

(الجزء الثاني)

من مخرج التوضيح على  
التفحيم اصدر الشريعة عميدنا الله من مسعود وعلمه  
التلويح للامام سعد الدين التفتازاني  
وحاشية الفهري على التلويح  
وحاشية ملاخسر وعبد  
الحكيم عليه  
ايضا

(تنبيه)

قد قدمنا في اول كتاب التجميع التلويح ويليها حاشية الفهري  
ثم يليها حاشية ملاخسر وحاشية عبد الحكيم مفصولا بينهما  
بجدول وفي اول الهامش شرح التوضيح على التفحيم ويليها  
حاشية الموطأ مفصولا بينهما بجدول

(الطبعة الاولى)

بالطبعة الحسرية  
مسالكها ومديرها السيد عمر حسان الخشاب  
سنة ١٣٢٢  
هجريه

\*(التقسيم الرابع \* في كيفية دلالة اللفظ على المعنى فهي على الموضوع له أو جزئه أو لازمه المتأخر عبارة ان سبق الكلام له وإشارة ان لم يسبق الكلام له وعلى لازمه المحتاج اليه اقتضاء وعلى الحكم في شيء يو جد فيه معنى يفهم لغة أن الحكم في المنطوق لاجله دلالة) اعلم أن مشايخنا رحمهم الله لما قسموا الدلالات على هذه الأربع وجب أن يحمل كلامهم على الحصر لئلا يفسد تقسيمهم فأقول الذي فهمت من كلامهم ومن الامثلة التي أوردها لهذه الدلالات أن عبارة النص دلالاته على المعنى المستوفى له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له أو جزؤه أو لازمه المتأخر وإشارة النص دلالاته على أحدهذه الثلاثة ان لم يكن مسوقا له وانما قلنا ذلك لان الحكم الثابت بالعبارة في اصطلاحهم يجب أن يكون ثابتا بالنظم ويكون مسوقا للكلام له والحكم الثابت بالإشارة أن يكون ثابتا بالنظم ولا يكون مسوقا للكلام له وعمرادهم بالتقسيم اللفظ وقد قالوا

# التقسيم الرابع

بسم الله الرحمن الرحيم

(قوله التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى) وقد حصرناها في عبارة النص وإشارته ودلالاته واقضاءه ووجه ضبطه على ما ذكره القوم أن الحكم المستفاد من النظم إما أن يكون ثابتا بنفس النظم أولا والأول ان كان النظم مسوقا له وهو العبارة والافلاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهو الدلالة أو مرافقها والاقتضاء والافهوا التبعات الفاسدة وعلى ما ذكره المصنف أن المعنى الذي يدل عليه النظم إما أن يكون عين الموضوع له أو جزؤه أو لازمه المتأخر أو لا يكون كذلك والأول إما أن يكون مسوقا للكلام له فتسمى دلالاته عليه عبارة أو لا فإشارة والثاني ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والافان كان يو جد في ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة أى وضع ذلك اللفظ لعنايه أن الحكم في المنطوق لاجله دلالة النص والافلاشارة أصلها التمسك بمثله فاسد فالاقسام المذكورة صفة الدلالة ويحصل باعتبارها تقسيم النظم لأنه إما أن يدل بطريق العبارة أو الإشارة

(بسم الله الرحمن الرحيم)

التقسيم الرابع في عبارة النص قيل العبارة في اللغة تعبير الرؤيا يقال عبرت الرؤيا أى فسرتها أطلقت على الالفاظ الدالة على المعاني لا تفسر ما في الضمير الذي هو مستور وهي ههنا كتنظيرها أهم للدلالة كما يصحح به ثم ليس المراد بالنص ههنا ما عرفت في التقسيم الثالث أعنى الذي يقابل الظاهر والمفسر والحكم لان التمسك في اثبات الحكم بكل منها استدلال بعبارة النص بل المراد به كل لفظ فهم منه المعنى يسمى به اعتبار اللغاب لان فائمة ما ورد من صاحب الشرح نصوص ثم الاضافة في عبارة النص ونظيرها معنى اللام والضمير البارز حصرها ما تدل دلالة لاى كيفية لئلا يلزم تقدير المضائق في قوله في عبارة أى في كيفية عبارة (قوله على ما ذكره القوم) قول المصنف وجب أن يحمل كلامهم على الحصر يشعربان وجه الضبط غير مدكور في كلام القوم صرح بما فواضح ذلك بحمل قول الشارح على

قوله تعالى للفقراء

المهاجرين الآية نسبق  
 لايجاب سهم من الغنمة  
 للفقراء المهاجرين وفيه  
 اشارة الى زوال ملكهم  
 عما خلفوا في دار الحرب  
 والمعنى الاول وهو ايجاب  
 سهم من الغنمة لهم هو  
 المعنى الموضوع له وقد  
 جعلوه عبارة فيه فيكون  
 المعنى الموضوع له ثابتا  
 بالنظم والمعنى الثاني وهو  
 زوال ملكهم عما خلفوا  
 في دار الحرب جزء  
 الموضوع له لان الفقراء  
 هم الذين لا يملكون شيئا  
 فيكونهم بحيث لا يملكون  
 ما خلفوا في دار الحرب  
 جزء لا يكونهم بحيث  
 لا يملكون شيئا فيكون  
 جزء الموضوع له فلما سموا  
 دلالة على زوال ملكهم  
 عما خلفوا اشارة والاشارة  
 ثابتة بالنظم فيكون جزء  
 الموضوع له ثابتا بالنظم  
 واما ان اللزوم المتأخر  
 ثابت بالنظم عندهم  
 فلاهم قالوا ان قوله تعالى  
 وعلى المولود له رزقهن  
 سبق لايجاب نفقة  
 الزوجات على الزوج الذي  
 ولدن لاجله وهو المعنى  
 الموضوع له وفيه اشارة  
 الى ان الاب منفرد في  
 الاتفاق على الولد اذ  
 لا يشاركه احد في هذه  
 النسبة فكذلك في حكمها

أو الاقتضاء أو الدلالة وما ذكر المصنف أن تفسير الدلالات على ما ذكره مفهوم من كلام القوم  
 وما أخذ من أمثلتهم وكان كلام القوم أن الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزمه بيان أن كلاً  
 من الموضوع له وجزؤه ولازمه المتأخر ثابت بالنظم فبين ذلك بما ذكره القوم في قوله تعالى للفقراء  
 المهاجرين الآية وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن ولما كان مقتضى كلامه أن كلاماً من الثابت  
 بالعبارة والاشارة ثلاثة أقسام نفس الموضوع له وجزؤه ولازمه المتأخر أو رد أمثلة أخرى تقيماً  
 للمقصود وتوضيحه ولزم تكرر بعض الأمثلة ضرورة أن الأشارة تستلزم العبارة وأن ثبوت الشيء  
 يستلزم ثبوت أجزاءه ولو ازمه ثم ههنا البحت الاول أن كلام المصنف مشعر بان معنى المسوق له ههنا  
 ما ذكره في النص المقابل للظاهر حتى ان غير المسوق له جاز أن يكون نفس الموضوع له كما صرح به في قوله  
 تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا انه عبارة في اللزوم المتأخر وهو التفرقة بين البيع والربا بالاشارة الى  
 الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربا والى أجزاءه كحل بيع الحيوان مثلاً وحرمة بيع النعدين  
 متفاضلة والى لوازمه كاتصال الملك وجوب التسليم مثلاً في البيع وحرمة الاتقاع وجوب رد الزوائد  
 في الربا وفي كلام بعض الاصوليين أن معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصوداً في الجملة سواء كان  
 مقصوداً أصلياً كالعدد في آية النكاح أو غيراً صلى بان يقصد باللفظ افاضة هذا المعنى لكن لغرض اتمام  
 معنى آخر كإباحة النكاح فيها حتى لو انفرد عن القرينة صار مقصوداً أصلياً بخلاف غير المسوق له فإنه  
 ما يكون من لوازم المعنى كاتقاع بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السهت عن الكلب صرح  
 بذلك أبو اليسر حيث جعل حل البيع وحرمة الربا والتفرقة بينهما كما نابت به عبارة النص من قوله

ما ذكره القوم على ما ذكره من تفسيرها كيدل على أن وجه الضبط نفسه مدكور فيه (قوله  
 وكان كلام القوم الخ) قال الفاضل الشريف لا يخفى أنه لا يلزم على المصنف الايراد أمثلة القوم وقوله  
 لزمه بيان أن كلاماً من الموضوع الخ بعيد جداً بل أراد أن يفصل ما أجمله القوم من الموضوع له وجزؤه  
 ولازمه (قوله كلام المصنف مشعر الخ) قيل فعلى ما أشعر به كلامه يلزم أن لا يوجب تفرقة بين  
 الظاهر والاشارة وكذا بين النص والعبارة قال بعض الفضلاء بهميت الاشارة اشارة لانه لا يفهم من  
 نفس الكلام بغير تأمل وبه حصل الفرق بين الاشارة والظاهر فالظاهر وان كان غير مسوق له  
 الكلام كالاشارة الا أنه يفهم بنفس السماع ولكن الفرق بين عبارة النص وبين النص عسير جداً  
 لان كل واحد منهما سبق له الكلام فيصديق تعريف أحدهما على الآخر والاشتراف في الحديث يجب  
 الاشتراف في المحدود فالتمييز بينهما بالاعتبار وهو أن النص تصرف في الكلام لكن من جهة المتكلم  
 وفي العبارة أيضاً تصرف في النظم لكن من جهة المستدل والتغاير بالاعتبار كاف في الفسوق بينهما  
 انتهى كلامه وأنت خير بان الفرق بما ذكر بين الظاهر والاشارة لا يتأتى على ما ذكره المصنف من  
 تجوز كون الثابت بالاشارة نفس الموضوع له أو جزؤه (قوله اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع الخ)  
 قال الشيخ أكمل الدين في شرح البرزوي اتفق أئمة الاصول على أن الاستدلال بالظاهر استدلال بعبارة  
 النص فعلى هذا يكون ما ذكره المصنف من الآية الكريمة اشارة الى الموضوع له والى أجزاءه بخلاف  
 لما اتفقوا عليه لانه ظاهر في الموضوع له وفي أجزاءه بلا شبهة (قوله وفي كلام بعض الاصوليين الخ)  
 اعترض عليه بأنه يقتضى أن لا يكون الثابت بالاشارة مقصوداً أصلاً وهو باطل لان الخواص والمزايا  
 التي هي اتم البلاغة ويظهر الاعجاز ثابتة بالاشارة كما صرح به شمس الأئمة وقد تقررت كتب المعاني أن  
 الخواص يجب أن تكون مقصودة للمتكلم حتى ان ما لا يكون مقصوداً أصلاً لا يعتد به قطعاً على أن كثيراً  
 من الاحكام ثبت بالاشارة والقول بثبوت الحكم الشرعي بما لم يقصد به الشارع ذلك الحكم أصلاً ظاهر

وهو الاتفاق على الولاية هذا المعنى لازم خارجي للموضوع له متأخر عنه ولما جعلوه إشارة إلى هذا المعنى جعلوا اللزوم الخارجي المتأخر  
 تابنا بالنظم فالمثل الأول عبارة ٤ في الموضوع له إشارة إلى جزؤه والمثال الثاني عبارة في الموضوع له إشارة إلى لازمه

وهو الاتصاف بنفقة  
 الأولاد أيضا إلى جزئه  
 وهو أن النسب إلى الآباء  
 إلى آخر ما ذكرنا في المتن  
 وإذا قالت المرأة زوجها  
 تكفيت على امرأة  
 فطلقها فقال إرضاء لها  
 كل امرأة في طلاق طلقت  
 كلهن قضاء فالمعنى  
 الموضوع له طلاق جمع  
 نسائه وقد سبق الكلام  
 بجزء الموضوع له وهو  
 طلاق بعضهن أي غير  
 هذه المرأة فيكون عبارة  
 في جزأ الموضوع له إشارة  
 إلى الموضوع له وهو طلاق  
 الكل وأيضا إلى الجزأ  
 الآخر وهو طلاق هذه  
 المرأة وأيضا إلى لازم  
 الموضوع له وهو لواز  
 الطلاق كوجوب المهر  
 والعدة ونحوهما وقوله  
 تعالى وأحل الله البيع  
 وحرم الربا سبق لل لازم  
 المتأخر وهو التفرقة  
 بينهما فيكون عبارة فيه  
 وإشارة إلى الموضوع له  
 وإلى أجزاءه وإلى اللواز  
 الآخر وإنما قد سبق لنا  
 اللزوم المتأخر لأنهم  
 سموه دلالة اللفظ على  
 اللزوم المتقدم اقتضاء

(قوله لرجان المتزوج)  
 قبل عليه لاتزاع في ذلك

تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا الثاني أن الثابت بدلالة النص إذ لم يكن عين الموضوع له ولا جزؤه  
 ولا لازمه فدلالة النظم عليه وثبوته بمنوعة للقطع بالخصار دلالة اللفظ التي للوضع مدخل فيها في الثلاث  
 ولا خفاء في أن دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا اشترط في فهمه العلم بالوضع  
 الثالث أن الثابت بدلالة النص كثير ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في  
 اللغة أن الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب التكفارة بالأكل والشرب في الصوم والحد في اللواط وغير  
 ذلك مما لا يحصى فاشترط فهم كل واحد من يعرف اللغة أن الحكم لاجلها مما لا يحصى أنه أصلا الرابع أن  
 الجزم بان الدلالة اللفظية إنما اعتبرت بالنسبة إلى كل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم يتحقق  
 الدلالة فاسد لان الثابت بإشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهمه كثير من الأذكياء العالمين

البطلان فالضوابط ما اختاره المصنف (قوله الثاني أن الثابت الخ) أوجب عنه بان اللزوم المتقسم  
 إلى المتقدم والمتأخر هو اللزوم لا بواسطة علة الحكم فلا يثبت بان كونه الثابت بالدلالة أيضا لازما لكن  
 بواسطة (قوله الثالث أن الثابت الخ) يمكن أن يقال المراد يفهم اللغوي ذلك المعنى أن لا يتوقف  
 فهمه على مقدمه شرعية كافي المعاني القياسية المستنبطة فعدم ما يتوقف عليها يكون معدوما من  
 مفهومات اللغوي سواء فهمه بادي التأمل أو بعد ما عان النظر فيه أما إذا لم يفهم بعض الماهرين في  
 اللغة وان أمعن في التأمل فذلك لا يكون الا لتوقف فهمه على مقدمة شرعية وقد يجب أيضا بان  
 ورود السؤال سبق على أن الأمثلة التي ذكرها من دلالة النص وفيه منع أشار إليه المصنف بعد هذا  
 قبيل أمثلة المقتضى بقوله واعلم أن في بعض المسائل المذكورة في المتن كلاما في أنها ثابتة بدلالة  
 النص أم بالقياس وفيه نظر لان وجوب الحد في اللواط إذا لم يثبت بدلالة النص يكون بالقياس  
 إذ لا ثالث لهما كادل عليه قول المصنف بدلالة النص أم بالقياس وقد تقرر عندهم أن العقوبات  
 لا يمكن إيجابها بالقياس وقد صرح به المصنف في تحقيق تعريف أصول الفقه (قوله كوجوب الكفارة  
 الخ) فإنه ثابت بدلالة نص الحديث النبوي باتقان الحنفية حيث أوجبها عليه السلام على أعرابي وطئ  
 امرأته في نهار رمضان فالعلة فيه عندنا نهي حرمة الصوم وهو موجود في الأكل والشرب فوجب الكفارة  
 فيها ما أيضا ولم يظهر عندنا في مع كونه من الماهرين في اللغة أنه العلة لم يحكم بوجودها فيها وقد  
 يجب عنه بان كون العلة بحيث لا يفهم كثير من ذكر أن الحكم في المنطوق لاجلها ممنوع بل غير المفهوم  
 إنما هو ثبوت الحكم هائي غير المنطوق مثلا معنى الجنابة في قصة الأعرابي مفهوم بلا اشتباه وإنما  
 الاشتباه في أن تعلق الحكم أعني وجوب الكفارة بنفس الجنابة على الصوم أو بالجنابة المقيدة بالوقوع  
 ورد بان الاشتباه في غير المنطوق وإنما نشأ من الاشتباه في المنطوق فان وجوب الكفارة على الأعرابي  
 إن كان مجرد افساد الصوم لزوم وجوبها في الأكل والشرب وان كان ما قسده بالوقوع لم يجب (قوله والحد  
 في اللواط) أي كوجوب الحد فيها عند الامتناع بدلالة نص ورد في الزنا كما يجب تفصيله (قوله الرابع  
 الخ) قد يتكلف في الجواب عنه بان مراد المصنف بقوله إذ الدلالة إنما اعتبرت بالنسبة إلى كل من هو  
 عالم بالوضع هو دلالة النص لا مطلق الدلالة ليدل عليه سوق الكلام فان المراد بالفهم وعدمه فهم أن الحكم  
 في المنطوق لاجل العلة الموجودة في معنى النص وعدم فهم الحكم في المنطوق فلا يرد الاشتكال بالثابت

قال (الثالث أن الثابت بدلالة النص الخ) أقول قال أعرابي لرسول الله صلى الله عليه وسلم هلكت  
 وأهلكت فقال عليه السلام ماذا صنعت فقال واقعت امرأتى في نهار رمضان ممتعدا فقال عليه

إذا دار اللفظ بين المعنيين وإنما الكلام فيما إذا قامت القرينة على إرادة التابع أيضا كإرادة  
 التابع فقط معونه القري منه وأنت خير بأن الدلالة اللفظية هي الفهم الحاصل من العلم باللفظ موضوع المعنى كذا وإنه بالاستعمال  
 معناه

وإنما جعلوا كذلك لان دلالة الملزوم على اللازم المتأخر كالعلة على المعلول أقوى من دلالة على اللازم غير المتأخر كالمعلول على العلة فان  
 الاولى مطردة دون الثانية اذ دلالة المعلول على العلة الا ان يكون معلولا مساويا لان النص مثبت للعلة مثبت للمعلول تبعاً لها أما  
 مثبت للمعلول فغير مثبت لعلة التي هي أصل بالنسبة الى المعلول فيحسن أن يقال ان هـ المعلول ثابت بعبارة النص مثبت للعلة ولا

يحسن أن يقال ان العلة  
 ثابتة بعبارة النص مثبت  
 للمعلول قبيح من هذه  
 الابحاث حدود العبارة  
 والاشارة والاقتضاء وأما  
 حدود دلالة النص فهو قوله  
 وعلى الحكم في شئ أي  
 دلالة اللفظ على الحكم في  
 شئ هو جد فيه معنى يفهم  
 كل من يعرف اللغة أن  
 الحكم في المنطوق لا يدل  
 ذلك المعنى يسمى دلالة  
 النص نحو ولا تقل لها  
 أف يدل على حرمة  
 الضرب والضرب شئ  
 يوجد فيه الاذي  
 والاذي هو معنى يفهم كل  
 من يعرف اللغة أن الحكم  
 بالحرمة في المنطوق وهو  
 التأنيق لاجله وجه  
 الحصر في هذه الأربع  
 أن المعنى ان كان عين  
 الموضوع له أجزأه أو  
 لازمه الغير المتقدم عليه  
 فعارة ان سبق الكلام  
 له واشارة ان لم يسبق وان  
 كان لازمه المتقدم  
 فاقضاء وان لم يكن شئ  
 من ذلك فان وجد في هذا  
 المعنى علة يفهم كل من يعرف  
 اللغة أن الحكم في المنطوق  
 لاجلها فدلالة نص وان لم  
 يوجد فلا دلالة له أصلاً وإنما  
 قلنا يفهم كل من يعرف

بالوضع كافراد الاب بالانفاق واستغناء أحر الرضاع عن التقدير ونحو ذلك ولهذا خفي أقل مدة الحمل  
 على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك أن المعنى في دلالة الالتزام عند  
 علماء الاصول والبيان مطلق للزوم عقلياً كان أو غيره بيننا كان أو غير بين ولهذا يجري فيها الوضوح  
 والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا أطلق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند المنطقيين  
 متى أطلق فلذلك اشترطوا للزوم البين بالنسبة الى الكل (قوله وإنما جعلوا كذلك) أي وإنما جعلوا اللازم  
 المتأخر ثابتاً بنفس النظم عبارة أو اشارة واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء  
 لان نسبة الملزوم الى اللازم المتأخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة المعلول  
 الى العلة نظر الى أنه يجب أن يثبت أولاً فيصح الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة  
 بمعنى أن كلي علة تدل على معلولها كالشمس تدل على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس اذا المعلول  
 انما يدل على علة بشرط مساواتها كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان أعم كالضوء فإنه لا يدل على  
 الشمس لجواز أن يكون حصوله بالنار أو بالقمر والمطر دل كميته أقوى من غير المطر واعتبر وجعل  
 نفس النظم الدال على الملزوم دال على اللازم المتأخر ولم يعتبر غير المطر ولم يجعل نفس النظم الدال على  
 الملزوم دال على اللازم المتقدم وأيضاً مثبت العلة مثبت للمعلول لكونه تبعاً ومثبت المعلول ليس مثبت  
 للعلة لكونها أصلاً بل لان مثبت المعلول قد يكون نفس العلة واذا كان كذلك فيحسن أن يقال المعلول  
 كاللازم المتأخر ثابت بعبارة النص مثبت للعلة كالملزوم ولا يحسن أن يقال العلة كاللازم المتقدم  
 ثابت بعبارة النص مثبت للمعلول كالملزوم (قوله للفقراء المهاجرين) يدل من قوله لذى القربى وما  
 عطف عليه في قوله تعالى ما آفأه الله على رسوله من أهل القربى الآية وقيل هو عطف عليه بترك  
 العاطف وحقيقة الفقر بعدم الملائكة لا بمجرد الاحتياج وبعد اليد عن المال ولهذا لا يسمى ابن

بشارة النص و بان المراد يفهم كل من يعرف اللغة فهمه ولو بعد ايمان النظر فعدمه لقصور في الامعان  
 لا يضر (قوله ولهذا خفي أقل مدة الحمل الخ) فان قوله تعالى وجهه وفصاله ثلاثون شهراً وقوله عز من قائل  
 وفصالي في عامين اشارة الى أن أقل مدة الحمل ستة أشهر لأم الباقية من العامين (قوله وتحقيق ذلك الخ)  
 يعني أن المصنف خلط الاصطلاحين وبنى كلامه على اصطلاح المنطقيين (قوله يدل من قوله تعالى  
 لذى القربى الخ) لان قوله تعالى للرسول وما عطف عليه فان الرسول عليه السلام لا يسمى فقيراً ثم  
 الابدال مما ذكره عند من لا يعطى أعتناء ذوى القربى وأما عند من يعطيهم فالابدال مما بعده أو  
 يخص الغنى بقى بنى الضير (قوله لا بمجرد الاحتياج وبعد اليد عن المال) لان الفقير ضد الغنى وهو

السلام اعتق رقية فقال لا أم لك الارقبى هذه فقال عليه السلام صم شهرين متتابعين فقال هل  
 جاني ما جاني الامن الصوم فقال عليه الصلاة والسلام أطمع ستين مسكيناً فقال لا أجد فأراد بمعنى  
 النظم معنى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم اعتق رقية صم شهرين متتابعين اطعم ستين مسكيناً وبالعبارة  
 هتف حرمة الصوم بالمنطوق افساد الصوم بالجماع وقوله كوجوب الكفارة الخ مثال للثابت بدلالة  
 النص فان عليه وجوب الكفارة في الجماع لما كانت عند الهتاف ووجدت في الاكل والشرب حكماً

التي لانه لم يفهم أحد أو يفهم البعض دون البعض فلا دلالة له من حيث اللفظ اذ دلالة اللفظية إنما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم  
 بالوضع وبهذا القيد خرج القياس فان المعنى في القياس لا يفهمه كل من يعرف اللغة فانه لا يفهمه الا المتحد هذا هو نهاية اقدم التحقيق  
 والتنقيح في هذا الموضوع ولم يسبقني أحد الى كشف الغطاء عن وجوه هذه الدلالات وان لم يصمدني فعبارة لغة كتب المتسلسلين  
 المتأخرين والله تعالى الموفق (قوله تعالى للفقراء المهاجرين سبق لا يحتاج في فهم من الغنم لهم وقوله اشارة الى ان المال لهم على

كخلفوا في دار الحرب وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن مما لهن من أمواله إشارة إلى أن النسب إلى الأبناء وإلى أن الأب والابن لا يمتثلان له ٦ لأنه نسب إليه بلام الملك) فيقتضى كمال اختصاص الولد واختصاص أمه باليه على قدر الامكان

وذلك الولد غير ممكن لكن  
ذلك ماله يمكن فينت هذا  
(والى انفسوا به بالانفاق  
على الولد اذ لا يشاركه  
أحد في هذه النسبة فكذا  
في حكمها والى أن أجر  
الرضاع يستغنى عن  
التقدير) لأنه تعالى  
أوجب على الأب رزق  
أمهات الأولاد من غير تقدير

السبيل فقير في اطلاق اسم الفقراء عليهم مع كونهم ذوى ديار وأموال بمكة إشارة إلى زوال ملكهم عما  
خلفوا في دار الحرب وان الكفار على كون بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قيل هو استعارة شبيهها  
بالفقراء لا احتياجهم وانقطاع أطعامهم عن أموالهم بالسكينة بقرب منه ان الله لم يجعل للكافرين على  
المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعى لا الحسى وبقرب منه إضافة الديار والأموال اليهم وهى تقييد  
الملك أوجب بان الاصل هو الحقيقة ومعنى الآية نفي السبيل عن أنفس المؤمنين حتى لا يملكونهم  
بالاستيلاء عن أموالهم وإضافة الديار والأموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لان في حملها على الحقيقة  
وجعل الفقراء على المجاز مصير إلى الخلاف قبل تعذر الاصل وهنما بحث وهو أن المعنى في الحقيقة  
والمجاز كون المعنى المراد من أفراد الموضوع له وعدم ذلك حال اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء  
لا حالة الحكم والتسليم للقطع بان قولنا نقل زيد في السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما يؤول اليه وقولنا  
خلف هذا الرجل أبو طفلا يتبعنا حقيقة مع ان القتل حال التسليم بهذا الكلام قتل حقيقة والرجل  
ليس بطفل ثم المعنى هو الحكم الذي جعل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا أكرم الرجل الذي  
خلفه أبو طفلا حقيقة وقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع أن الرجل حال اكرامه  
ليس بطفل والقتيل حال استحقاق فانه سلبه مقتول فعلى هذا إضافة الديار والأموال أيضا حقيقة  
لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم يكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فان قلت الثابت  
بالإشارة ههنا من أى قسم من الأقسام الثلاثة قلت جعله المصنف من قبيل جزاء الموضوع له لان عدم  
ملك ما خلفوا في دار الحرب جزء من معنى الفقر وهو عدم ماله شيء ما وفيه نظر لان الثابت بالإشارة هو  
زوال ملكهم عما خلفوا ولا نسلم أنه جزء لعدم ملكهم شيئا مالم لا يملكوا شيئا مالم لا يملكوا شيئا  
أولا حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شيء ما فظهر أن الثابت بالإشارة لا يجب أن يكون لازما متأخرا (قوله

فلا يمكن أن يكون قرينة  
صارفة عنه ومما أورده  
أصحابنا على ذلك أن  
الموضوع له بمنزلة المحل  
للفظ والشئ الواحد في  
حالة واحدة لا يكون  
مستقرا في محله ومتجاوزا  
عنه وقيل عليه لا معنى  
لاستعمال اللفظ في  
المعنى الإرادية عند  
اطلاق اللفظ من غير  
تصور استقراره وحاوله  
ورد بان لا نقول بالحاول  
حقيقة بل بمنزلة المحل فلا  
يتصور ذلك فهذا وجه  
اقناعي فيمد الظن الذي  
يكفى في مثل هذا المقام  
ومنه أنه يلزم ارادة  
الموضوع له لكونه موضوعا  
وعدم ارادته للعدول  
عنه إلى المعنى المجازي  
وهو محال وقيل عليه  
لان نسلم أن ارادة الثاني  
توجب العدول عن الأول  
ليؤازر دخول كل منهما

من يملك المال لا يجر من يقرب منه فان المكاتب قد يكون في يده أموال وليس بغنى ولذا لا يجب الزكاة  
عليه (قوله إشارة إلى زوال ملكهم) اعترض عليه بان زوال ملكهم انما يفهم من قوله تعالى اخرجوا من  
ديارهم وأموالهم وأما المفهوم من اطلاق الفقراء عليهم فهو عدم ملكهم (قوله عن أنفس المؤمنين الخ)  
قال ابن عباس رضى الله عنه المراد نفي السبيل في الأثرة قال السدى المراد نفي الحجة (قوله وههنا  
بحث) إلى قوله لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم أوجب عنه بان ثبوت الملك حال مروع الكفار  
في اخراجهم لا حال تحقق الاخراج وهو مراد من يقول بان الاضافة مجاز وهذا القدر كاف في تحقق المجاز  
ويؤيده أن نظم الآية الكريمة يفيد تعديل استحقاقهم الغنيمة بالاخراج على ما يفهم من ترتيب الحكم  
على الوصول والصلة ومن البين أن علة استحقاقهم السهم هو الاخراج التام من الديار والأموال وأما  
حين تلبسهم بالاخراج فليس فيه استحقاق السهم فقوله لانها كانت ملكا لهم غير تام (قوله وفيه نظر  
الخ) أوجب عنه بان المراد بزوال ملكهم عنه لازمه وهو أن لا يملكوه بدليل قوله بحيث لا يملكون

بوجودهم ما لم يظهر هذا عند الشافعي لم يحكم به وأوجب عنه بان كون العلة بحيث لا يفهم كثير من  
ذكر أن الحكم في المنطوق لا يمتنع بل غير المفهوم انما هو ثبوت الحكم بها في غير المنطوق مثلا معنى  
الجنابة في قصة الاعرابي مفهوم بالاستنباه وانما الاستنباه في أن تعلق الحكم أعنى وجوب الكفارة  
بنفس الجنابة على الصوم أو بالجنابة المقعدة بالوقوع أقول فيه بحث لان الاستنباه في غير المنطوق انما  
نشأ من الاستنباه في المنطوق فان وجوب الكفارة على الاعرابي ان كان مجرد افساد الصوم لم وجوبها

فثبت الارادة ورد بما استفدت أن المعنى الحقيقي اذا توجهت النفس إلى ارادته فلا يمكن لها أن تلتفت  
إلى المعنى المجازي في هذا الا أن لسلطانها وعدم الوجود الجامعة بينهما ومنه أن الحقيقة توجب الاستنباه عن القرينة والمجاز

فإن أراد استغناء الوالدة لضع ولدها يكون ثابتاً بالاشارة وان أراد استغناء غيره الوالدة فثبوته بدلالة النص لا بالاشارة لعدم ثبوته بالمنطوق (وقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك اشارة الى أن الورثة ينفقون بقدر الارث لان

فإن أراد) أي الوالدة استغناء الوالدة المطلقة لضع ولدها يكون استغناءً أجزها عن التقدير ثابتاً بالاشارة لان مثل قوله تعالى بالمعروف انما يقال في مجهول القصد والصفة وان أراد استغناء غيره الوالدة فثبوت استغناء أجزها عن التقدير يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التقدير مبني على أن هذه الجهالة لا تقضي الى المنازعة لانهم لا يعنون في العادة قدر الكفاية من الطعام لان نفعه يعود اليهم ولا من الكسوة لان الولد في حجرها لا بالاشارة النص لانه ليس بثابت بنفس النظم لان الضمير في رزقهن وكسوتهن فائد الى الوالدة (قوله لان الاطعام جعل الغير طامعاً) أي آكله لان حقيقة طعمت الطعام آكلته والهمزة للتعدية الى المفعول الثاني أي جعلته آكله وأما نحو اطعمتك هذا الطعام فاعما كان هبة وتعليقاً بقرينة الحال لانه لم يجعله طامعاً قالوا والاضابط أنه اذا ذكر المفعول الثاني فهو التعليل والافلاحة باحة هذا والمذكور في كتب اللغة أن الاطعام اعطاء الطعام وهو أعم من أن يكون تعليكاً أو اباحة ولا يخفى أن حقيقة جعل الغير طامعاً أي آكله ليست في وسع العبد (قوله والحق به) أي بالاطعام (التعليل) يعني كان ينبغي أن لا يجوز التعليل لانه ليس بالطعام الا أنه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين وهي كثيرة وحقيقة الاطعام لا يكفي الا قضاء حاجة الاكل فأقيم التعليل مقامها أي مقام حوائج المساكين كما هي معنى مقام قضاها لانه اذا جاز دفع بعض الحوائج فسدق كلها بطريق الاولى واذا كان جواز التعليل ثابتاً بالدلالة لا بنفس النظم لا يلزم في الاطعام الجمع بين الحقيقة وهي الاباحة والحجاز وهو التعليل (قوله فوجب أن نصير العين كفارة) فان قلت الكفارة لا تكون عيناً لاعتباد وفي الحقيقة اسم للفعله التي تكفر الخطيئة فلا بد من تقدير الفعل أي اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاباحة أو التعليل قلت نعم الا أن الله تعالى جعل الكفارة بحسب الظاهر

وفي بحث لان الاصولين جعلوا ما ثبت بالاشارة في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية زوال ملكهم عما خلفوا ولا احتياج الى جعل الزوال بمعنى عدم ملك ما خلفوا ولا يفهم من ظاهر اطلاقاتهم أنهم أرادوا به ذلك فلا يصح دعوى المصنف أن الثابت بالاشارة يجب أن يكون لازماً متأخراً وان أخذ هذه التعريفات من أمثلتهم واطلاقاتهم فان اطلاقهم في هذه الآية يدل على عدم وجوب ذلك فليتامل (قوله وعلى الوارث مثل ذلك اشارة الخ) على الوارث عطف على قوله تعالى على المولود له رزقهن وكسوتهن وما بينهما تفسير للمعروف معتبر بينهما فكان المعنى وعلى وارث المولود له مثل ما وجب عليه من الرزق والكسوة أي ان مات المولود له لم يتركه على وارثه أن يقوم مقامه في أن يرزقها ويكسوها بالشرطة التي ذكرت من المعروف وبحسب الضرورة وقيل هو وارث الصبي الذي لومات الصبي ورثته (قوله والمدكور في كتب اللغة أن الاطعام اعطاء الطعام) رد على المنفي في استدلالهم هذه الآية الكريمة على جواز الاباحة بطريق الاشارة وجواز التعليل بطريق الدلالة وحاصل الرد أن الاعطاء بحسب اللغة يعمها فلا وجه للفرق بطريق الثبوت وفيه بحث لان ما ذكر في كتب اللغة من أن الاطعام اعطاء الطعام لا يدل على الترادف إذ قد صرح الشارح نفسه في تعريف الاصل بما مشحونه بتفسير الالفاظ بما هو أعم من مفهومها اللهم الا أن يقال الاصل مساواة المفسر للمفسر بل اتحادهما فلا يحمل على عمومها الا اذا عرف مفهوم المفسر وخصوصيته وهنالك يعرف لان الطريق اليها نقل الثقات ونقل همومهم الا اذا عرف مفهوم المفسر وخصوصيته وهنالك يعرف لان الطريق اليها نقل الثقات ونقل كتب اللغة يدل على اتحادهما (قوله ليست في وسع العبد) قيل فيه منع لان معناه تساهل المسكين

في الاكل والشرب وان كان لافساده بالوقاع لم يجب فقدير

المشتق فوجب عليه  
المأخذ وقوله تعالى  
اطعام عشرة مساكين  
فيه اشارة الى أن الاصل  
فيه هو الاباحة والتعليل  
محقق به) وعند الشافعي  
لا يجوز الا بالتعليل كافي  
الكسوة لان الاطعام  
جعل الغير طامعاً لاجعله  
مالكا والحق به التعليل  
دلالة لان المقصود قضاء  
حوائجهم وهي كثيرة  
فأقيم التعليل مقامها ولا  
كذلك في الكسوة) أي  
لا يكون الاصل في الكسوة  
الاباحة (لان الكسوة  
بالكسر الثوب فوجب  
أن نصير العين كفارة  
وذلك بتعليل العبد  
لا بالاشارة اذ هي ترد على  
المنفعة

الاتفاق اليها وتنافي  
السوازم يدل على تنافي  
المزومات قيل عليه ان  
استغناء الحقيقة لا ينافي  
افتقار الحجاز ورد بان اللفظ  
في المجموع مجاز بشرط  
بالقرينة المنفعة عن  
ارادة الموضوع له فيكون  
مراداً وغير مراد فان قيل  
له الموضوع له هو الحقيقي  
وحده والقرينة تجب  
على أنه وحده ليس وهذا  
لا ينافي كونه داخل  
تحت المراد أوجب بان

الوحدة اذا وحظت في الوضع يلزم من انتقائها انتقائه والا فلا صرف ولان الصرف ان وحده لا موضوع له والا فلا مجاز ومنه أن اللفظ  
عزلة الياسي الشخصي فمتنع استغناء العبدين وهو حقيقة لا يحددهما مجازاً لا يخرج كمتنع استغناء مال الثوب الواحد بطريق الملك

والغاريه بل كما كساها شخصين ثوبا واحدا في آزا واحدا يلبسه على منم ايتامه على أنه ملك لاحدهما بار به الاخر وقيل عليه ان علم  
بقرار استعمال الثوب الواحد

بقر يقين شرطا واسفحالة حصول الجسمين في مكان واحد لا يلزم منه استحالة

اطلاق اللفظ وارادة  
المعنى الحقيقي والمجازي  
معاوردانه توضيح وتبديل  
للمعتول بالمحسوس وهو  
يكفي في مثل هذا المقام  
وانت اذا نذرت معنى  
الحقيقة واستعمال  
اللفظ فيها انتهت على  
عدم ورود هذا اليراد  
(قوله معتق المعتق مع  
وجود المعتق) قال محمد  
وجه الله في الجامع الكبير  
لو ان عربيا لا ولا عليه  
أوصى بثالث ماله لمواليه وله  
معتق واحد فاستحق  
النصف كان النصف  
الباقى مردودا الى الورثة  
ولا يكون له الى مولاه  
لان اطلاقه اريدت  
بهذا اللفظ في مثل المجاز  
(قوله لفظ الموتى حقيقة  
في الموتى الاسفل) قيل  
عليه بل هو حقيقة في  
المعتق مطلقا وانما المجاز  
في النسبة فوالى زيد مثلا  
حقيقة في معتقه بالمباشرة  
مجاز في معتق معتقه  
بالنسبة (قوله ولا يراد  
غير الخبر لعلاقسة) في  
مخاضة العقل فلا يجب  
فيه الحد ومن أوجب  
قسلت بدليل آخر من  
منه أو غيرها ولا اجماع  
مع خلاف ابي حنيفة  
ومن وافقه (قوله لان

نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة في الجملة وذلك في غلبته دون اعارته اذ بالاجارة تصير  
الكفارة منافع الثوب لا عينه فن قلت المذكور في كفاية الاطعام أيضا والعين لان قوله تعالى من  
أوسط ما تطعمون بدل من اطعامه والبدل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشاف أو كسوتهم  
طيفا على محل من أوسط أعلى اطعام قيل لم أن يشترط في الطعام أيضا التملك قلت يحتمل أن يكون  
وصفا لمخذوف أى طعاما من أوسط على أنه مفعول ثان لا طعام أو نصب بتقدير أعنى ولا حجة مع  
الاحتمال فان قلت البدل راجح لكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير ومشتغلا على زيادة  
البيان والتقرير ومؤدى الى كون المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف قلت معارض بانه اذا جعل بدلا  
يكثر مخالفة الاصل أعنى جعل الكفارة عين لا معنى ويصير عطف تجرير رقيقة من عطف المعنى على العين  
ويقتصر أيضا الى التقدير أى اطعام من أوسط ما تطعمون فيقع لفظ اطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع  
بان بيان المصروف أعنى عشرة مساكين أولى وأهم بالقصد من بيان كون المطعم من أوسط ما تطعمون  
أهليكم اذ يعاينهم ذلك من الاطلاق بقريضة العرف فيعمل ما عو غايه المقصود غير مقصود وما هو  
دونه مقصودا خروج عن القافون ولهذا يجعل ضمير كسوتهم فائد الى عشرة مساكين لا الى أهليكم وأيضا  
في العطف المحاد وجه الاعراب فينبغي أن يكون كسوتهم في موقع البدل من اطعام ولا خفاء في أنه غلط

على اطعام حتى صار طاعما وهو في وسعة ولو سلم معارض بان التملك بمعنى جعل الغير مال كالتسليم في وسعة  
أيضا والتوقفه على القبول من جهة المملك منه فاذا نذرت الحقيقة ينبغي أن يشار الى أقرب المجازات  
وذلك فيما قلناه لان من اذنان الاباحة التمكن من الاكل بشرط اصال الاكل به وهو قريب من حقيقة  
الاطعام وبه يتأدى الواجب فلامعنى لا اشتراط التملك زيادة عليه (قوله وذلك في غلبته) لان اضافة  
الوجوب الى العين وان قدر الفعل المناسب كالإتيان مستدعي مبالغة في اختصاصها بالوجوب كإضافة  
التعريف اليها وهو التملك كما في الزكاة ولان التكفير يقتضي زوال ملك المكفر ليمت الاثر جاره وان دفاع  
الحاجة للتعريف به وذا بالتملك ههنا بالاجارة وفي الطعام بالاجارة فلا حاجة الى الزيادة ولو يمكن الحاق  
الاجارة به ههنا لتقصاه في ذلك بخلاف الحاق التملك بالاجارة (قوله يحتمل أن يكون وصفا  
لمخذوف الخ) قال في حواشي الكشاف فان قيل ههنا وجه ظاهر وهو عطفه على اطعام وجعل من أوسط  
صفة اطعام على ما هو الظاهر أو صفة مصدر مخذوف أى اطعاما من أوسط أو مفعولا به أى طعاما من  
أوسط فما الباعث على الوجه المتعسف المتكافى أوجب بانه اختار ذلك لتكون الكفارة فيما يتعلق  
بالمساكين متعلقة اذ الكسوة اسم للثوب فيناسب أن يعتبر في جانب اطعام المطعم بخلاف الاعتاق فانه  
جنس آخر فليكن باسم المعنى أعنى التعزير ومن حاول رد الكل الى مرجع واحد ذهب الى أن التقدير  
اطعام أو الباس كسوة (قوله ويقتصر أيضا الى التقدير) أى اطعام من أوسط ما تطعمون فيه بحث  
لان التقدير انما يلزم اذا جعل ماموصولة لا يلزم كونه بدل الغلط وأما اذا جعلت مصدرية فلا وهذا يظهر  
أه على تقدير البدل لا يلزم كون المذكور في كفاية الاطعام أيضا والعين على ما زعم الأرا اللهم الا أن  
يقال اعتبار الاوسط انما هو في المطعم وأما اعتباره في نفس الاطعام فلا معنى الا باعتبار المتعلق  
فليتأمل (قوله ولا خفاء في أنه غلط) يعني لو كان كسوتهم في موقع البدل من اطعام يكون بدل غلط  
اذ لا وجه لجعله بدل استعمال لعدم الملازمة المصححة وبدل الغلط لا يقع في كلام الله تعالى أوجب عنه في  
حواشي الكشاف بانه قد عطف على البدل ويكون المقصود الا تساب الى ما نسب اليه المبدل منه

الوط وهو المجازي اذا جاعا) قيل عليه لا اجماع مع مخالفة بن مسعود رضي الله عنه لان المراد  
بغيره المس بالبدل ولا حجة لتعم الجنب الا أن يراد اجماع من هذا الوجه بل الائمة الاربعة وفيه أن الشافعي جعلها على المس بالبدل وجوز



(على أن الاباحة في الطعام يتم المقصود) أي سلطنا ان الكسوة بالكسر مصدر ولكن الاباحة في الطعام وهي ان يأكلوا على ملك المبيع  
 يتم المقصود (دون اعارة الثوب) وهي ان يلبسوا على ملك المبيع فانه لا يتم بها المقصود ٩ فان للمبيع ولاية الاسترداد

في اعارة الثوب ولا يمكن  
 الرد في الطعام بعد الاكل  
 (وأماد لالة النص)

نعم الجنب بدليل آخر  
 من نحو ما روى انه عليه  
 السلام قال لجنب عليك

بالصعيد فانه بكفك  
 بل هو مخالف للاجماع  
 الصحابة على أن المبراد

الوطء ويجل نعم الجنب  
 أو المس باليد فلا يحصل  
 ذلك قبل عليه ان ذلك

ليس بمخالف للاجماع  
 وانما يكون ذلك لورفع  
 أمر امتفقا عليه وعدم

القول بان المبراد المس  
 باليد مع جواز التيمم ليس  
 قولاً بالعدم حتى يمتنع

مخالفته ورد بان مثله خرق  
 الاجماع عند الخلافين  
 جريا على أن السكوت فيما

نعم به البلوى بيان سمياني  
 الصحابة على أن عدم  
 قولهم بالعدم ممنوع قال

بعض المحققين قوله تعالى  
 أو لا مست النساء مراد به  
 الجماع مذهب جماعة

من الصحابة منهم ابن عباس  
 رضى الله عنهم وكونه  
 مرادا به المس باليد قول

جماعة آخرين ورجحنا  
 قول الطائفة الاولى  
 بالمعنى وذلك انه سبحانه

وتعالى أفاض بيان حكم  
 الخدين الاصغروالا كبر عند القدرة على الماي بقوله اذا قمتم الى الصلاة الى قوله وان كنتم  
 جنبا فاطهروا فبين أنه الغسل ثم مضموع في الطحال عند عدم القدرة عليه بقوله وان كنتم منى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط

لا مباح له في فصيح الكلام اذ لا تحصل الملازمة المحصنة لسند الاشتغال بمجرد اضافته الى شيء  
 واحد كما اذا قلنا أعجبتني ثوب زيد كتابه ومهرت بفرسه جاره (قوله على أن الاباحة) جواب عما  
 يقال ان المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة أن الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب  
 ومن أمثلة الاشارة قوله تعالى ثم أتوا الصيام الى الليل قالوا فيه اشارة الى جواز النسبة بالنهار لان كلمة  
 ثم التراخي فاذا ابتدئ الصوم بعد تبين الفجر حصلت النسبة بعدمضى جزء من النهار لان الاصل

لعله في حكم المنجى ولا يخفى انه خلاف الظاهر (قوله اذ لا تحصل الملازمة الخ) وذلك لان الملازمة  
 المتبصرة في بدل الاشتغال عند ارباب التحقيق أن يكون المبدل منه والاعلى البديل اجالا وميناله  
 بوجه ما بحيث تبقى النفس عند ذكر الاول متشوقة الى ذكر الثاني منتظرة له فيجئ الثاني ملخصا لما  
 أجل الاول مبناله ولا يكتفي فيه بتحقيق الملازمة بغير الكلمة والجزئية كما زعمه ابن الحاجب ومن البين  
 أن مجرد الاضافة الى شيء واحد لا تفيد تلك الملازمة (قوله الى جواز النسبة بالنهار) قيل قصدا للصوم  
 قصدا للفعل فلا بد من تقدمه عليه فتقدم النسبة على الصوم ضرورة وليس بشيء لان النسبة هنا قصد جعل  
 الامساك العادى عبادة وذا يمكن أن يقارنه لا قصدا بعبادته فان وجوده لا يتوقف عليه (قوله لان الاصل  
 اقتران النسبة بالعبادة) فيه بحث لان سياق كلامه يشعر بانه اعتبر التراخي أولا بالنسبة الى نفس الصوم

قال (والحد في الواطئة) أقول أي كوجوب الحد في الواطئة عند الامامين رحهما الله تعالى لكونها في  
 معنى الزنا لانها قضاء الشهوة في محل محرم مشتهى دون الامام لانها ليست في معناه اذ ليس فيه اضاعه  
 الولد واشياء الانساب بل يعذب بالاحراق بالنار في رواية وهدم الحدار في رواية والتسكيس من مكان  
 حال باتباع الاجار في رواية رضى الله عن روايتها وعن ناقها قال (كأنفراد الاب بالانفاق)  
 أقول فان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن اشارة الى انفرد الاب بتحمل نفقة الولدان  
 الشرع أوجب النفقة على الاب بناء على هذه النسبة أي كون الولد منسوب اليه ولا يشار كه أحد في  
 هذه النسبة فكذلك في حكمها بمنزلة نفقة الأب بعد حيث يجب على المولى بلا مشاركة أحد فيها لاختصاصه  
 بنسبة الملك اليه أقول يؤيد هذا المعنى تقديم قوله وعلى المولود له فانه في المقام الخطابي يفيد التخصيص  
 فتدبر قال (واستغناء أخبار رضيع عن التقدير) أقول فان في قوله تعالى فان أرضعنكم فآوهن  
 آجورهن بالمعروف و اشارة الى أن أجرة الرضاع اذا كانت طعاما وكسوة لا تحتاج الى بيان التقدير بالكيل  
 والوزن فانه تعالى أوجب أجرة الرضاع مع الجهالة بدليل انه قال بالمعروف وانما يقال هذا فيما اذا كانت  
 مجهولة الصفة والتقدير كما قال صلى الله عليه وسلم لهذا الذي من مال أي سفهان ما يكفك وولدك  
 بالمعروف قال (ولهذا خفي أقل مدة الحمل الخ) أقول فان في قوله تعالى وحمله وفضاله ثلاثون شهرا  
 وقوله وفضاله في طمين اشارة الى ان أقل مدة الحمل ستة أشهر لانه الباقي من العامين قال (وتحقيق ذلك  
 الخ) أقول يريد ان المصنف رحمه الله خلط الاصطلاحين وهذا كلامه على اصطلاح المنطقيين قال  
 (في اطلاق الفقهاء عليهم مع كونهم ذوى ديار و أموال بمكة اشارة الى زوال ملكهم الخ) أقول فيه بحث  
 لان زوال الملك انما يفهم من قوله تعالى اخرجوا من ديارهم وأموالهم والمفهوم من الفقهاء هو عدم  
 ملكهم وسيأتي زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى قال (وفيه نظر لان الثابت بالاشارة الخ) أقول تحقيق  
 المقام ان زوال ملكهم ثابت بالاشارة لكن لا باشارة قوله تعالى للفقراء بل باشارة قوله تعالى اخرجوا

وتسمى فحوى الخطاب فكقوله تعالى ولا تقل لهما أف يدل على حرمة الضرب

فتيمموا صعيدا طيبا ولفظ لا تمتم مستعمل في الجماع فيجب حله عليه

أولا تمتم النساء فلم تجدوا ماء

ليكون بينا لحكم الحديثين  
عند عدم الماء كإين  
حكهما عند وجوده فيتم  
الغرض بخلاف ما ذهبوا  
إليه من كونه بالبدل يدل  
عليه من السنة ما في  
صح مسلم من مس عائشة  
رضي الله عنها قدمه  
صلى الله عليه وسلم  
حين طلبته لما فقدته ليلا  
وهما منصوبتان في  
السجود ولم يقطع صلته  
لذلك وغما انه كان يقبل  
بعض نسائه فلا يتوضأ  
رواه السباز في مسنده  
بإسناد حسنه وأخرج  
الدارقطني رحمه الله عنه  
أن رسول الله صلى الله  
عليه وسلم قبل بعض  
نسائه ثم خرج إلى الصلاة  
ولم يتوضأ قال عروة فقالت  
لها من هي الأنت  
فصهكت (قوله في المولى  
الاسفل) أى المعتقد على  
بناء المفعول والمعتقد على  
بناء الفاعل وذلك عرف  
مستمر بين علمائنا وغيرهم  
(قوله في دلالة اللفظ على  
لازمه لا يكون مجازا)  
قبل عليه معنى الجع بين  
الحقيقة والمجاز هو ارادة  
المعنى الحقيقي والمجازى  
معلا كون اللفظ حقيقة  
ومجازا أو كيف يتصور  
ذلك والمجاز مشروط

اقتران النية بالعبادة وكان موجب ذلك وجوب النية بالنهار الا أنه جاز بالليل اجما عجملا بالسنة وصار  
أفضل لمخافته من المسارعة والاختصاص بالاحتياط قال الشيخ أبو المعين ان أبا جعفر الخياط السمرقندى  
هو الذى استدلل بالآية على الوجه المذكور لكن للتصم ان يقول أمر الله تعالى بالصيام بعد الانفجار  
وهو اسم للركن لا للشرط وأيضا ينبغي أن يوجد الامساك الذى هو الصوم الشرعى عقيبا آخر جزء من  
الليل متصلا ليصير المأمور متمثلا لركن يكون الامساك صوما شرعيا بدون النية فلا بد منها في أول جزء  
من أجزاء النهار حقيقة بان تتصل به أو حكميا بان تحصل في الليل وتجعل باقية إلى الآن (قوله وتسمى  
فحوى الخطاب) أى معناه يقال فهمت ذلك من فحوى كلامه أى فيما تشعبت من مراده بما تكلم وقد

أعنى الامساك ثم أخذ منه جواز تراخي النية بناء على أن الاصل اقتران النية بالعبادة ومن المبين أن  
الأول ليس بمراد والظاهر أن التراخي عند القائل به في اتمام الصيام إلى الليل لا في نفس الصيام  
(قوله وهو اسم للركن لا للشرط) قيل لا نسلم أن النية شرط بل ركن وجواز الفصل بالمتأنيت على خلاف  
القصاص ولو سلم فهو اسم للركن المقارن للشرط فاذا تأخر الركن بمقتضى كلة ثم تأخر الشرط بالضرورة على  
أن تمام الايمان به تاما كاملا على ما ذكر صاحب الكشاف في أتمم الحج وذلك بالاركان والشرايط وهذا  
يتدفع أيضا ما يقال من أن تأخر المجموع لا يستلزم تأخر كل جزء وقد يناقش في أن اتمام الصوم هو الايمان به  
تاما بل هو جعله وتصديره تاما وذلك يقتضى سابقة الشرع ولا وجوب للامساك قبل تبين الفجر  
فتعين وجوب النية فيكون في الآية دلالة على وجوب النية بالليل كذا في حواشيه على الكشاف وهو  
مبنى على أن ثم في الآية للتعقيب لا التراخي الا تمام اذ لو اعتبر تراخي الاتمام من تبين الفجر وانقضاء  
الليل لم يكن ذلك الا بالنظر إلى الجزء الثاني من الفجر أو بعده فقدم الشرع فيه يتحقق بالشرع  
في أول جزءه فن أين يلزم وجوب النية بالليل فتأمل (قوله وأيضا ينبغي أن يوجد الحد الخ) قال الشارح  
في شرح الكشاف أشار أبو جعفر إلى دفعه بقوله بعد تبين الفجر يعنى لما أباح الاكل إلى تبين الفجر  
وقال ثم أتوا أى بعد التبين علم أنه لا يكون الا في الجزء الثاني ومعنى ذلك أن انقضاء الليل لا يكون الا بتبين  
الفجر لان الشئ انما ينقطع بضده وهو مسوع بل الانقطاع قبل التبين أعنى قبل دخول أول جزء  
من النهار لكن لا يعلم الا بالدخول وقرن بين تحقق الشئ والعلم بتحقيقه وقد دفع أيضا بان كلة ثم التراخي  
دون التعقيب وليس بشئ للقطع بلزم الصوم عقيب انقضاء الليل وتبين الفجر من غير تراخ لا يقال  
ترك تراخي الامساك ضرورة ويعمل تراخي النية لانا نقول بل يترك التراخي بالكلمة عند الجمع بين  
الحقيقة والمجاز والفصل بين العبادة والنية (قوله أو حكميا بان تحصل الخ) فيه بحث لانه يدل على عدم

من ديارهم وأموالهم فان زوال ملكهم عن أموالهم وان كان مدلول ما يقبالة لكنه لم يسق له فيكون  
مشيرا إلى ذلك ثم لما لم يتم الكلام الا بآخره وكانت الصلة مما يجب أن يعلم قبل التكلم اعتبر أول زوال  
ملكهم ثم أطلق عليهم الفقراء وأشير به إلى عدم ملكهم فظهر ان الثابت بالاشارة لازم متأخر بحسب  
مدلول الكلام فليتأمل قال (لكن للنخصم أن يقول أمر الله تعالى بالصيام بعد الانفجار الخ) أقول  
الجواب عن الأول اننا لا نسلم انه اسم للركن لا للشرط لكن المقارن بالشرط فاذا تأخر الركن بمقتضى  
كلمة ثم تأخر الشرط بالضرورة وعن الثاني اما قلب الكلام وتقول ينبغي أن يوجد الامساك الذى هو  
الصوم الشرعى بعد جزء بل أجزاء من النهار بمقتضى كلة ثم ولكن لا يكون الامساك صوما شرعيا بدون  
النية فلا بد منها في أول جزء من النهار حقيقة بان تتصل به أو حكميا بان تحصل في الليل ويجعل ما فيه

بعدم الارادة ولهذا عدل المصنف في تحجر بالمبحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ  
معناه الحقيقي والمجازى معا فاذا أريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتأخر كان جعابا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا أولا  
بمعناه الحقيقي

لان المعنى المفهوم منه وهو الاذى) أى المعنى الذى يفهم منه أن التأفيف حرام لاجله وهو الاذى (موجود فى الضرب بل أشد وكالكفارة  
بالوقوع وجبت عليه) أى على الرجل (نصا وعليها) أى على المرأة (دلالة لان المعنى

كونه جنابة على الصوم  
وهى مشتركة بينهما  
(وكوجوب الكفارة  
عند نافي الاكل والشرب  
بدلالة نص ورد فى الوقاع  
لان المعنى الذى يفهم فى  
الوقاع موجبا للكفارة  
هو كونه جنابة على  
الصوم فانه الامسالك عن  
المفطرات الثلاث فيثبت  
الحكم فيهما

تسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ فى حكم المسكوت موافق لمدلوله فى حكم المنطوق  
اثباتا ونفيا ويقابل مفهوم المخالفة (قوله وكالكفارة) نية بالمثاليين على أن الثابت بدلالة النص قد  
يكون ضروريا كحرمة الضرب من حرمة التأفيف وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقوع على  
المرأة الا انه يرد عليه أن الشافعى رضى الله عنه مع غلو طبقته فى اللغة لم يفهم أن الكفارة لاجل الجنابة  
على الصوم بل يفهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المرأة لان صومها  
يقصد بمجرد دخول شئ من الحشفة فى جوفها فهو لا يسلم ان سبب الكفارة هو الجنابة الكاملة المشتركة  
بينها بل الجنابة بالوقوع التام وهى مختصة بالرجل ولهذا سكبت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن وجوبها  
على المرأة فى الحديث الوارد فى قصة الاعرابى فان قيل البيان فى جاتبه بيان فى جانبها لا اتحاد كفارتها

جواز الصوم اذ لم تتصل النية بأول جزء من أجزاء النهار حقيقة أو حكما وليس كذلك عند الحنفية بل  
يجوز اذا حصلت فى أكثر النهار قامه للاكثر مقام الكل (قوله لحن الخطاب) اللحن فحوى الكلام  
ومعناه قال الله تعالى ولتعرفنهم فى لحن القول واللحن الفطنة وفى الحديث لعل بعضكم يكون ألحن بحجته  
من بعض (قال المصنف لان المعنى المفهوم منه وهو الاذى) قال صاحب الكشف واعلم أن الحكم انما  
يثبت بالدلالة اذا عرف المعنى المقصود من الحكم المنصوص كما عرف أن المقصود من تحريم التأفيف  
كف الاذى عن الوالدين لان سوق الكلام لبيان احترامهما فيثبت الحكم فى الضرب والشتم بطريق  
التنبيه ولو لاهذه المعرفة لما زعم من تحريم التأفيف تحريم الضرب اذ قد يقول السلطان للبيلا اذا أمر  
بقتل ملك منازع لا تقبل له أف ولكن اقتله لتكون القتل أشد فى دفع محذور المنازعة من التأفيف ثم  
ان كان ذلك المعنى المقصود معلوما قطع كما فى تحريم التأفيف فالدلالة قطعية وان احتمل أن يكون غيره  
هو المقصود كما فى إيجاب الكفارة على المفطر بالاكل والشرب فهى ظنية (قوله نية بالمثاليين الخ) يريد  
انه حصل التنبيه على ذلك بالمثاليين اللذين ذكرهما وهذا الاينافى حصول التنبيه بالامثلة الاخر فلا  
يرد عليه اعتراض صاحب الترجيح بانه ذهل عن سائر الامثلة فقال بالمثاليين (قوله لم يفهم أن الكفارة  
لاجل الجنابة على الصوم) أجاب عنه صاحب الترجيح بان لا يسلم أن الشافعى لم يفهم ذلك بل زاد عليه  
اجتهاده بتخصيصها بفعل الرجل ونحن نقول قبل الرجل ليس له أثر فى كون الفعل جنابة وانما الاثر  
لكونه جنابة على الصوم فيشترك فيه فعل الرجل والمرأة وأنت خير بانه اذا زاد عليه اجتهاد ما ذكره لم  
يكن فاهما ان الكفارة لمجرد الجنابة على الصوم وهو المراد بالنفى (قوله بمجرد دخول شئ من الحشفة  
فى جوفها) فيه بحث لانه معارض بفساد صوم الرجل أيضا بمجرد دخول حشفته فى جوفها نعم قدما الحشفة  
ليس بشرط فى المرأة حتى اذا أدخل اصبعه فى جوفها يفسد بخلاف الرجل فانه اذا دخل اصبعه فى جوفها  
لا يفسد صومه لكن هذا الفرق لا يفسد فيما نحن فيه (قوله بل الجنابة بالوقوع التام) فيه نظر لان شرط  
الجماع التام يوجب أن لا يجنب الكفارة اذ لم يكن جماع تام مع انها تجب بنفس ادخال الحشفة عمدا  
(قوله ولهذا سكبت النبي صلى الله عليه وسلم) فيه بحث لان سكوتة من جهة أن الاعتراف بافساد صوم غيره  
لا يكون معتبرا فى الشرع لاحتمال أن لا تعترف المرأة بذلك ويمكن أن يجاب بان اعتراف الزوج وان لم  
يكن معتبرا فى حق المرأة الا أن الظاهر على تقدير وجوب الكفارة عليها أن يرسل اليها بان لو صح ما ذكره  
زوجك فكفرى أنت أيضا كما أرسل عليه السلام أنيسا فى حديثه السيف الى المرأة كما سياتى

ورد بان المراد من قولهم  
انهما لا يرادان بالذات  
وأما ارادة لوازم الحقائق  
بطريق التبعية للحقائق  
وكونها لازما فليس  
يجمع بينهما فى الارادة  
القصدية وهذا معنى  
قولهم اسم الذات مستجمع  
لجميع الصفات فيعمل  
فى الاحكام بحسب  
الاعتبارين وذلك فى  
الشرعيات كالهبة بشرط  
العوض والاقالة تسميان  
ببعضهما من لوازمها  
وكسواء القريب يسمى  
اعتاقا لانه من لوازمه  
وموجباته فكذا ما نحن  
فيه صمها نذرا لطلب  
عليه وموجبته يمين قصدا  
معصية أو بدونه لكنه  
لا اطلاقا للصيغة عليها  
وارادة لها قصدية بل  
للزوم والتبعية (قوله وقع  
فى خاطرى اشكال) نقله

الا ان أو تعانر باكثر النهار ويقام الاكثر مقام الكل فتدبر

فى الكشف والتحقيق عن شمس الائمة السرخسى مع الجواب من وجهين الاول انه لما استعملت الصيغة فى محل آخر خرجت اليمين من  
أن تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت بالنية الثانى أن تحريم ترك المنذور يثبت بوجوب التذوق لا يتوقف على القصد لان

بل أولى لأن الصبر بترجمه ما أشد والداعية اليهما أكثر فبالجزء أن ثبت الزاجر فيهما وجوب الخلع عنهما في الواطئة بدلالة نص ورد في الزنا

الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شراء القسري فان الشرع جعله اعتقادا قاصدا ولم يقصد (قوله ويمكن أن يقال في جواب هذا الاشكال) قيل عليه الاشكال الوارد على جواب القوم لا يندفع بهذا المقال وانما يصح فيما نوى اليمين فقط ورد بان المصنف قرره بالترديد فيجوز أن يكون الجواب باختيار الشق الثاني ومنع الجمع في الارادة ولو اقتصر على الاول يمكن أن يقال ان المقصود ابطال ما قيل في الجواب السابق من أن اليمين موجب الكلام وذكر الشق الثاني لتأكيد ارادة الاول كانه قيل ليس اليمين الا موجب الكلام والالزم الجمع بينهما فتعين أن يكون موجبه كما صحت فتعين أن ينعقد اليمين بالقرينة (قوله ولم ينو النذر) قيل لاعبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة أراد أولا أوجب بانه لا ينعقد الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بازادته ولا تأثير لها قال السيد

بخلاف حديث العسيف فان الخدي في جانبه كان الجلد وفي جانبها كان الرجم أوجب بانه مبني على تحقق السبب في جانبها وهو ممنوع (قوله بل أولى) أي ثبوت الكفارة بالجناية على الصوم بالاكل والشرب أولى من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع لانهما اخرج الى الزاجر من الجماع لقبلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما لا سيما بالنهار لان النفس بهما وفرط الحاجة اليهما وفي هذا تحقيق أن وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحدود فان قيل هذا معارض بوجوه الاول ان الجناية بالوقوع لتعلقه بالا أدى أشد من الجناية بالا كالتعلقه بالمال الثاني ان الجماع محظور الصوم والاكل يقيضه والجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليه بالنقيض لان الاولى ترد على العبادة لبقائها عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة وانما تبطل بعد الورد بخلاف الثانية فان العبادة تنعدم قبيل ورود النقيض لامتناع الاجتماع الثالث ان الوقاع يوجب فساد صومين عند كون المرأة صائمة واهلنا قال الاعرابي هلكت وأهلك الرابع أن تناهي غلبة الجوع ببيع الاطوار فوجود بعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف تناهي غلبة الشبق أوجب عن الاول بان الصب هو افساد الصوم لا تلاف منافع البضع حتى لو زنى عامدا تجب الكفارة لوجود افساد ولو زنى ناسيا لا تجب لعدم افساد وكذا تجب في (قوله بخلاف حديث العسيف) العسيف الاجير روى عن أبي هريرة وزيد بن خالد رضى الله عنه أن رجلين اختصما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أحدهما اقض بيننا بكتاب الله وقال الآخر أجل يا رسول الله اقض بيننا بكتاب الله وأذن لي أن أتكلم فقال تكلم قال ان ابني كان عسيفا على هذا فزني باهرآته فاخبر وفي أن علي ابني الرجم فاقتديت منه بمائة شاة وجارية به نى ثم انى سألت أهل العلم فاخبروني أن علي ابني مائة جلدة وتغريب عام وانما الرجم على امرأته فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أما والذي نفسي بيده لا قضين بينكما بكتاب الله أما غنمك وجارية بك فرد عليك وأما ابنك فعليه مائة جلدة وتغريب عام وأما أنت يا أنيس فاخذ على امرأته هذا فان اعترفت فارجهما فاعترفت فرجهما (قوله فان العبادة تنعدم قبيل ورود النقيض) لامتناع الاجتماع ووجوب انتفاء أحد التقيضين قبل ورود الآخر على محله مما ذكره المتكلمون في امتناع بقاء الاعتراض وقد اقتصر في المواقف على منعه واشهرت في الحواشي الى سنده بانه يجوز أن يكون ورود الثاني وزوال الاول في آن واحد بلا تقدم أحدهما على الآخر زمانا وأما التقدم الذاتي فلا يفيد فيما نحن فيه على أن الاقرب أن المتقدم ذاتا هو ورود الثاني سيما فيما نحن فيه (قوله الرابع أن تناهي غلبة الجوع الخ) فيه بحث وهو أن السؤال لا يرد أصلا اذا حاصه ان في الاكل والشرب جهة الاباحة وهم قد صرحوا بان الكفارة انما تجب فيما فيه جهة الاباحة حتى لا تجب الكفارة بالقتل عمدا (قوله زنى عامدا الخ) اغما ذكر الزنا مع ان الكفارة تجب في الوطء الحلال اذا كان عمدا لانه أراد أن يقول للمعتز انه لو كان كما تصورت من

قال (بخلاف حديث العسيف) أقول العسيف الاجير روى عن أبي هريرة وزيد بن خالد ان رجلين اختصما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أحدهما اقض بيننا بكتاب الله تعالى وقال الآخر أجل يا رسول الله اقض بيننا بكتاب الله وأذن لي أن أتكلم فقال ان ابني كان عسيفا على هذا فزني باهرآته فاخبروني أن علي ابني الرجم فاقتديت منه بمائة شاة وجارية به نى ثم انى سألت أهل العلم فاخبروني ان علي ابني مائة جلدة وتغريب عام وانما الرجم على امرأته فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أما والذي نفسي بيده لا قضين بينكما بكتاب الله تعالى أما غنمك وجارية بك فرد عليك وأما ابنك فعليه مائة جلدة وتغريب عام

الشرعي قدس سره هذا مردود بان كلام المصنف رحمه الله مخصوص بالانثاءات الشرعية بحيث قالى لكن في الانثاءات الشرعية يمكن أن يثبت الخوف فيهما من قوة دون العرفيات والخبر (قوله فمن شاء فليؤمن) ظاهره التحبير

فإن المعنى الذى يفهم فيه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرّم مشتمى وهذا موجود في اللواط بل زيادة لأن في الحرمة وسفح الماء فوقه) أى فوق الزنا ما في الحرمة فلان حرمة اللواط لا تنزل أبداً وأما في سفح

وجه لا يتخلق منه الولد (وفي الشهوة مثله لكننا نقول الزنا أكل في سفح الماء والشهوة لأن فيه هلاك البشر لأن ولد الزنا هالك حكماً وفيه افساد الفرائش) أى فراش الزوج لأنه يجب فيه اللعان ويثبت الفسقة بسببه وينسب النسب (وأما تضييع الماء فقاصر) أى ما قالا من تضييع الماء في اللواط فقاصر في الحرمة (لأنه قد يحل بالعزل والشهوة فيه من الطرفين فيغاب وجوده أى وجود الزنا

الأكل لهذا الاقصاد لا لتلاف الطعام حتى لو أكل طعامه عامداً يجب ولو أكل طعام غيره ناسياً لا يجب وعن الثاني أن الصوم هو الإمساك عن شهوة البطن والفرج فالوقاع أيضاً يقيضه وعن الثالث أن فساد صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو وقع غير الصائمة تجب الكفارة وعن الرابع أن الميخ هو خوف التلف لا تنهاى الجوع كيف والصوم انما شرع لحكمة الجوع نعم تنهاى الجوع شرط خوف التلف ولكن لا عبرة ببعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة (قوله فإن المعنى الذى يفهم فيه) أى في ذلك النص الوارد في الزنا ووجوب الحد بسببه موجود في اللواط حتى كان يتبدل الاسم بينهما ليس إلا باعتبار تبدل المحل كالسارق والطارق وغيره فوجوب الحد في اللواط يكون بالدلالة لا بالقياس وللخصم أن يمنع فهم كل من يعرف اللغة أن ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف وقد خفي على كثير من المجتهدين العارفين باللغة (قوله لكننا نقول) حاصل الجواب أنا لا نسلم أن المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرّم مشتمى بل مع هلاك البشر وافساد الفرائش واشتباه النسب (قوله لأن ولد الزنا هالك حكماً) لأنه لا يجب ترتيبه على الزنا لعدم ثبوت النسب منه ولا على المرأة لجزاها عن الكسب والاتفاق عليه فيها ولهناذا يجوز الاقدام على الزنا بالاكراه ولو بالقتل كما يجوز الاقدام على القتل به فان قيل الحد واجب بزنا الخصى والزنا بالجور والعقيم التي لا زوج لها مع أنه لا يتحقق هلاك البشر وفساد الفرائش قلنا المراد تحقق ذلك في جنس الزنا (قوله والشهوة فيه) أى في الزنا من الطرفين لميلان طبيعتهما اليه بخلاف اللواط فإن الشهوة فيها من

كون الحناية متعلقة بالأذى كان بتلاف منافع البضع وذلك انما يتصور ظاهراً بالزنا ونقض الزنا لا يوجب الكفارة حتى لو زنى الى آخر كلامه فتأمل (قوله وللخصم أن يمنع الخ) قد سبق الإشارة الى الجواب عن هذا البراد وأمثاله بان معنى معرفته كل من يعرف اللغة عدم توقف فهم مناطه على مقدمة شرعية كما توقف علة القياس عليهم الا فهم كل واحد وهذا المعنى قد يكون ظاهراً كما في ولا نقل لهما أف وقد يكون خفياً غامضاً ومعنى قطعته قطعية مفهومه منه بالمعنى المذكور كالجناية من سؤال الاعرابى لا قطعية دليل مناطه ولا قطعية تعدى الحكم الى الملحق ولا قطعية كونه أعلى أو مساوياً كذاتى فصول البدائع (قوله حاصل الجواب أنا لا نسلم الخ) تقرير الجواب بهذا الوجه ظاهر لاخفاء قوله الا ان الخفاء في كون هذا حاصل ما ذكره المصنف فان قوله لأن فيه هلاك البشر الخ تعليل لكون الزنا مكلف في سفح الماء فالاستفاد منه أن الموجب كمال السفح لأنه مجموع السفح والمعاني الاخرى نعم تعليل أكليّة الزنا في السفح عما ذكر ليس بواضح اذ لا يدخل لما ذكر في كمال السفح ويمكن أن يقال الاضافة في سفح الماء للعهد والمقصود سفح مقرّون بعمان مناسبة لا يجب الحد فيقول الى ما ذكره الشارح ويصح التعليل فليتأمل (قوله بل مع هلاك البشر الخ) وهذه المعاني لا توجد في اللواط فلا يجب فيها الحد عنده بل فيها التعزير بالاحراق بالنار في رواية وهدم الجدار في أخرى والتنكيس من مكان عال باتباع الاحرافى ثالثة وفي الروضة أن الخلاف في الغلام أما وطء المرأة في الموضع المذكور في وجوب الحد بل لا خلاف ولو فعل ذلك بعده أو أمته أو منكوحته لا يجب الحد بالاتفاق لأن الملاك يقتضى اطلاق الانتفاع فأورث شبهة في الفعل (قوله في جنس الزنا) لأن حكمه الحكم تراعى في الجنس لاني كل فرد على أن محلبة الماء لا تنعدم أصلاً في الجور والعقيم فان حرمة المصاهرة تثبت بوطئها وكذا الخصى لا تنعدم فيه أهلية الماء ولذا ثبت النسب منه ولو انعدمت لما ثبت كالأب في الصبي (قوله بخلاف اللواط) فان قلت لو صح عدم

بين الايمان والكفر والاخرهما ولكن سناقه قرينة صارفة عنه مانعة عن ارادة الحقيقة اذ لا عذاب في الايمان بالمأذون به ولا عتاب للامتثال بالمأذون به فهو مجاز عن التوبيخ والانتكار (قوله فحسبوا طلق الخ) تركت حقيقته التي هي التوكيد بقرينة صارفة عنها وهي قوله ان كنت رجلاً لان هذا انما يقال عند ارادة اظهار عجز الخطاب عن الفعل الذى قرن به فيكون للتوبيخ مجازاً كما يقال سب

السلطان ان كنت رجلاً (قوله كاذ كرتا في التخصيص) هو ما فهمه في فصل فضر العام أن الموجب لقصره على بعض ما تناوله ربما يكون كونه بعض الافراد ناقصاً مثل كل مملوك لى حرفانه لا يقع على المكاتب لتقصانه في المنلو كبه أو زناً مثل لا يأكل فأكهة فانه لا يقع على العنب

(والتزجيج بالحرمة غير نافع) أي تزجيج اللواطه على الزنا بالحرمة غير نافع في وجوب الحد (لأن الحرمة المجرده بدون هذه المعاني) أي المعاني المخصوصة بالزنا وهي هلاك البشر وفساد الفرائش واشتباها بالنسب (لا يوجب الحد كالبول مثلا وكوجوب

جانب الفاعل فقط والمفعول يمتنع عنها بطبعه على ما هو أصل الجملة السليمة فيكون الزنا أغلب وجودا وأوسع حصولا فيكون الى الزاجر أوج وهذا يبين كون الزنا أكل في الشهوة من اللواطه وأضاحل اللواطه وان شارك محمل الزنا في اللين والحرارة الا ان فيه ما يوجب النفرة وهو استغذاره فتكون شهوة الطباع السليمة فيه أقل (قوله والتزجيج بالحرمة تخصيص نافع) ادعى الخصم ان اللواطه فوق الزنا في الحرمة وسفح الماء ومثله في الشهوة فرده ببيان زيادة الزنا في الشهوة وسفح الماء ولم يكنه بيان زيادته في الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطه مما لا يزول أبدا فإجاب بان زيادة اللواطه على الزنا في الحرمة غير نافع في إيجاب الحد لان زيادة بعض أجزاء علة الحكم في شيء مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء واتقاء البعض كهلاك البشر وفساد الفرائش واشتباها بالنسب لا يوجب ثبوت الحكم فيه كشراب البول فانه فوق الخمر في الحرمة لان حرمة لانزول أبدأ وحرمة الخمر تنزل بالتخليل مع انه لا يجب به الحد (قوله لا قود الا بالسيف) يمتثل معنيين فعلى المعنى الثاني وهو أن لا قصاص الا بسبب القتل بالسيف يثبت القصاص بالقتل بالمتنقل بطريق الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بما لا يطبقه البدن سواء كان بالجراح أو غير بل الضرب بالمتنقل أبلغ في ذلك لانه يزهد الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا يخفى أن كون الموجب هو هذا المعنى عمالا يفهمه كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب أبو حنيفة رحمه الله الى أن المعنى الموجب هو الجرح الذي ينقض البيضة الانسانية ظاهرا أي بالجرح وتخريب الجثة وباطنا أي بازهاق الروح وفساد الطباع الاربع فانه حينئذ أي عند نقض البيضة ظاهرا وباطنا

القصاص بالمتنقل عندهما بدلالة قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف يمتثل معنيين أحدهما أن القصاص لا يقام الا بالسيف والثاني أن لا قود الا بسبب القتل بالسيف (فان المعنى الذي يفهم موجبا) حال من الضمير في يفهم (الجزء الكامل عن انتهاك حرمة النفس) متعلق بالجزء والانتهاك اقتعال من النهان وهو القطع يقال سيف خيمت أي قاطع ومعناه قطع الحرمة بما لا يحل وفي تاج المصادر حرمة كسي سكتت (الضرب) خبران (علا يطبقه البدن وقال أبو حنيفة رحمه الله المعنى جرح بنقض البيضة ظاهرا وباطنا فانه حينئذ يقع الجنابة قصدا على النفس الحيوانية التي بها الحياة فتكون أكل وكوجوب الكفارة عند الشافعي في القتل العمد واليمين الغموس بدلالة نص ورد في الخطا والمعقودة) أو جب الشافعي الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطا وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فمجر يرقبه مؤمنا وأوجب الكفارة في الغموس بدلالة نص ورد في المعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤخذكم بما عقدتم

الحاق اللواطه بالزنا في وجوب الحد لكون الداعي فيه من الطرفين دون الزم أن لا يلحق الاكل والشرب في وجوب الكفارة بالوقاع لان فيه داعيين طبع الرجل وطبع المرأة وفي الاكل طبع واحد قلت أوجب عنه بان التزجيج بالقلة والكثرة انما هو عند اتحاد الجنس كاللواطه مع الزنا وأما عند اختلافه فالعبرة للغلبة والقوة وهما قد وجدتا في قضاء شهوة البطن دون شهوة الفرج فانها اتجدد في كل يوم مرتين عادة وتبقى مادام الروح في البدن وشهوة الفرج لا تتجدد في مثل هذه المدة وتقطع باستيلاء الكبرو بالجثة تحقق الداعيين في الزنادون اللواطه توجب كثرة وقوعه بالنسبة اليها فيكون أوج الى الزاجر منها ولا يوجب كثرة وقوعه بالنسبة الى الاكل والشرب بل يوجب قلته بالنسبة اليها فيستغنى عن الزاجر بخلافهما (قوله فعلى المعنى الثاني الخ) احتراز عن المعنى الاول فان الحديث حينئذ لا يربح حجة على مسئلة القتل بالمتنقل ورجح القاضي أبو زيد المعنى الاول واختاره صاحب الهداية بوجوه الاول أن القود اسم قتل المجازاة ووجب أولا فلا بد في تخصيصه بالواجب من محاربة الثاني انه حينئذ يتعلق قوله بالسيف به بلا تجوز وتقدير وعلى الاول لا بد من ايراد بالقود ووجوبه أو تقدير مضاف الثالث أن القود يجب بغير السيف كإرجم وغيره واعلم أن الاختلاف في القتل بالمتنقل اذا لم يجرح فانه جرح فالقصاص يجب اتفاقا كذا في المكشف (قوله لان المعنى الموجب للقصاص الخ) فيه بحث وهو ان التعليل من قبيل التعليل على مضادة النص وهو باطل وانما قلنا انه من قبيله لان النص يمنع القود من غير المنصوص ومن جعلته القتل بالمتنقل فان قلت ليس ذلك من جهة غير المنصوص لان معنى النص لا قود الا بالمعنى للبدن فيتمناول القتل بالمتنقل قلت فعلى هذا يثبت الحكم بعبارة النص لا بدلالته وبالجملة القول بثبوت الحكم بالدلالة مشكل جدا ولكن أن يتكلم في الجواب عنه بان يقال كأن المعنى الموجب للقصاص الضرب بما لا يطبقه البدن كذلك المعنى الموجب لاتقاء القصاص هو اتقاء ذلك الضرب فهذا التعليل خص النص

مؤمنا وأوجب الكفارة في الغموس بدلالة نص ورد في المعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية (لانه لما أوجب القتل الخطأ الكفارة مع وجود العذر فأولى أن تجب بدونه واذا وجبت الكفارة في المعقودة تقع

إذا كذبت فأولى أن يحب في الغموس وهي كاذبة في الأصل لكننا نقول الكفارة لعبادة بصيرتها جبراً لما ارتكب فلهذا تؤدى بالصوم  
وفيها معنى العقوبة فإما جزاء بجزءه عن ارتكاب المحذور فيجب أن يكون سببها ١٥

الخطا والمعقودة فان  
اليمين مشروعة والكذب  
حرام فاما العمد والغموس  
فكبيره محضه وهي  
لاتلاخ العباده وهي  
تتعد الصغائر لا الكبائر  
وقال الله تعالى ان الحسنات  
يذهبن السيئات فان قيل  
ينبغي أن لا تجب في القتل  
بالمقتل لانه حرام محض  
هذا اشكال على قوله  
فيجب أن يكون سببها  
دائرا بين الخطر والاباحه  
فان القتل بالمقتل حرام  
محض فيجب أن لا تجب  
فيه الكفارة (فلنا فيه  
شبهه الخطأ) أي في القتل  
بالمقتل شبهه الخطأ فانه  
ليس بالآلة القتل (وهي)  
أي الكفارة (هما محتاطان  
اثباته فوجب بشبهه  
السبب) والسبب القتل  
الخطا  
لانه وان كان فأكفه لغه  
وعرفا إلا أن فيه معنى  
زائد على التفسكه أي  
التلاذذ والتنعم وهو  
الغذائية وقوام البدن  
ومثال ذلك ان السرقة  
لا تقع على النيش ولا  
على الذهب والغصب  
(قوله الاعمال بالنيات  
الخ) يدل على حصر  
حصول العمل بالنية  
واتفائه بدونها ونفس

تقع الحنايه قصدا على النفس الحيوانيه التي هي البخار اللطيف الذي يتكون من ألطف أجزاء الاغذية  
ويكون سببا للحس والحركة وقواما للحياة وهي صفة تقتضى الحس والحركة واحترز هذا عن النفس  
الانسانية التي لا تقع بحراب البدن فتكون تلك الحنايه أكل من الحنايه بدون قصد كالقتل  
الخطا أو بنقض النية ظاهرا فقط كالجرح بدون السرايه أو باطناف فقط كالقتل بالمشغل واذا كانت  
الحنايه أكل يرتب عليها الجزاء الاكل ويختص بها يقع كالجزاء في مقابلة كمال الحنايه (قوله  
فيجب أن يكون سببها) أي سبب الكفارة دائرا بين الخطر والاباحه لتضاف العقوبة الى الخطر والعبادة  
الى الاباحه فيقع الاثر على وفق المؤثر في القتل الخطا معنى الاباحه من جهة الرمي الى صيد أو كافر ومعنى  
الخطر من جهة ترك التمسك واصابة الانسان المعصوم وفي اليمين المعقودة معنى الاباحه من جهة انها عقد  
مشرع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تعالى ومعنى الخطر من جهة الحنث والكذب والدائر بين  
الخطر والاباحه يكون صغيرة فتمسوها العبادة التي هي الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن  
السيئات بخلاف العمد والغموس فان كلا منهما كبيرة محضه فلا تمسوها العبادة لقوله عليه السلام  
الصلاة والحس والجمعة التي الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهما اذا اجتنبت الكبائر فان قيل  
الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالله بدليل قطعي هو

بما يطيقه البدن فلا حكم له فيما عداه لا عبارة ولا اشارة حتى يضاده التعليل بالضرب بما لا يطيقه البدن  
وأيضا التعليل على مضادة النص انما يكون باطلا اذا كان ثابتا بالاحتياط وأما اذا كان ثابتا لغه فلا يكون  
باطلا بل محصبا فان دلالة النص تخصصه لا يترك المعارضة فكأنه قيل لا قود الا بالسيف وما في معناه  
(قوله التي هي البخار اللطيف الخ) هذا البخار عند اطباء يسمى بالروح وسبب تكونه من ألطف أجزاء  
الاغذية ان القلب له مجاذبة يجذب اليه لطيف الدم فيخبره بحرارته المفرطة وذلك البخار يتعلق بالدماغ  
أو لا بدليل أنه لو سد الاعصاب يبطل قوى الحس والحركة بعماراء موضع السد ولا يبطل مما يلي جهة  
الدماغ فاذا تعلق به بقيته قوة مسرى بها الروح القلبي الى جميع البدن ويقيد الروح الحامل لتلك القوة في  
كل عضو قوة بما يعم نفعه (قوله يكون صغيرة الخ) رد عليه بانه اذا كان صغيرة لم تتحج المنعقدة الى  
الكفارة لانها تنزل بالصلاة والحس والجمعة وصوم رمضان كاسيأتى (قوله فلا تمسوها العبادة) لما أن  
المحذور المحض كترك الواجب عمدا لا يصلح سببا للعبادة الجائزة قلنا السجود السهوا والثابت بالحديث  
لا يجب بالعمد خلافا للشافعي (قوله لقوله عليه السلام الصلوات الخمس الخ) قيل هذه الثلاثة  
كفارات اما باعتبار التوزيع واما باعتبار كون الكل كفارة للكل ويظهر ثمرته انه اذا فات واحد منها  
بعذر يكون ما بقى كفارة لها وانما قلنا بعذر لانه اذا فات قصد لم يكن محتسبا من الكبائر (قوله فلا يجوز  
تخصيصه بخبر الواحد) وأيضا هذا قول جمهور المخالفين ونحن لا نقول به كالشرك بالله فيه بحث لان

عام وأما أنت يا نيس فأعده على امره هذا فان اعترفت فأرجه فاعترفت فارجها قال (والدائر بين الخطر  
والاباحه يكون صغيرة الخ) أقول رد عليه انه اذا كان صغيرة لم تتحج المنعقدة الى الكفارة لانها تنزل  
بالصلوات الخمس والجمعة وصوم رمضان وسبب أي قال (خص منه البعض كالشرك بالله بدليل قطعي هو  
الشرك والاجماع) أقول أراد بالكتاب قوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به وهو ههنا بحث أما رافلان  
الشرك انما يخص اذا تم تناول الحسنات للايمان وأما نائفا فلان المحض الاول يجب أن يكون موصولا  
ليصح تخصيصه بخبر الواحد والقياس كاسبق حتى لو كان المحض الاول متراخيا لا يعد في اليعرف محصبا

هذا لكلام يدل على أن حقيقة غير مرادة فيكون المراد منه - كماه مجاز أو ذلك بالاتفاق ولكن الحكم نوعان أحدهما هو الثواب  
أو الأثم ودنوي هو الصحة أو الفساد فحمله الشافعية على الدنوي لانه الأصل الظاهر في الفهم المتبادر في متعلق الجور والواقع خبرا

فإن قيل ينبغي أن تجب فيما إذا قتل مستأماً من أمة فإن الشبهة قائمة (هذا الشكل على قوله فيه شبهة الخطأ فإن قتل المستأمن فيه شبهة الخطأ بسبب المحل فإن المستأمن كافر حر في ظنه مما يباح قتله كما إذا قتل مسلماً ظنه صيداً أحرى بيا وإذا كان فيه شبهة الخطأ ينبغي أن تجب فيه الكفارة كافي القتل بالمثل

الكتاب والاجتماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فإن قيل فينبغي أن لا تجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر في شهر رمضان قلنا انما وجبت بالافطار والحجاية على الصوم وفيه جهة الاباحة من حيث انه تناول شئ يقضى به الشهوة (قوله فان قيل) حاصل السؤال الاول ان القتل بالمثل حرام محض فكيف وجبت به الكفارة عند أبي حنيفة رحمه الله وحاصل جوابه ان فيه شبهة الخطأ من جهة أن المقتل ليس آلة للقتل خلقه بل للتأديب وفي التأديب جهة من الاباحة والشبهة تكفي لاثبات العبادات كما تكفي لدرء العقوبات وحاصل السؤال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثل وقيل المستأمن بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما المكان الشبهة وحاصل الجواب أن الشبهة انما تؤثر في اثبات الشئ أو إسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشئ والقصاص مقابل للفعل من جهة والمحل من جهة فيسقط بالشبهة في الفعل كافي القتل بالمثل لان الشبهة في الآلة الموضوع لتتميم القدرة الناقصة فتدخل في فعل العبد وتصير الشبهة فيها شبهة بالفعل وبالشبهة في المحل كافي قتل المستأمن فان دمها لا يعادل دم المسلم في العصمة لانه حر فيمكن من الرجوع الى دار الحرب فكانه فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لان الزواج آجزية الافعال فتثبت بالشبهة في الفعل كافي القتل بالمثل لافي المحل كافي قتل المستأمن (قوله والثابت بدلالة النص) اعلم أن الثابت بالعبارة والاشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية أيضا عند الاكثر لانه عند التعارض تقدم العبارة على الاشارة

فانه مقابل للمحل من وجه لقوله تعالى ان النفس بالنفس واما الفعل فعهد خالص والكفارة جزاء الفعل وفي المقتل الشبهة في الفعل فلو وجبت الكفارة وأسقطت القصاص فانه جزاء الفعل أيضا من وجه) يعني شبهة الخطأ في قتل المستأمن انما هي في محل الفعل لافي الفعل فان قتل المستأمن من حيث الفعل عمد محض فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجزى القصاص بقتل المستأمن ولم تعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة فلم تجب الكفارة في قتل المستأمن أما القتل بالمثل فان شبهة الخطأ فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة حتى وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت فيما هو جزاء الفعل من وجه وهو القصاص حتى لم يجز القصاص فيه وينبغي أن يعلم أن الشبهة مما ثبتت الكفارة وتسقط القصاص وانما قلنا ان القصاص من وجه جزاء المحل ومن وجه آخر جزاء الفعل أما الاول فلقوله تعالى أن النفس بالنفس وكونه حقا لا وليا المقبول يدل على هذا وأما الثاني فلانه شرع ليكون زاجرا عن هدم بيتان الرب وزواج كالحرد والكفارات انما هي آجزية الافعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزاء الفعل (والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة

الشرك انما يخص اذا لم يتناول الحسيات الايمان وكون سبب نزول الآية خاصا لا يفيد لان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب (قوله فيجوز تخصيصه بخبر الواحد) والقياس كما سبق وظاهر ان الاثنين ليسا بمتعارفين وأجيب بما سبق من ان التاريخ اذا جهل حل على المقارنة (قوله قلنا انما وجبت بالافطار الخ) ولذا لا تجب الكفارة بهما ناسيا على أن معنى المقوية راجح في كفارة الفطر بخلاف ايجامها كما يترجح فيه معنى الحظر كذا في فصول البدائع (قوله وفيه جهة الاباحة من حيث الخ) هذا أولى مما قيل في جهة الاباحة لتصرف في مملوكه لان الكفارة تجب ولو بالتصرف في غير مملوكه لكن الفرق بين الزنا وشرب الخمر في شهر رمضان وبين عين الغموس في تحقق جهة الاباحة في الاولين دون الثاني محل تأمل وأيضا ظاهره يشعر بان لا يكون شرب الخمر والزنا من الكبائر لما امر الآن من ان الدائر بين الاباحة والحظر من الصغائر اللهم الا أن يقال جهة الاباحة ليس باعتبار خصوصهما بل من حيث انهما يفتقر بهما وكونهما من الكبائر باعتبار خصوصهما (قوله والشبهة تكفي لاثبات العبادات) هذا على رواية الطحاوي والخصاص ورواية المنسوط على ما صرح به في البرزوي وأما على الرواية الاخرى عن أبي حنيفة فلا تجب الكفارة قال أو الفضل الكرماني في الايضاح ووجدت في كتب أصحابنا أن لا كفارة في شبه العمدة على قول أبي حنيفة فان الاثم فيه كامل بمتناه ونهايه يمنع مشروع الكفارة لان ذلك من باب التحفيف (قوله عند الاكثر) وقيل العبارة قطعية البتة والاشارة على

بل ناسخا وظاهرا ان الاثمين غير متقارنين وان الاجماع مترشح عن الآية المذكورة لانه لا يكون الا بعد الرسول عليه الصلاة والسلام ويمكن أن يجاب عن الثاني بما سبق أن التاريخ ان جهل حل على المقارنة

يعلم أن الشبهة مما ثبتت الكفارة وتسقط القصاص وانما قلنا ان القصاص من وجه جزاء المحل ومن وجه آخر جزاء الفعل أما الاول فلقوله تعالى أن النفس بالنفس وكونه حقا لا وليا المقبول يدل على هذا وأما الثاني فلانه شرع ليكون زاجرا عن هدم بيتان الرب وزواج كالحرد والكفارات انما هي آجزية الافعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزاء الفعل (والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة

مكان



لما كان القصد بالسوق كقوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث سيبق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً وهو معارض بما روى انه عليه السلام قال أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام وهو عبارة فرجح فان قيل لامعارضه لان المراد بالشرط المعض لا النصف على السواء ولو سلم فأكثر أعمار الامه ستون يوماً أيام الصباور بهما أيام الحيض في الأغلب فاستوى النصفان في الصوم والصلاة وتركهما واجب بان الشرط حقيقة في النصف وأكثر أعمار الامه ما بين الستين الى سبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلاة مدة الصبا مشترك بين الرجال والنساء لا تصلح سيدا نقصان دينهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والاشارة في كونه قطعياً مستنداً الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة. ولهذا سميت دلالة النص فيقدم على خبر الواحد والقياس وأما في قبول التخصيص فلا مماثلة لان الثابت بالدلالة لا يقبله وكذا الثابت بالاشارة عند البعض والأصح أنه يقبله صرح بذلك الامام السرخسي (قوله الاعتدالتعارض) فان الثابت بالعبارة أو الاشارة مقسوم على الثابت بالدلالة لان فيهما النظم والمعنى المغوى وفي الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم سماعاً من المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في

سبيل الجواز وقيل الحق انهما قد يكونان قطعيتين ومتعاضتين والشارح مال اليه فيما سبق حيث قال والحق أن كلاهما قد يفيد القطع وهو الاصل وقديف يد الظن (قوله كقوله عليه السلام في النساء) تمام الحديث فقيل ما نقصان دينهن فقال عليه السلام بقعدا احداهن في قصر يدها شطر عمرها لا نصوم ولا تصلي وهذا الحديث مشهور ذكره كبار العلماء واستدل به الشافعي على أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً لكن النووي قال في شرح المهذب لا أصل له والله أعلم (قوله ور بهما أيام الحيض في الأغلب) فيه بحث لان ربع الذي هو أيام الحيض لا يكون خمسة عشر سنة حتى يكون ربع أيام الصبا نصف الستين وذلك لان أيام الحيض انما ثبت حينئذ من خمسة وأربعين سنة وهو ظاهر فعلي هذا ما ذهبنا اليه من أن أكثر أيام الحيض عشرة أو فوق بالحديث لان الثلث بعد أيام الصبا اذا ضم الى ما قبله يكون المجموع نصف العمر (قوله أجيب بان الشرط حقيقة في النصف) فيه بحث وهو انه على تقدير تسليم كونه حقيقة في النصف انما ثبت التعارض بين الحديثين اذا حمل الشرط على حقيقة وهو هذا الحمل يستدعي اعتبار المجاز في انهن ناقصات عقل ودين باعتبار اطلاق الكل وارادة البعض اذ جميع النساء لسن ذوات حيض خمسة عشر يوماً بالاتفاق وليس أحد المجازين أولى من الآخر من حيث هما بل لو حمل الشرط على النصف يلزم المجاز في الموضوعين أحدهما في انهن ناقصات عقل ودين والثاني في بقعدا احداهن شطر عمرها لا تصلي ولا نصوم فحمل الشرط على البعض المطلق أولى فلامعارضه حينئذ (قوله لان الثابت بالدلالة لا يقبله) لان معنى النص اذا ثبت علمه لم يحتمل أن يكون غير علة وفي التخصيص ذلك (قوله وكذا الثابت بالاشارة عند البعض) أي لا يحتمل التخصيص لان معنى العموم فيما سبق الكلام لاجله وأما ما يقع الاشارة اليه من غير سوق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص فقل هذا لا يكون فيه معنى العموم حتى يكون محتملاً للتخصيص (قوله والأصح أنه يقبله) لان الثابت بالاشارة النص كالثابت بعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فكذلك الثابت بعبارة النص يحتمل الخصوص فكذلك الثابت بالاشارة كذا في الكشف (قوله مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد الخ) فيه بحث لان كون كفارة القتل الخطا كفارة القتل العمد مما ينكره أهل اللغة اذ كفارة الادنى لا يلزم أن

لا صلاة لجار المسجد وجهه الخنفسة على الاحروي لدليلين أشار الى أحدهما المصنف الاول ما ثبت في محله أن الثواب مراد بالاتفاق وأن المشترك لا عموم له على ما حقق في محله وان لم يسله الشافعي فلا ينال بانكار الخصم لا مرثب بدليل يوجب على أن المجاز لا عموم له عنده فهذا سبيل الحكمة وذا مجادلة بالتي هي أحسن والثاني أنه لو حمل على الثواب لكان الاعمال باقية على عمومها اذ لا ثواب لعامل بدون النية ولو حمل على العمدة يجب تخصيصها بالاعمال التي يقصد بها الثواب وهي العبادات اذ لا خفاء في أنه لا خلاف لاحد في صحة البيع والشراء والاجارة والتكاح وأمثالها بدون النية واعتراض عليه من وجوه الاول أننا نسلم أن الحكم مشترك بين النوعين لفظاً كالعين بين معانيه بل هو موضوع لانراشي ولازمه فيكون مشتركاً معنى كالحبوان بالنسبة الى الانسان والفرس وغيرهما والثاني أن القول بعدم عموم المجاز

(٣ - تلويح في)

لم يثبت من الشافعي ولو ثبت فله أن يقول انما تقدر فيكون مجازاً الخلق لا مجازاً مسلاً حتى يثاني العموم والثالث أننا نسلم أن الثواب مراد بالاتفاق وعندهم يتوهم اتفاقاً لا يقتضي ذلك لان موافقة الحكم للدليل لا يقتضي

وهو فوق القياس لان المعنى في القياس مدرك رأيا بالغة بخلاف الدلالة فيثبت بها ما يندري بالشبهات ولا يثبت ذبا بالقياس (أى ما يندري بالشبهات كالحدود  
والقصاص قال عليه السلام ادروا الحدود بالشبهات واعلم أن في بعض المسائل ١٨

الخطا فيعارضه قوله تعالى ومن قس لم يؤمننا متعمدا جزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون  
إشارة إلى نفي الكفارة فبرجت على دلالة النص فان قيل المراد جزاء الاخرة والالكان فيسه إشارة إلى  
نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف إلى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه  
ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه (قوله وهو) أى الثابت بدلالة النص فوق الثابت  
بالقياس لان المعنى الذي يفهم أن الحكم في المنطوق لاجه يدرك في القياس بالرأى والاجتهاد وفي دلالة  
النص باللغة الموضوعه لا فائدة المعاني فيصير بمنزلة الثابت بالنظم وفي التعليل إشارة إلى أنه لا يقدم على  
القياس المنصوص العلة وإلى أن دلالة النص مغايرة للقياس الشرعي وقد يستدل على ذلك بوجوه  
الاول أن الاصل في القياس الشرعي لا يكون جزأ من الفرع اجماطاً وهما قديكون كالقول لعبد لا تعط  
زيد اذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه فان قيل المنصوص عليه هو الذرة  
بقدم الوحدة والافراد وهي غير داخلة فيما فوقها بصفة الاجتماع قلنا لو سلم فقله متمنع في القياس  
بالاجماع الثاني أن دلالة النص ثابتة قبل شرح القياس فان كل أحد يفهم من لا نقل له أى لا تضربه ولا  
تشتهه سواء علم شرعية القياس أو لا وسواء أشرع القياس أو لا والثالث أن النافين للقياس قائلون  
بذلك وقيل هو قياس لما فيه من الحاق فرع باصله بعلته جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأنيف  
فالحق به الضرب والشم بجامع الاذى لانه قياس على قطعي وهذا النزاع لفظي (قوله فيثبت) فمربع  
على كون المعنى في الدلالة المدركه كاللغة فان حكمها حينئذ يستدل إلى النظم ويتقن عنه الشبهة المانعة  
عن ثبوت الحد والقصاص وهي اختلال المعنى الذي يتعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة في طريق الثبوت  
للاجماع على انها تثبت بخبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدلالة نص ورد في ما عر للقطع بانه انما رجم  
للزنا في حالة الاحصان (قوله ولا يثبت ذبا) أى ما يندري بالشبهات بالقياس الذي معناه مدرك بالرأى  
دون اللغة لما فيه من الشبهة الدائرة للحدود بخلاف ما اذا كانت العلة منصوصه فانه حينئذ بمنزلة النص  
(قوله واعلم أن في بعض المسائل) يعنى انه تابع القوم في اراد الامثلة المذكورة لدلالة النص وفي بعضها  
تظركو جوب الحد بالواطئة والقصاص بالمتعل بالمثل لان المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بل رأياً فهو  
من قبيل القياس الا أن القياس لما يمكن مشتبا للحدود والقصاص ادعوا فيه دلالة النص (قوله وأما  
المقتضى) بالكسر على لفظ اسم الفاعل فقوا عتق عبدك عنى بالف ومقتضاه هو البيع لان اعتناق  
الرجل عبده هو كالة الغير ونيا بته يتوقف على جعله ملكاً له وسبب الملك ههنا هو البيع بقريته قوله عنى  
بالف فيكون البيع لازماً متعمداً للمعنى الكلام والاقضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع وكان

المذكورة في المتن كلاماً  
في أنها ثابتة بدلالة النص  
أم بالقياس فعليك  
بالتأمل فيها (وأما المقتضى  
فقوا عتق عبدك عنى  
بالف يقتضى البيع  
ضرورة صحة العتق)  
ارادته منه وثبوته به يلزم  
عموم المشترك بمعنى ارادة  
معنيه مثلاً قولنا العين  
جسم ليس من عموم  
المشترك في شئ وان كان  
الحكم ثابتاً لهما عينه  
والرابع أن عدم بقاء  
الاعمال على عمومها  
مشترك الازام اذ لا بد  
عندكم من تخصيصها  
بالاعمال التي هي محل  
الثواب والخامس أنه لو  
ختم على الثواب لم يدل  
الحديث على عدم صحة  
العبادات بدون النية  
ولاجه لكم تتسكون بها  
على وجوب النية في  
الصلاة والزكاة والصوم  
وغيرها غير هذا الحديث  
والكل ليس بشئ أما  
الاول فلان الاشتراك  
المعنوي انما يصح اذا كان  
هناك قدر مشترك ذاتي  
أو عرضي بين النوعين  
صالح أن يكون مراداً  
بالحكم ولا شك أن الصحة  
والفساد ليسا مما يترتب  
على العسل وان كان

تكون كفارة لا اعلى فهي غير ثابتة بدلالة النص وانما هي بطريق الاجتهاد فليستأمل (قوله جعل كل  
جزائه جهنم) بناء على أن اضافة المصدر تقيدها بالحصص كما في ضربى زيد في الدار (قوله فان حكمها يستدل إلى  
النظم الخ) فيه بحث اذ قد ذكر الاثن وجه ترجيح العبارة والاشارة على الدلالة عند التعارض أن فيهما  
النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فهذا احتمالاً ظاهراً فليستأمل (قوله لاجماع على أنها تثبت  
بخبر الواحد) منع الاجماع فان الكرخى وأبو يوسف في رواية الامامى على أنها لا تثبت بخبر الواحد  
لشبهة اللهم الا أن يقال المراد اجماع من سواهما وههنا بحث وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ادروا  
الحدود بالشبهات فلا بد أن يبين الفرق بين الشبهتين حتى جعل الاولى دراية للحد دون الثانية (قوله  
بخلاف ما اذا كانت العلة منصوصه فانه حينئذ بمنزلة النص) فيه بحث لانه صرح في ثمان من فصول الركن

مقارناله واطلاق الحكم عليها انما هو على اصطلاح وعلى الثواب والاثم اصطلاح آخر  
فاذا أريد النوعان منه بالعمل فاعلم انما هو على أنه صفة قائمه به عارضة له والاشارة على أنه أثر مرتب عليه مسبب عنه ثابتة

الانسيب

فصار كأنه قال بع عبدك عنى بالف وكن وكيلي في الاعناق (فيثبت البيع بقصد الضرورة ولا يكون كالمفوض حتى لا يثبت شرطه) أي لا يجب أن يثبت جميع شروطه بل يثبت من الأركان والشروط ما لا يحتمل

السقوط في الجملة لا يثبت (فقال أبو يوسف) رحمه الله تعالى هذا تفريع لما مر أنه لا يثبت شرطه (لو قال اعتق عبدك عنى بغير شيء أنه يصح عن الأمر ونسقى الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغنى البيع عنه عن القبول وهو ركن قلنا يسقط ما يحتمل السقوط والقبول مما يحتمله) أي القبول باللسان في البيع مما يحتمل السقوط (كما في التعاطي لا القبض) أي في الهبة

الأنسب مما سبق أن يقول وأما الاقتضاء فكافي هذا المثال والمراد بالزوم ههنا ما هو أعم من الشرعي والعقلي البين وغير البين ويقرب من ذلك ما قيل إن الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه أو يحكمه الشرعية أو العقلية وقد يقيد بالشرعية استرازا عن المحذوف مثل واسئل القرية ولهذا قيل المقتضى زيادة ثبت شرط الصحة المنصوص عليه شرعا فقله شرط حال من المستكن في ثبت وهذا الاعتبار جائز كبير مع كونه مائدا إلى الزيادة والشرط يتقدم على المشروط لا محالة ففهم منه أن المقتضى لازم متقدم وقد صرح بذلك الإمام السرخسي رحمه الله تعالى حيث قال المقتضى زيادة على المنصوص بشرط تقديمه ليصير المنصوص مقيدا أو موجبا للحكم (قوله فصار كأنه قال بع عبدك عنى بالف وكن وكيلي في الاعناق) قيل هذا التقدير ليس بمتعمد لأنه يحتاج إلى القبول ورد بالمنع وإنما يحتاج إليه إذا كان المفوض هو هذا المقدر وكأنه إنما اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الإمام البرغري من أن الأمر كأنه قال اشترية منك فاعتقه عنى بالف والمأمور حين قال أعتقه فكانه قال بعته منك فاعتقه عنك فإنه يشتمل على الإيجاب والقبول نعم هذا التقدير أحسن من جهة أنه جعل عنى متعلقا باعتقه على معنى اعتقه فأبغى ووكيلا لاصلة للبيع على ما توهمه المصنف إذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق أن عنى حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كأنه قال أعتقه عنى مبيعاً عنى بالف (قوله فيثبت البيع بقدر الضرورة) أي مع أركانه وشرايطه الضرورية التي لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الأمر أهلية الاعتاق حتى لو كان صبياً فلا إذن له الولي في التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام (قوله لا القبض) أي لا يحتمل القبض في الهبة السقوط بحال إذ لا تقبله جديهة فوجب الملك

الثاني ان الشبهة في القياس في أمور ستة حكم الأصل وتعلبه في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل وجواز ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الأصل ونفيه في الفرع ومن البين أن التنصيص على العلة لا يرفع الثلاثة الأخيرة فكيف يثبت باقيا من المنصوص العلة لا تندري بالشبهات كادل عليه سياق كلامه فتمام (قوله وإم هذا الاعتبار جائز كبيره) لأن الحال في المعنى وصف وخبر والضمير المتوسط بين المبتدأ والخبر والموصوف والصفة المختلفين كبراً أو تانياً يجوز فيه الوجهان ولأنه لا يوجب سبب التذكير تأويل المصدر أعمى الزيادة بان مع الفعل ويجعل شرطاً نصبا على أنه مفعول له أي ثبتت تلك الزيادة لاجل أن يكون شرطاً لصحة المنصوص عليه شرطاً وتذكر كبر تقديمه في عبارة شمس الأئمة ليس إلا بهذا التأويل (قوله فيثبت البيع بقدر الضرورة) هذا في كلام المصنف مؤخر عن قوله فصار كأنه (الخ) فكان تقديمه ههنا وقع سهواً من النامح (قوله فلا يشترط القبول) قيل هذا يدل على أن القبول شرط في أصل البيع وليس كذلك بل هو ركن له وأيضا إذا ثبت البيع المقتضى ثبت لازمه تقديراً وهو القبول والألزام الخلف لأن انتفاء اللزوم يستلزم انتفاء المرزوم وقد فرضنا وجوده أوجب عن الأول بان المراد بالشرط ما يتوقف عليه الشيء سواء كان شرطاً اصطلاحياً أو ركناً وذكر الخالص وإرادة العام مجازاً شائع وعن الثاني يمنع أن القبول من لوازم البيع فإنه جائز الانتفاك كافي ببيع التعاطي (قوله على ما توهمه المصنف) قيل الحروف الجارة يستعمل بعضها في موضع البعض وليس هذا المقدر مما يقال فيه لمثل المصنف توهمه فإنه شائع مانع على أن من لا يتدأ الغاية ولا معنى له في البيع إلا بضم ما يليق به من الرضا أو طلب الثمن أو غير ذلك (قوله مبيعاً عنى بالف) قيل الأنسب أن يكون معناه بأعقابها

فيكون عموم المشترك بمعنى إرادته عنيه وهو باطل ولا يمكن أن يراد من الحكم المسلب أو المقارن أو نحوهما قطعاً ولا يصح أن يقول به أحد أصلاً والألزام عليه اشتراط النية في الأركان والشرايط وهو منتف بالاجماع وأما الثاني فالكلام على التحقيق أن المشترك لا عموم له أصلاً سواء سلمه الشافعي أو لا وما يدل على نفي عموم الحجاز المرسل لو تم لدل على نفي عموم الحجاز بالحدوث وأما الثالث فلأنه لا يتصور نزاع من الشافعي في كون الثواب هو أدام الحديث وإن

نازع في ذلك منازعاً فالحديث يحكم بطلان هذا النزاع فإن تمام الحديث على ما في الصحيحين وغيرهما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى فمن كان هجرتي إلى الله ورسوله فهجرتي إلى الله ورسوله ومن كان هجرتي إلى دنيا يصيبها أو إلى أهلي فليس بي هجرة إلى الله ورسوله

(ولا عموم للمقتضى) أى ان كان المعنى المقتضى معنى تحته افراد لا يجب أن يثبت جميع أفرادها (لأنه ثابت ضرورة فيسقط مقدم بقدرها) والله لا يأكل لان طعاما ثابت اقتضاءه وأيضا لا تخصيص الافرادي للفظ فان قيل

ولما لم يتم لم يقبل التخصيص في قوله

يقدر أكل وهو مصدر ثابت لغة) ودلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لانها دلالة تضمنية فالثابت لغة على قسمين حقيقي منطوق كالمصدر ويجازى محذوف نحو وسائل القرية (فيصير كقوله لا تأكل أكل) ونية التخصيص في لا تأكل أكلا صحيحة بالاتفاق (فلنا المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد بخلاف قوله لا تأكل أكلا فان أكلا تذكروا في موضع النفي وهي عامة فيجوز تخصيصها بالنسبة فان قيل اذا لم يكن لا تأكل قائما بنفسه لانها ليست بكل أكل قلنا قائما بحث لأنه مندرج تحت ماهية الأكل) فان قوله لا تأكل معناه لا يوجد منه ماهية الأكل وعدم وجود ماهية الأكل موقوف على أن لا يوجد منه فرد من افراد الأكل أصلا

بدون القبض في الصورة المذكورة يقع العتق عن المأمور دون الآخر وانما قيد بالقبض في الهبة لان القبض في البيع القاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الآخر فيما اذا قال اعتقه عنى بالف دينار ورطل من الخمر لان القبض ليس بشرط أصلي في البيع القاسد بدليل ان الصحيح يعمل بدونه والقاسد ملحق به لا أصل بنفسه فيحتمل السقوط نظر الى أصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط أصلي لا تعمل هي الا به ولان القاسد لضعفه يحتاج الى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوى بشوته في ضمن العتق (قوله ولا عموم للمقتضى) على لفظ اسم المفعول أى اللزوم المتقدم الذى اقتضاه الكلام تصحاله اذا كان تحته افراد لا يجب اثبات جميعها لان الضرورة ترتفع بانبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلية بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم من عوارض اللفظ المقتضى معنى لا لفظ وقد ينسب القول بعموم المقتضى الى الشافعي رحمه الله تعالى وتحقق ذلك ان المقتضى على لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه أو صحته عقلا أو شرطا ولغة على تقدير وهو المقتضى اسم مفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده أيضا بمعنى أنه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدهما كان بمنزلة المحمل ثم اذا عين بدليل فهو كالمذكور لان الملقوظ والمقدر سوا في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعل على هذا يكون العموم من صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه ويتبين الخلاف فيما اذا قال والله لا تأكل أو ان أكلت فعبدي حرف عند الشافعي رضى الله عنه يجوز نية طعام دون طعام تخصيصا للعام أعنى التذكرة الواقعة في سياق النفي أو الشرط لان المعنى لا تأكل طعاما وعند أبي حنيفة لا يجوز لأنه ليس بعام فلا يقبل التخصيص ولا خلاف في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عند أبي حنيفة أو كدلالته لا ينقض أصلا لكنه مبني على وجود المحلوف عليه في كل صورة لا على عموم المقتضى وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى ظاهر على تفسير المصنف وأما على تفسير من اعتبر التوقف عليه شرعا فوجهه ان العهدة الشرعية موقوفة على العهدة العقلية وهي على المقتضى فيكون صحة الخلف على الأكل شرطا موقوفة على اعتبار المأكل (قوله فان قيل) تقر بالسؤال سلنا أنه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على أن المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز أن ينوي أكلا دون أكل على أن يكون العموم في الاكالات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه تذكرة في سياق التي بمنزلة ما اذا صرح به نحو لا تأكل أكلا فانه يصح نية أكل دون أكل وتقر بالجواب أن المصدر الثابت لغة أى في ضمن الفعل وهو الذى يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ لا دلالة في الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنته الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا تأكل أكلا فانه عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر ههنا التأكيد والتأكيده تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو أيضا لا يدل على الماهية ولهذا

يقدر أكل وهو مصدر ثابت لغة) ودلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لانها دلالة تضمنية فالثابت لغة على قسمين حقيقي منطوق كالمصدر ويجازى محذوف نحو وسائل القرية (فيصير كقوله لا تأكل أكل) ونية التخصيص في لا تأكل أكلا صحيحة بالاتفاق (فلنا المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد بخلاف قوله لا تأكل أكلا فان أكلا تذكروا في موضع النفي وهي عامة فيجوز تخصيصها بالنسبة فان قيل اذا لم يكن لا تأكل قائما بنفسه لانها ليست بكل أكل قلنا قائما بحث لأنه مندرج تحت ماهية الأكل) فان قوله لا تأكل معناه لا يوجد منه ماهية الأكل وعدم وجود ماهية الأكل موقوف على أن لا يوجد منه فرد من افراد الأكل أصلا

منى بانفائه لم يهد أن يقدر المضمن في مثله الا على صيغة اسم الفاعل (قوله حتى يقع العتق على الآخر) خلافا للشيخ أبي الحسن الكرخي (قوله فعند الشافعي رحمه الله) قال الفاضل الشريف فالخاص ان يذوق المفعول على نوعين أحدهما أن يكون منويا مقذرا والثاني أن يكون منبيا غير مقدر وكلاهما شائع في توضيح الكلام فجواز التخصيص عند الشافعي مبني على النوع الاول وعدم جوازه عند أبي حنيفة مبني على النوع الثاني (قوله وفيه نظر لان المصدر ههنا التأكيد) قال في

ولا حفاء في أن الثواب يدور مع صدق العزيمة وخلوص النية وجودا وعندما وأما الرابع فلا يخفى انه سفسطة ظاهر الفساد لان الاستفادة من قولنا ثواب الاعمال بالنسبة انه لا يحصل الا بما هو في مظهره من الطاعات والقربات ولا دلالة لفظ على أن كل عمل مقارن بالنسبة يثبت حتى يلزم تخصيص الاعمال بالنسبة هي محل الثواب مع امكان المناقشة على تقدير دلالاته

قال (وفيه نظر لان المصدر ههنا التأكيد) أقول جوابه انما سلنا أن المصدر موضوع للجنس لكنه صرحوا

قوله لا على هذا المعنى بطريق الاقتضاء (اللان اللفظ يدل على جميع الافراد) أي بطريق المنطوق (فان قيل ان قال لا أساساً فن لا أو نوى  
في بيت واحد يصح بينه والبيت ثابت اقتضاء قلنا انما يصح نيته لان المساكنة

داروا واحدة وكاملة وهي  
هذه) أي المساكنة  
الكاملة هي التي يسكنان  
في بيت واحد فنية البيت  
الواحد لا تكون من  
باب عموم المقضى بل  
من باب نية أحد حتى  
اللفظ المشترك أو نية  
أحد نوى الجنس وسبأني  
تمامه في هذا الفصل

على ذلك وأما الخامن  
فلان المقصود ومن  
العبادات المقصودة  
الثواب لا غير فاذا اتقى  
انتفى الصحة بخلاف  
الوضوء فان المقصود منه  
كونه مقفلاً للصلاة فلا  
ينتفي الصحة بانتهاء الثواب  
وقيل عليه انتفاء الثواب  
انما هو بوجوب انتفاء الصحة  
اذا كانت عبارة عن  
رتب الغرض وهو الثواب  
وأما اذا كانت عبارة عن  
الاجزاء ورفع وجوب  
القضاء أو كان الغرض  
هو الامتنان أو موافقة  
الشرع فلا قلت المقصود  
من شرعية العبادات  
انما هو الثواب فهو لازم  
بحكم الشرع وانتهاء  
اللازم يستلزم انتفاء  
اللزوم لا بالحالة ولا بمعنى  
لايجب انتفاء الثواب  
انتفاء الصحة التي هي  
الثواب وليست الصحة

صريحاً وبانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع أو للمرة وأيضاً ذكر في الجامع أنه لو قال ان خرجت  
بعبدى حر نوى السفر خاصة صدق ديانه ووجه بان ذكر الفعل ذكر المصدر وهو نكرة في موضع النفي  
فيم قبل التخصيص (قوله فالدلالة) أي دلالة لا آكل على أنه لا يوجد منه فرد من افراد الاكل  
بطريق الاقتضاء لانه ثبت ضرورة تجميع نفي ماهية الاكل اذ لو وجد فرد من الافراد ثبتت الماهية في ضمنه  
وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية أيضاً ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق بل  
باعتبار أن نفي فرد منهم يقتضي نفي جميع الافراد ضرورة (قوله فان قيل) تفسر بالسؤال أن دلالة  
المساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت نية بيت واحد وهذا تخصيص يقتضي ساقية العموم فلامقتضى  
عموم وتقرير الجواب اننا نسلم أنه تخصيص بل ارادة لاحد مفهومى المشترك أو أحد مفهومى نوى  
الجنس بقريته كونه الكامل المفهوم من الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهي المكث  
في المكان على سبيل الاستقرار والدوام فهي فعل يقوم بما بان يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه  
وذلك في البيت يكون بصفة الكمال وفي الدار انما يكون الانصال في تواجب السكنى من اراقة الماء وغسل

فصول البدائع تحقيق مذهبنا أن لا آكل أو ان آكلت لنفي نفس الحقيقة فلا يحتمل اثبات بعض  
افرادها للمنافاة الظاهرة فلونوى ما كولا دون ما كولا فقد نوى ما لا يحتمله لفظه بخلاف لا آكل  
أكل أو شيئاً اذ قد يقصد به عدم التعيين لما هو معين عند المسككهم فاذا قسر ببيان نيته فقد عدى أحد  
محتملاته فلا يرد أن التأكيد تقوية مدلول الاول بلا زيادة فلا تفاوت وأنت خبير بان مناسط نظر  
الشارح نهر يحتمل بان المصدر في لا آكل أكلت كما قد يفتقر بان لا يكون فرق بينه وبين المصدر  
الثابت لغة في ضمن الفعل وقد يقال في الجواب المصدر وان كان موضوعاً للجنس لكنه يحتمل غيره حتى  
انه ينصرف عنه اليه بالدليل كالاستثناء في قوله تعالى ان تظن الاظنا ونحوه فذكر المصدر ههنا دليل  
على العموم والحاصل أن المصدر المذكور صريحاً في سياق النفي بقصد العموم قطعاً واذا كان تأكيدياً  
للمصدر الضمني جل أيضاً على العموم ولا يلزم منه صحة حمل الضمى على العموم ابتداءً بالقرينة  
(قوله وأيضاً ذكر في الجامع الخ) لا يخفى أن المذكور في الجامع بخلاف الروايات المشهورة ولذا جله  
العض على ما اذا قال ان خرجت خروجه في غاية البعد لانه لم يقع فيه لفظ خروجاً ولانه لا يصح على  
هذا قوله صدق ديانه بل يجب أن يقال صدق ديانه وقضاء والاقراب في توجبه ما في الجامع ما ذكر بعض  
الفضلاء من أن مبنى الايمان على العرف فاذا قيل خرجت من البلد بفهم في العرف السفر وليس مبناه  
ما نقله الشارح من التوجيه حتى بخلاف المشهور وقد يوجه أيضاً بان نية السفر أحد نوى الجنس وهو  
الخروج بقريته كونه الكامل المفهوم من الاطلاق كافي المساكنة وهو قريب مما ذكرنا (قوله وفيه  
نظر لان عموم النكرة الخ) قد يجاب عنه بانه قد صرح فيما سبق بان في النكرة المنفية وضخاً بالنوع

يحتمل غيره حتى انه يصرف عنه اليه بالدليل كالاستثناء ونحوه كافي قوله تعالى ان تظن الاظنا فلو لم  
يحتمل العموم لما صح الاستثناء وهذا هو المحمل لما ذكر في الجامع فانه كان محتملاً صدق من نواه ديانه ولما  
كان خلاف الظاهر لم يصدق قضاء فذكر المصدر ههنا دليل على العموم كالاستثناء ثمه والحاصل أن  
المصدر المذكور صريحاً في سياق النفي بقصد العموم قطعاً فاذا كان تأكيدياً المصدر تضمنى جل أيضاً على  
العموم ولا يلزم منه صحة حمل الضمى على العموم ابتداءً بالقرينة قضاءً وديانه تقدر وهذا هو التحقيق  
لمذهبنا لا ما قال في فصول البدائع ان لا آكل وان آكلت لنفي نفس الحقيقة فلا يحتمل اثبات بعض

عبارة عن الاجزاء ورفع وجوب القضاء الذي هو أمر مرتب عليها ولازم متأخر عنها بل هي عبارة عن وقوع العمل على وفق الشرع ونهج  
الصواب على ما لا يخفى لاولى الالباب وقال بعض المحققين في معنى الحديث أي صحتها واعتبارها شرعاً بالنيات والمصادر العبادات لا ي

وقد عرفت هنا عبارة المتن بالمقدم والتأخير هكذا ( فتدوى التكامل ولذلك قلنا في أنت طالق وطلقتك وتوى الثلاث ان ينسب باطله لان المصدر الذي ثبت من المتكلم

الثلاث لان معناه افعلي  
فعل الطلاق فثبوت  
المصدر في المسئلة تقبل  
بطريق اللغة فيكون  
كالمقسط كسائر اسماء  
الاختصاص على ما يأتي

الثوب ونحوهما الا في أصل السكنى هذا ولكن قد اشتهرت المساكنة عرفا في المساكنة في دار واحدة سواء كانت في بيت واحد منها أو لا وهذا يحمل عليه عند عدم النية ولا يجوز نية بيت دون بيت أو دار دون دار لانه يؤدي الى عموم المقتضى ( قوله وقد عرفت ) كان في نسخة الاصل قوله وهما يتصل بذلك الى قوله فيجزي وفيه العموم والخصوص مقدما على قوله ولذلك قلنا اقتداء بفخر الاسلام فأخره لتقع جميع المباحث المتعلقة بعموم المقتضى وخصوصه مجتمعة ( قوله ولذلك قلنا ) قد وقعت في باب الطلاق عبارات متشابهة سمعت عند أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه أن نية الثلاث في البعض منها مثل طلق نفسك دون البعض مثل أنت طالق وطلقتك وإذا صرح بالمصدر مثل أنت طالق طلاقاً وطلقتك طلاقاً سمحت نية الثلاث اتفاقاً وذلك لان الطلاق في أنت طالق وطلقتك ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلاث وفي طلق نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالمقسط فيصح حمله على الأقل وعلى الكل كسائر اسماء الاختصاص وتحقيق ذلك ان أنت طالق يدل بحسب اللغة على انصاف المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك أي الطلاق الثابت بطريق الانشاء عن الرجل أمر شرعي ثبت ضرورة ان انصاف المرأة بالطلاق يشوق شرعا على تطبيق الزوج اياها فيكون ثابتاً بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة فان قيل هذا انما يصح في أنت طالق دون طلقتك فإنه صريح في الدلالة على ثبوت التطبيق من قبل الزوج لغة أوجب بأن دلالة بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فيمكن ينبغي أن يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا أن الشرع أثبت تصحيح هذا الكلام مصدراً أي طلاقاً من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاءً للتطبيق فصارت دلالاته على هذا المصدر اقتضاء لغة بخلاف طلق نفسك فإنه مختصر من افعلي فعل الطلاق من

كثير من المعاملات تعتبر  
شراً بلانية كالنكاح  
والطلاق وذلك لان  
الاصل أن متعلق المجرور  
الواقع خبراً استقراراً عام  
الاذا قام الدليل على  
خلافه كإني لاصلاة الحار  
المسجد أي لاصلاة له كاملة  
لان قيام الدليل على  
العكس أو يجب كون المراد  
كوتاً خاصاً فيكون من  
حذف الخبر لامن وقوع  
الجار والمجرور خبراً فلنا  
أن نقول بالموحوب أي  
سلماً أن كل عبادة بنسبة  
والوضوء لا يقع عبادة  
بدونها وبذلك قضينا  
عهداً الحديث وليس  
الكلام في هذا بل في أنه  
اذ لم ينوحى لم يقع عبادة  
سبباً للشواب فهل يقع  
شرطاً معتبراً للصلاة حتى

فتكون الدلالة بطريق المنطوق ( قوله ولكن قد اشتهرت الى قوله عند عدم النية ) قيل ما ذكره مؤيد  
الكلام المصنف حيث يفهم منه عند الاطلاق المعنى القاصر ليقينه به ولا يحمل على التكامل الا بالنسبة  
( قوله مثل أنت طالق ) عدم ادخال التاء في طالق وتطاوله من الصفات المختصة بالنساء اذا أريد بها  
الثبوت عند الكوفية لذلك الاختصاص اذا احتياج الى الفارق و رده أنه يقال ناقة ضامر وجل ضامر  
ورجل ماشق وامرأة ماشق مع عدم الاختصاص و بتقدير موصوف مدكر عند سبويه أي انسان طالق  
وعلى معنى النسبة عند الخليل كلابن وتامر أي ذات طلاق وما كان على معنى النسبة فقياسه أن يؤتى  
بغيره لان التاء انما دخلت في هذا الجنس حمله على الفعل فاذا لم يكن بمعنى الحدوث لم يكن بمعنى الفعل  
الذي معناه الحدوث فلم يحمل عليه للفرق بين هذا النوع من الصفات وبين ما يجري على الفعل لفظاً  
ومعنى وقول الخليل آيسن كما بين في كتب النحو ( قوله فصارت دلالاته على هذا المصدر اقتضاء ) فان  
قالت ما ذكره ان صح اطلاق المقتضى عليه لغة الا أنه ليس بمقتضى اصطلاحاً قد سبق انه معنى خارج

فصح به أو لا ليس في الحديث  
دلالة على نفيه ولا اثباته  
فقلنا نعم لان الشرط  
مقصود التحصيل لغيره  
لاذاته فكيف حصل  
حصول المقصود وصار كستر  
العورة وباق الشروط

افرادها المنفاة الظاهرة فلو توى ما كولا دون ما كولا فتدوى ما لا يحتمله اللفظ بخلاف لا آكل شيئاً  
أولاً آكل أكل اذا قصد به عدم التعيين لما هو معين عند المتكلم فاذا فسره ببيان بينه فقد عين أخذ  
محملة لانه ونظيره الفرق بين قراءة لا ريب فيه بالفتح والرفع على ما علم فيما مر من الفرق الواضح بين  
الجنس المساوي للفرد المنتشر تصاو بين الفرد المقيد بالاجرام وذلك لاقتضاءه فساداً ما ذكر في الجامع  
وأيضاً لوجه التفسير بالقراءتين لان عدم احتمال التخصيص في قراءة لا يكون اللفظ نصاً في العموم  
والاستغراق وعدم احتمالها في الفعل المنفي لا انتفاء المصروف والاستغراق فيكم بينهم اقال

لا يفتقر اعتبارها الى أن تنوى في ادعى أن الشرط وضوء هو عبادة فعليه البيان ( قوله والحجاز متعارفاً ) غير  
والتعارف بالتفاهم عند مشايخنا العراقيين وبالتعامل عند مشايخنا الخراسانيين وقال بعضهم الاول قول أبي حنيفة رحمه والثاني

فإن قيل ثبوت التبنون في أنت بائن أمر شرعي أيضا فينبغي أن لا يصح فيه نية الثلاث قلنا نعم لكن التبنون على نوعين فيصح نية أحدهما ولا كذلك الطلاق فإنه لا اختلاف فيه إلا بالعدد وما يتصل بذلك المحذوف وهو

ما غير اثباته المنطوق بخلاف  
المقتضى نحو واسئل  
القرية ( أي أهلها  
فأثبتته بتفسير الكلام  
بنقل النسبة من القرية  
إليه فالمفعول حقيقة هو  
الأهل فيكون ثابتا لغيره  
فيكون كالمفوض فيجوز  
فيه العموم والخصوص)  
قوله ولذلك أي لما ذكرنا  
أن مقتضى العموم له  
أصلا لا يصح نية الثلاث  
في أنت طالق وطلقتك  
فإن دلالة أنت طالق  
وطلقتك على الطلاق  
بطريق الاقتضاء لا بطريق  
اللفظ لأنه من حيث اللفظ  
يدل على اتصاف المرأة  
بالطلاق لكن لا يدل على  
ثبوت الطلاق بطريق  
الإنشاء عن المتكلم بهذا  
اللفظ وإنما ذلك أمر  
شرعي لا ثابت لغيره فإن  
قيل الطلاق الذي يثبت  
عن المتكلم بطريق  
الإنشاء كيف يكون ثابتا  
بالاقتضاء

غير أن يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لأنه طلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الأعلى  
تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغيره لا اقتضاء فيكون بمنزلة  
المفوض فيصح حمله على الأقل وعلى الكل وإن لم يكن تاما على ما عرفت في نحو لا آكل أن المصدر الثابت  
في ضمن الفعل ليس بعام وكذا إذا كان مذكورا نحو طلق طلاقا أو أنت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا فإنه لا دلالة  
له على العموم كيف وهو تنكرة في الإثبات فإن قلت فن أين صحب نية الثلاث قلت من جهة أن الطلاق  
إنه يدل على الواحد حقيقة أو حكما وهو المجموع من حيث هو والمجموع أعني الطلقات الثلاث لأنه  
المجموع في باب (الطلاق) والى هذا المعنى أشار بقوله كسائر أسماء الأجناس على ما شرحه المصنف فإن  
قيل فلم لا يجوز نية الثلاث في المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلت لأنه مجاز والمجاز صفة اللفظ  
والمقتضى ليس باللفظ وهذا لا ينافي ابتداءه على عدم عموم المقتضى أيضا نظرا إلى أنه لو نوى الثلاث لكان  
الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء قد أريد به جميع ما تحته من الأفراد وهو معنى عموم المقتضى ولهذا قال  
المصنف وإذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلاث لأنه لا عموم للمقتضى ولأن نية الثلاث  
إنما تصح بطريق المجاز من حيث إن الثلاث واحدا اعتبارا ولا يصح نية المجاز إلا في اللفظ كنية  
التخصيص ويرد على المصنف أنه فسر عدم عموم المقتضى بأنه لا يجب اثبات جميع ما تحته من الأفراد  
وهذا لا ينافي الجواز أعني صحة نية الثلاث (قوله فإن قيل) هذه معارضة تقريرها أن صيغ العقود  
والفصوص مثل بع واشترت ونكحت وطلقت كلها في الشرع إنشآت موضوعة لإثبات هذه المعاني  
فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الإنشاء يكون ثابتا بقوله أنت طالق فيكون متأخرا لا متقدما

يتوقف عليه صحة الكلام أو صدقه والمصدر ليس بخارج عن مدلول الفعل قلت الإشارة في هذا  
المصدر إلى المصدر الحادث في الحال وهذا المقيد خارج عن مدلول الفعل الماضي أعني طلقك لكن  
فيه بحث وهو أن مقتضى أمر ضروري بصار إليه ليكون المنصوص مفيدا للحكم وههنا إثبات الطلاق  
من قبل المتكلم في الحال لا يجعل طلقك مفيدا للحكمه إذا لا يمكن جعل المرأة مطلقه في الزمان الماضي  
على ما هو المنصوص في طلقك اللهم إلا أن يقال المراد من المنصوص أعم من المطابق والتضمني وههنا  
المعنى التضمني أعني وقوع الطلاق يتوقف على طلاق من المتكلم في الحال وبالجملة المقتضى لا يلزم أن  
يكون للمطابق فقط بل يجوز غيره أيضا إلا أن هذا على تقدير صحته لا يلزم تقرير الشارح والمفهوم من  
الهداية أن هذا من قبيل المجاز يعني ذكر الملزوم وإرادة اللازم فإن وقوع الطلاق قبل زمان التكلم  
يلزمه الوقوع في زمان التكلم فيكون من العبارة لا من الاقتضاء (قوله ويرد على المصنف الخ) قال  
الفاضل الشريفي يجب بان ضرورة الصحة لمساعدت إلى اعتبار المقتضى قدره بقدر الضرورة لقيام  
الموجب وإذا اندفعت الضرورة لقيام الموجب باعتبار فرد من أفراد لم يقدر وغيره لعدم المقتضى وهو  
المراد بعدم الوجوب ولا ينبغي أنه يساوى عدم الجواز فتحقق المناقاة (قوله وهذا لا ينافي الجواز)  
قال الفاضل الشريفي يجب بانه يلزم نفي الجواز بمعونة المقام لأن كلامنا في المقتضى وثبوت ضروري  
فيلزم من عدم ثبوت ضروري نفي الجواز قبل فكلام المصنف محمول على حذف المضاف أي لا يجب جواز  
إثبات ذلك فلا فرق حينئذ بينه وبين لا يجوز كما لا ينبغي (قوله هذه معارضة الخ) قيل ويمكن توجيه  
مناقضته أيضا أي لا نسلم أنه ثابت اقتضاء لجواز أن يكون عبارة كيف وانه متأخر في الثبوت وفيه نظر  
لأن تلك المقدمة مستدل عليها في أصل الدليل فيكون منعها حينئذ غير متوجه بل لا بد من التعرض

قولهما فلو حلف لا يأكل  
لحافا على لحم آدمي أو  
خسرت رحنث على الأول  
دون الثاني (قوله وهي  
أكبر منه سنا أو معرفة  
الخ) الأولى وهي معرفة  
أو أكبر منه سنا على  
عكس ما ذكره ههنا  
التعميد أما لان تعذر

الحقيقة لا يكون في الأصغر المجهولة النسب على ما في المحيط وفتاوى قاضخان من أنه يفترق بينهما ما أزمته بتدليله فيكون احترازا عنها  
وأما نفي الأكبر ومعرفة النسب أظهر وفي الأصغر المجهولة النسب أيضا لا يثبت التحريم وإنما يفترق بينهما إذا أصدر دفعا للظلم عنها كافي

الجب والغنة لانه حينئذ يمنع عن وطئه ابناء على ما عنده فيفوت حقه على ما في الاسرار والمسبوط والدليل الذي أورده المصنف في ثبوت عدم التحريم يتناولها

استعمال اللفظ ولا معنى  
لا امتناع اللفظ حقيقة  
(قوله لان الشرع يكذبه)  
فان قيل اشتهار النسب ما من  
غيره لا يدل على عدم  
ثبوته من غير من اشتهر  
حتى يكذبه الشرع في هذا  
القول وانما يدل على  
ثبوته من اشتهر وثبوت  
النسب من رجل لا ينافي  
ثبوته من آخر كالوادي  
رجلان ولد امة مشتركة  
بينهما ثبت نسبة منهما  
وصارت ام ولدها وهو  
يرثها ويرثانه وهو الباقي  
منهما وذلك مستدھنا  
وقول على رضى الله عنه  
وروايه عن عمر رضى الله  
عنه فتكذيب الشرع  
ايه بناء على الاشتهار  
ممنوع قلت الاشتهار يدل  
على ان نسبه ممن اشتهر  
دون غيره فلوثبت من  
المقر يكون ابطال الحق  
غيره بخلاف ما لو ادعى  
مجهول النسب فانه يثبت  
نسبه منهما شرعا فانه  
لا يتضمن ابطال الحق  
الثابت لغديره (قوله  
بخلاف العتق الخ) يعنى  
لو قال لاد كبير معروف  
الذنب هذا ابني يعتق  
وفيه خلاف الشافعي  
رحمه الله وروى ان ابا  
الحسن على بن الحسن

فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت فاصح نية الثلاث لا يقال هذا وارد على جميع  
صورا لاقتضاء فان البيع في مثل اعتق عبدك عنى بالف انما ثبت بهذا اللفظ بل بقول المأمور اعتقته  
لانا نقول معنى التقدم انه يجب ان يعتبر أولا ليصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع من الاصل لم يصح  
الاعتاق عنه شرعا وههنا لا يجوز ان يعتبر بثبوت الطلاق بطريق الانشاء أولا ليصح الاعتاق بل الامر  
بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج الا بعد الاعتاق بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجهين  
الاول انه ليس معنى كون هذه الاقفاظ انشاء في الشرع انها نقلت عن معنى الاخبار بالكلمة ووضعت  
لاقتضاء هذه الامور بحيث تكون مدلولاتها الحقيقية كذلك بل معناها انها يصح بتوقف صحة مدلولاتها  
اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهته بطريق الاقتضاء  
تصحها بهذا الكلام فمن حيث ان هذه الامور يمكن ثابته وقد ثبتت بهذا النوع من الكلام يسمى انشاء  
ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو أمكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان بقول للمطلقة  
والمنكوحه احدا كما طالق لا يقع الطلاق وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغة الحكم بنسبه  
خارجية مثلا بل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا ههنا او ايضا لوجوب  
فيها خاصة الاخبار اعنى احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئه من يحكم عليهما باحدهما وايضا لو كان  
طلقت اخبارا لكان ما ضايف بقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر وايضا يقطع كل احد فيما اذا  
قال للمطلقة الرجعية انت طالق بالفرق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن  
الطلاق السابق وبالجملة كون هذه الصيغة من قبيل الانشاء ظاهر ولهذا انحاشى المصنف عن التصريح  
بكونه اخبارا لكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا والا  
فهو ثابت بالعبارة قطعا الثاني ان الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة صفة للمرأة وهو ليس بمتعدد في ذاته  
بل متعدد لمزومه اعنى التطبيق الذي هو صفة الرجل وهو ههنا غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح نية  
الثلاث فيه فلا يصح فيما يستنبى تعدده عليه قال وهذا الوجه مذكور في الهداية وهو غير شامل للمثل  
طلقت وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان

لادلهائهم ما كان معارضته في مقدمة الدليل يمكن ان يجعل منافضة على سبيل المعارضة كما علم في موضعه  
(قوله الاول ان ليس معنى الخ) فيه بحث لانه يلزم من هذا ان يكون جميع ما ثبت بالعبارة ثابتا بطريق  
الاقتضاء مثلا يلزم ان يكون ثبوت القيام في زيد قائم بطريق الاقتضاء بان يقال زيد قائم للاخبار فيجب  
كون زيد موصوفا بالقيام في الحال فلا بد ان يثبت القيام من علة فاعلية ليصح هذا الكلام فيكون  
القيام ثابتا بطريق الاقتضاء فلما مل (قوله وفيه نظر للقطع الخ) اوجب عنه بان قصد النسبة الخارجية  
لا يكون الا فيما هو خير حقيقة والمصنف لا يدعى ان هذه الصيغة كذلك بل انها انشاء شرعية حقيقة  
حتى لو حظ فيها جهة الاخبار بل لغوية كما حققه شراح الهداية في اوائل كتاب البيوع وتفسيره  
الاتاب فانها اعلام حقيقة لكن ربما يعتبر فيها المعنى الوضعي بالنظر الى الاصل وهذا تندفع الانتظار  
الاربعة (قوله وهذا ليس اعتراضا على صاحب الهداية الخ) فيه بحث لان ورود ما ذكر اعتراضا

(وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغة الخ) اقول فيه بحث لان قصد النسبة الخارجية لا يكون  
الا فيما هو خير حقيقة والمصنف رحمه الله لا يدعى ان هذه الصيغة كذلك بل انها انشاء شرعية حقيقة  
لكن لو حظ فيها جهة الاخبار بل لغوية كما حققه شراح الهداية في اوائل كتاب البيوع وتفسيره

صاحب  
النيسابوري الصندلي من الحنفية واما محمد بن يوسف الجويني وابنه ابا المعالي  
صيدا الملك من الشافعية كانوا نيسابوريين اباهم بالفقهاء وكثرة العلم ولعل منهم أصحاب وتلاميذوا اذا اجتمعوا في مجلس يبادر بعضهم



على البعض بالسؤال والاعتراض وكان لابي الحسن حدة الخاطر مع التهاثر فتناظرنا وياوماني هذه المسئلة فاستبدل أبو محمد الجويني وقال

عليه ولا يلحقه نسبه فقال أبو محمد لا نسلم ذلك فانه يلحقه نسبه أيضا فأشار أبو الحسن الى أبي المعالي وقال هو ابني فضعت من حضر وتولد من قوله خفاء (قوله على هذا الوجه) عبارة غرر الاسلام في تقرير هذا المقام أن في الاصغر منه سنا تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه متحقق بمن اشهر نسبا منه وفي حق المقرر أيضا في حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو

صح معناه منافي للملك فلم يصح حق من حقوق الملك وكذا العمل بالجواز وهو التحريم في الفصلين متعذرا لهذا العذر الذي أبلغناه انتهى أي في فصل الاكبر منه سنا والاصغر المعروفه النسب (قوله لاجابة اليه) يشير الى أن دلالة قوله هذه بنتي على التحريم بطريق الحقيقة انما تكون التزاما وقد ثبتت في محله وصح أن دلالة التضمن والاستتمام لا قصد فيهما وانما القصد في دلالة المطابقة فتكونان تابعين لدلالة اللفظ بالمطابقة وتلويين

صاحب الهداية غامز كرم هذا الكلام جوابا عن قول الشافعي رحمه الله ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لقسه كذا كرا العالم ذكر لعلم فقال ذكر الطالق ذكر لطلاق هو صفة للمرأة لا لطلاق هو تطبيق هذه عبارته ولا يخفى أنه لا يزيد على ما ذكر أولامن أن الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا تصح نية الثلاث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو ان التطبيق الذي هو صفة الرجل ليس بثابت اقتضاء بل عبارة لان مثل أنت طالق وطلقتك في الشرع انشاء لا يقع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو صفة للزوج متأخر عنه ثابتا بطريق العبارة فتصح نية الثلاث فيه ولا مدفع لذلك الامنع كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضى سابقا لطلاق من قبل الزوج تحججه به فيصير بعينه الجواب الاول وقد عرفت ما فيه ثم قال والوجه المذكور في الهداية منقوض على أنت طالق طلاقا وأنت الطلاق فانه صفة المرأة وقد صح نية الثلاث اتفاقا وأجاب بانه لما نوى الثلاث تعين أنه أراد بالطلاق التطبيق على التأويل المذكور في الكتاب ولا يخفى بعده على أن تأويل أنت طالق بان ذات وقع عليك التطبيق ليس بابعد من ذلك حينئذ يصح نية الثلاث لا يقال صحة نية الثلاث موقوفه على كون الطلاق مراد به التطبيق ولو توقف ذلك على نية الثلاث لزم الدور لا يقول المتوقف على نية الثلاث هو علما بانه أراد بالطلاق التطبيق لانفس ارادته لا يقال الجواب الثاني ليس ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يتعدى ولا يصح نية الثلاث فيه أسلا بل انه لا يتعدى ولا يصح ذلك فيه الا بتبعيه التطبيق وحينئذ لا يرد النقض لانا نقول التطبيق الذي يقبل التعدد لانه ثابت في أنت طالق طلاقا وأنت الطلاق بطريق الاقتضاء كما في أنت طالق بعينه فلو

على صاحب الهداية ظاهر فان ذكر الطالق اذا كان ذكر الالاق لغيره كان ذكر تطبيق ذكر للتطبيق لجهة فلما ثبت في المسئلة لاولى أعى عدم صحة نية الثلاث بان طالق يكون المصدر المذكور صفة للمرأة الى آخر ما ذكره الشارح لزمه أن تصح نية الثلاث في طلقته لان التطبيق صفة الرجل وليس بصحة حينئذ بل المذكور (قوله أراد بالطلاق التطبيق) قال في فصول البدائع وانما صححت نية نية الثلاث في أنت طالق طلاقا وأنت الطلاق وان كان المصدر المذكور صفة للمرأة لان نية التعميم في المذكور المقضى للتطبيق تقتضى التعميم فيه وذلك هو التعميم المقضى لا التعميم المقضى كبيع العبدى اعتق عبيدك عنى بالف والغفلة عن هذا ظن أن المراد بالطلاق التطبيق والمراد أنت طالق لاني طلقته في تطبيقات ثلاثا وفيه بعد من وجوه لا سيما في أنت الطلاق وفيه بحث اذ لو صح هذا لزم نية الثلاث في أنت طالق أيضا لزم من أن ذكر الطالق ذكر لطلاق (قوله ولا يخفى بعده) من وجوه الاول أن الظاهر تأكيده المصدر المذكور الثاني أن الظاهر انه صفة الموصوفة المذكورة قبله الثالث أن فيه ارتكاب الخلق الكثير والتقدير الكثير (قوله حينئذ يصح نية الثلاث) قيل التأويل المذكور لا يقتضى صحة نية الثلاث في أنت طالق لان التطبيق ههنا معنى بخلاف أنت طالق طلاقا وأنت الطلاق وجوابه أنه اذا صح ارادة التطبيق من الطلاق كما زعمه المصنف صح في أنت طالق أيضا فيكون ذكر الطالق ذكر الطلاق الذي معنى التطبيق فيلزم أن تصح نية الثلاث فيه على ما فهم من التفسير السابق فليتامل (قوله لا يقال الجواب الثاني الخ) أى لا يقال في الجواب عن النقض الذى أورده المصنف

الالاق بانها اعلام حقيقة لكن زعمنا يعتبر فيها المعنى الوضعى بالنظر الى الاصل وبهذا تندفع الاظهار الاربعه فليتامل قال (ولا يخفى أنه لا يزيد على ما ذكر أول الخ) أقول حاصله أن هذا الجواب الثاني اما أن يكون عبارة عما علم في ضمن الجواب الاول من كون الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابتا بالاقتضاء أو يضم

(٤ - تلويح في) لهائى الفهم عنه فلا يمكن التريديد وجعل ثبوت انبذ بمقابل ثبوت التحريم لتلازمهما في الدلالة والفهم وعدم اشكالكهما وذلك لان التحريم على هذا التقدير انما يثبت على ثبوت ثبوت النسب فلا يكون مقابلا له لانه لا ينفك

لان المقضى في اصطلاحهم هو اللزوم المحتاج اليه وهنالك كذلك لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبوته يكون متأخرا فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية الثلاث قلنا عنه جوابان أحدهما أنه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ لانشاء أن الشرع أسقط اعتبار معنى الاختيار بالكيفية ووضعه لانشاء ابتداء بل الشرع في جميع أوضاعه اعتبر الأوضاع اللغوية حتى اخذ بالانشاء ألقاظا تدل على ثبوت معانيها في الحال كالفاظ الماضي والألفاظ المخصوصة بالحال. فاذا قال أنت طالق وهو في اللغة للاخبار يجب كون المرأة موصوفة به في اطلاق فيثبت الشرع الإيقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليمص هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا معنى وضع الشرع لانشاء وإذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلاث لأنه لا عموم للمقضى ولأن نية الثلاث إنما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلاث واحد اعتباري ولا تصح نية المجاز في اللفظ كنية التخصيص وثانيهما ان قوله أنت طالق يدل على الطلاق الذي هو صفة المرأة لغة ويدل على التطبيق الذي هو صفة الرجل اقتضاء فالذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث لأنه غير متعدد في ذاته وإنما التعدد في التطبيق حقيقة وباعتبار تعدده بتعدد لازمه أي الذي هو صفة المرأة فلا يصح فيه نية الثلاث وأما الذي هو صفة الرجل فلا يصح فيه نية الثلاث أيضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذكور في الهداية والجواب الاول شامل لأن طالق وطلقتك والثاني مخصوص بان طالق واذا قال أنت طالق اطلاقا أنت الطلاق فانه يصح فيهما نية الثلاث ووجهه على هذا الجواب الثاني مشكل لان الجواب الثاني هو أن الطلاق الذي هو صفة المرأة ٣٦ لا يصح فيه نية الثلاث وفي قوله أنت طالق اطلاقا لانه ان طلاقا هو صفة المرأة

فنبغى أن لا يصح فيه نية الثلاث فنقول اذا فوى الثلاث تعين أن المراد بالطلاق هو التطبيق فيكون مصدرا لفعل محذوف تقديره أنت طالق لاني طلقتك تطبيقات ثلاثا وقوله أنت الطلاق اذا فوى الثلاث فعناه أنت ذات وقع عليك التطبيقات الثلاث وأما على الجواب الاول فلا يجي هذا الاشكال اذ لم يقل ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث بل يجوز ذلك والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثلاث وان كان صفة للمرأة وقوله كسائر أسماء الاجناس أي اذا كان كالملفوظ لكنه اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي أو الاعتباري كسائر أسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة لا تدل على العدد بل على الواحد اما حقيقة أو اعتبارا على ما يأتي في الفصل الذي يذكر فيه أن الأسماء لا يدل على العموم والتكرار أن الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي ويمكن أن يرايه الواحد الاعتباري أي المجموع من حيث هو المجموع والمجموع في الطلاق هو الثلاث وقوله فان قيل ثبوت بينونة هذا الاشكال على طلاق نية الثلاث في أنت طالق وتقريره انكم قلتم ان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء أمر شرعي لا تغوى فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلاث فكذلك ثبوت بينونة من المتكلم بقوله أنت بائن أمر شرعي أيضا فينبغي أن لا يصح فيه نية الثلاث وقوله قلنا نعم لكن بينونة جواب عن هذا الاشكال ووجهه انما سلمنا أن بينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن بينونة من حيث هي بينونة مشتركة بين الحقيقة وهي التي يمكن رفعها والغليظة وهي التي لا يمكن رفعها وهي الثلاث أو هي جنس بالنسبة اليها ونية أحد المحتملين صحيحة في المقضى وكذلك نية أحد النوعين لأنه لا بد وان ثبت أحدهما ولا يمكن اجتماعهما معا فلا بد وان ينوي أحدهما لكن لا يصح فيه نية هدمين فيه اذ لا عموم للمقضى ولادلاله على الافراد أصلا ولان المقضى ثابت ضرورية ولا ضرورة في العدد المعين فيثبت ما ترتفع به الضرورية وهو الأقل المتيقن ولا كذلك في النوعين لانه

فنبغى أن لا يصح فيه نية الثلاث فنقول اذا فوى الثلاث تعين أن المراد بالطلاق هو التطبيق فيكون مصدرا لفعل محذوف تقديره أنت طالق لاني طلقتك تطبيقات ثلاثا وقوله أنت الطلاق اذا فوى الثلاث فعناه أنت ذات وقع عليك التطبيقات الثلاث وأما على الجواب الاول فلا يجي هذا الاشكال اذ لم يقل ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث بل يجوز ذلك والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثلاث وان كان صفة للمرأة وقوله كسائر أسماء الاجناس أي اذا كان كالملفوظ لكنه اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي أو الاعتباري كسائر أسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة لا تدل على العدد بل على الواحد اما حقيقة أو اعتبارا على ما يأتي في الفصل الذي يذكر فيه أن الأسماء لا يدل على العموم والتكرار أن الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي ويمكن أن يرايه الواحد الاعتباري أي المجموع من حيث هو المجموع والمجموع في الطلاق هو الثلاث وقوله فان قيل ثبوت بينونة هذا الاشكال على طلاق نية الثلاث في أنت طالق وتقريره انكم قلتم ان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء أمر شرعي لا تغوى فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلاث فكذلك ثبوت بينونة من المتكلم بقوله أنت بائن أمر شرعي أيضا فينبغي أن لا يصح فيه نية الثلاث وقوله قلنا نعم لكن بينونة جواب عن هذا الاشكال ووجهه انما سلمنا أن بينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن بينونة من حيث هي بينونة مشتركة بين الحقيقة وهي التي يمكن رفعها والغليظة وهي التي لا يمكن رفعها وهي الثلاث أو هي جنس بالنسبة اليها ونية أحد المحتملين صحيحة في المقضى وكذلك نية أحد النوعين لأنه لا بد وان ثبت أحدهما ولا يمكن اجتماعهما معا فلا بد وان ينوي أحدهما لكن لا يصح فيه نية هدمين فيه اذ لا عموم للمقضى ولادلاله على الافراد أصلا ولان المقضى ثابت ضرورية ولا ضرورة في العدد المعين فيثبت ما ترتفع به الضرورية وهو الأقل المتيقن ولا كذلك في النوعين لانه

كان صحة نية الثلاث في الطلاق مبنية على صحته في التطبيق لما سحت ههنا وهو النقص وهو لا يندفع إلا بما ذكره المصنف (قوله لان المقضى في اصطلاحهم) تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون (قوله أي اذا كان كالملفوظ) شرط جوابه قوله لا يدل على العدد بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس تقديره اذا كان كالملفوظ وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس (قوله قلنا نعم) يعني أن صحة نية الثلاث في أنت بائن ليست مبنية على عموم المقضى بل من قبيل ارادة أحد معني المشترك أو أحد فروع الجنس في باب المقضى وهو جائز وذلك أن بينونة قد تطلق على الحقيقة وهي القاطعة للعزل الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة لحل المحلوسة بان لا تبقى المرأة محللا للسكران في سقه فان كان لفظ بينونة موضوعا لكل من المعنيين رضاء على حدة كان مشتركا بينهما لفظا والاشكال جنسهما (قوله لكن لا يصح فيه) أي في المقضى نية عدم معين فيسه أي كان في المقضى وهذا تكثير لما سبق ووزيادة على الوجه المذكور في الهداية (قوله تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون) ذكر في المطول أنه لا يحسن أن يقال أن ضرب زيد فهو أو خول على أن تكون الفاء تعليل لاني الضمى بل ينبغى ان يقال وهو إليه باقي ما ذكر في الجواب الاول فان أريد الاول لم يحصل المقصود وهو دفع المعارضة فلا يكون جوابا وان أريد الثاني لم يكن جوابا مستقلا بل يكون عين ما ردد على الاول برده عليه أيضا

توضيح  
 نية الثلاث بل يجوز ذلك والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثلاث وان كان صفة للمرأة وقوله كسائر أسماء الاجناس أي اذا كان كالملفوظ لكنه اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي أو الاعتباري كسائر أسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة لا تدل على العدد بل على الواحد اما حقيقة أو اعتبارا على ما يأتي في الفصل الذي يذكر فيه أن الأسماء لا يدل على العموم والتكرار أن الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي ويمكن أن يرايه الواحد الاعتباري أي المجموع من حيث هو المجموع والمجموع في الطلاق هو الثلاث وقوله فان قيل ثبوت بينونة هذا الاشكال على طلاق نية الثلاث في أنت طالق وتقريره انكم قلتم ان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء أمر شرعي لا تغوى فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلاث فكذلك ثبوت بينونة من المتكلم بقوله أنت بائن أمر شرعي أيضا فينبغي أن لا يصح فيه نية الثلاث وقوله قلنا نعم لكن بينونة جواب عن هذا الاشكال ووجهه انما سلمنا أن بينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن بينونة من حيث هي بينونة مشتركة بين الحقيقة وهي التي يمكن رفعها والغليظة وهي التي لا يمكن رفعها وهي الثلاث أو هي جنس بالنسبة اليها ونية أحد المحتملين صحيحة في المقضى وكذلك نية أحد النوعين لأنه لا بد وان ثبت أحدهما ولا يمكن اجتماعهما معا فلا بد وان ينوي أحدهما لكن لا يصح فيه نية هدمين فيه اذ لا عموم للمقضى ولادلاله على الافراد أصلا ولان المقضى ثابت ضرورية ولا ضرورة في العدد المعين فيثبت ما ترتفع به الضرورية وهو الأقل المتيقن ولا كذلك في النوعين لانه

لا يتصور رفيع ما الأقل المتيقن لأن الأنواع لا تكون الامتثالية فلا بد وان تُضح نية أحد النوعين وأيضا لا تصح نسبة المجاز في المقضى  
كثيرة ثلاث تطبيقات في أنت طالق طلاقا بنا على أنها واحد اعتباري كذا كرنا

لا اختلاف بين الأفراد  
بحسب النوع بل يختلف  
بحسب العدد فقط ولا  
يمكن أن يقال ان الطلاق  
يتنوع على ما يمكن رفته  
وعلى ما لا يمكن رفته فان  
الطلاق لا يمكن رفته  
أصلا وقوله وما اتصل  
بذلك أي بالمقضى هو  
المحذوف وأعلم أنه يشبهه  
على بعض الناس المحذوف  
بالمقضى ولا يعرفون  
الفرق بينهما فيعطون  
أحدهما حكم الآخر  
ويغلطون في كثير من  
الاحكام وان توههم  
متوهم أن المحذوف بصير  
قسما ظاهرا بعد العبارة  
والاشارة والدلالة  
والاقتضاء فيبطل الحصص  
في الاربعة المذكورة  
فهذا وهم باطل لان  
هم ادنا باللفظ الدال على  
المعنى في مورد القسمة  
اللفظ اما حقيقة واما  
تقدير او كل ما هو محذوف  
فهو غير ملفوظ لكنه  
نابت لغته فانه في حكم  
الملفوظ فيكون اللفظ  
المنطوق دالا على اللفظ  
المحذوف ثم اللفظ  
المحذوف دال على معناه  
بأحدهما هذه الاقسام  
الاربعة فالدلالة المنقسمة  
على الاربعة دلالة اللفظ  
على المعنى أما دلالة اللفظ على لفظ آخر فليست من باب دلالة اللفظ على المعنى

توضيح المقصود بانه لا يضح نية عدد معين في المقضى لاعلى وجه العموم ولا على انه مجاز (قوله لانه  
لا يتصور رفيعا) أي في النوعين الأقل المتيقن بشكل بما قالوا انه اذا لم ينوشأ تعين الادنى أي الحقيقة  
لانه المتيقن (قوله لان الطلاق لا يمكن رفته أصلا) وانما يتوهم ذلك في الرجعي من جهة أنه لا يثبت في  
الحال حكم الطلاق الذي هو ازالة الملك لكونه معلما بشرط انقضاء العدة أو جعله بائنا وازالة حل المحلقة  
لتوقفها على انضمام الطاقنين اليه وعدم ثبوت حكم الشيء لعدم ثبوت شرائطه ليس رفته (قوله وما  
يتصل) وجه اتصال المحذوف بالمقضى ظاهر حتى ان كثيرا من الاصوليين جعلوه من المقضى وفسروا  
المقضى يجعل غير المنطوق منطوقا محييا للمنطوق شرعا أو عقلا أو لغة وبهضمهم فرقوا بين المحذوف  
مفهوم غير اثنائه للمنطوق والمقضى مفهوم لا يغير اثنائه للمنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور بحري  
فيه ما ناسبه من العموم والخصوص وتكون دلالة على معناه عبارة أو اشارة أو دلالة أو اقتضاء وفيه  
بحث لانه ان أريد بوجه الفرق بين المقضى والمحذوف وجود التغيير وعدمه فلا تغيير في مثل فانفجرت  
أي فصر بها فانفجرت وقوله تعالى حكاية فأرسلون يوسف أي ارساله فأنه وقال بأياها  
الصديق ومثل هذا كثير في المحذوف وان أريد ان عدم التغيير لازم في المقضى وليس بل لازم في المحذوف

بالواو الحالية والظاهر أن الاستقباح يتم أدوات التعليل لكن الامر فيه سهل فان شئت أن تجر به على  
الوجه الاحسن فاجله تعليلا للمقدر أي لا يكون ذلك كما في قول أي تمام

أحوال ارشادي فعلى عمر شدى \* أم اشمت تأديبي فرضى مؤديبي

وتدققته في حواشي المطول فيطلب منها (قوله بشكل بما قالوا الخ) أوجب عنه بان الأقل  
المتيقن مغاير للادنى المتيقن وليس لازماله فيا ضرورة لا يستلزم نفيه فجاز ثبوت الادنى المتيقن مع  
نفي الأقل المتيقن اذا المراد بالأقل المتيقن الواحد الداخلة تحت الثلاث وبالادنى المتيقن البيئونة  
انحقيقه الرافعة للملك التي يمكن رفعها ومعنى كونها أدنى امكان رفعها وتيقنها انما ثبت على تقدير ثبوت  
كل نوع لان البيئونة الرافعة للعلة رافعة للملك ولكن لا يتصور القلة والكثرة في البيئونة اذ يقال بيئونة  
واحدة أو ثلاث ورد بان مقصود الشارح أنه اذا كان ثبوت الأقل المتيقن في أنت طالق وان دفاع  
الضرورة به ما عان نسبة غيره ينبغي أيضا أن يكون ثبوت الادنى المتيقن في أنت بائن وان لم ينوشأ  
وان دفاع الضرورة به ما عان نسبة الثلاث اذا الطلاق والبيئونة كلاهما يشتمان بطريق الاقتضاء فهما  
وما افرق بين الأقل المتيقن وبين الادنى المتيقن حيث كان أحدهما مانعا من نية الغير والاخر غير  
مانع وقد يجاب عن أصل الاشكال بان ماذا كوة الطلاق نسبة كجوا الافالكنايات لان ثبت البيئونة الا  
بالنسية فكيف يتيقن الحقيقة بدونها وفيه نظر لان الاشكال باعتبار انه فهم من كلامهم أن الادنى  
المتيقن متصور في النوعين ولم يندفع بما ذكره كالا يخفى (قوله لان الطلاق لا يمكن دفعه أصلا)  
الأي أن من طلق امرأته واحدة رجعية ثم راجعها ثم طلقها ثنتين يكون ثلاثا ولا يقال انه رجوعه  
ارتفع الاول (قوله لكونه معلما بشرط الخ) قيل عليه الاصل أن الشرط يمنع انعقاد السبب وهما  
قد منع الحكم لا السبب وأوجب بان المراد بالشرط مصطلح المتكلمين لا التعليق المتصنف بمنع  
انعقاد السبب (قوله وبهضمهم فرقوا الخ) قال الفاضل القرف الصحيح بينهما أن المقصود في المحذوف  
المعاني المقيدة التي تستفاد من المقدرات وفي المقضى المعاني الضرورية المطلقة (قوله وفيه بحث لانه  
ان أريد الخ) هذا البحث يدعى ما ذكره المصنف في التنقيح نفسه حيث فرق فيه بين المحذوف

عنه وليس الوجه في قبح الترديد أن التجريم ليس داجلا في المعنى الحقيقي اذا التحقق أن دلالة اللفظ على المعنى التوضيحي والانتزاعي في

(فصل) اعلم أن بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة وهو أن يثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما ثبت في المنطوق بشرطه (أى بشرط مفهوم المخالفة عند القائلين به) (أن لا يظهر أوليته) أى أولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق (ولا مساواته إياه) أى مساواة المسكوت عنه للمنطوق في الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهر أولوية المسكوت عنه أو مساواته يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة النص الذى ٢٨ ورد في المنطوق أو بقياسه عليه (ولا يخرج) أى المنطوق (مخرج العادة نحو

لم يتميز المحذوف الذى لا تغيير فيه عن المقتضى (قوله فصل) قسم الشافعية المفهوم الى مفهوم موافقة وهو أن يكون المسكوت عنه أى غير المذكور موافقا للمنطوق أى المذكور في الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو أن يكون المسكوت عنه مخالفا له فيه وبشرط موافق المفهوم المخالفة للشرايط التى أوردها المصنف ههنا وقالوا فى آخر ذكر الشرايط أو غير ذلك مما يقتضى تخصيص المنطوق بالذكر فعلم أن شرط مفهوم المخالفة أن لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكرة فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه فالمصنف خص الشرايط فى المهدودات وسكت عن أهميتها ليقهر من الاعتراض على دليلهم فى مفهوم الصفة والشرايط باراد صورته فيها الشرايط المحدودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما سئد كرهه ان شاء الله تعالى (قوله أن لا يظهر أوليته) ولا مساواته حتى لو ظهر أحدهما كان الحكم فى المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص أى مفهوم الموافقة أو بالقياس يحتتمل أن يكون ههنا على سبيل اللف والنشر أى بدلالة النص فى صورة الأولوية وبالقياس فى صورة المساواة على ما هو المسمى كورد فى أصول ابن الحاجب وغيره أن مفهوم الموافقة نبيه بالادنى على الأعلى ولذلك كان الحكم فى المسكوت عنه أولى ويحتتمل أن يكون الثبوت بدلالة النص فى صورة الأولوية والمساواة أيضا إذا كانت بحيث

قوله تعالى وربائبكم اللاتي فى حجوركم) حرم الربائب على أزواج الامهات ووصفهن بكونهن فى حجورهم فالويلوم بجهذا الوصف لا يقال بانتفاء الحرمة لانه انما وصف الربائب بكونهن فى حجورهم اخراجا للكلام مخرج العادة فان العادة جرت بكون الربائب فى حجورهم فيثبت ليدل على نفي الحكم عما عداه (ولا يكون) أى المنطوق (سؤال أو حادثه) كما إذا سئل عن وجوب الزكاة فى الابل السائمة مثلا فقال بناء على السؤال أو بناء على وقوع الحادثة ان فى الابل السائمة زكاة فوصفها بالسوم ههنا لا يدل على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم (أو علم المتكلم) بالجر عطف على قوله لسؤال (بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص) كما اذا علم أن السامع لا يعلم بوجوب الزكاة فى الابل السائمة فقال بناء على

والمقتضى بان فى الاول تغير دون الثانى لا على الفرق الذى فى التوضيح من أن دلالة اللفظ على المحذوف من باب دلالة اللفظ على اللفظ ولاتسه على المقتضى من باب دلالة اللفظ على المعنى فالمحذوف هو اللفظ والمقتضى هو المعنى وقد يجاب عنه على اختيار الشق الاول بان الآتى المذكورة من قبيل المقتضى لا من قبيل المحذوف نص عليه العلامة النسفى وبما لا نسلم أن لا تغيير فى مثل فانصرفت باظهار المحذوف وهو قصر به لانه على تقدير عدم الاظهار يحتتمل أن يكون الانفجار كان بقوله فقلنا ضرب بعصاك لجر وان فى قوله فارس لور يوسف كان بغير الارسال وغير آتية الى يوسف بل بآتية يوسف نحوه من غير الارسال وتعين بالاظهار انه عليه السلام ضرب فانصرفت وان القائل فأرسلون الى يوسف عليه السلام بعدما أرسلوه فقال يوسف أمه الصديق وكفى بالتعيين بعد الاحتمال تعيينا (قوله فصل مفهوم مخالفة) أى غير المذكور وجه التفسير أن عند القائلين بالمفهوم ليس غير المذكور مسكوتا عنه مطلقا بل الحكم ثبت فيه موافقا للمنطوق أو مخالفا له فيه بالتهسير على أن المراد بالمسكوت عنه غير المذكور صريحا الذى لم يتعرض لثبوت الحكم فيه أصلا والى مفهوم مخالفة ويسمى دليل الخطاب (قوله) فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه) قيل هذا ليس على ما ينبغي لان اثبات الحكم للمنطوق لا بد أن يكون فائدة للكلام فالعبارة الصحيحة أن يقال ان الشرط أن يكون نفي الحكم عن المسكوت عنه مقصودا ويمكن أن يقال انما يراد ما ذكره لو كان عبارة الشارح أن لا يظهر له كذا المنطوق الخ وليس كذلك بل العبارة لتخصيص المنطوق بالذكر والفرق ظاهر لان التخصيص يتضمن نفي ذكر المسكوت عنه فخصر الفائدة بالنظر الى ذلك النفي فتأمل (قوله) فالمصنف خص الخ) قيل أكثر القائلين بالمفهوم لم يذكروا قوله أو غير

لا

هذان فى الابل السائمة زكاة لا يدل أيضا على عدم الحكم عند عدم السوم فاذا نيز شرائط مفهوم المخالفة شرعى أقسامه فقال

ضمن المطابقة حقيقة - لى ما هو صريح كلام نحر الاسلام وغيره من الحنفية والمصنف لا ينكر ذلك والدليل عليه ما سبق فى هذا الكتاب من فرقه بين التحريم الاول والثانى وقوله فان لفظ السقف اذا الخ وما سياتى من أن نحر الاسلام لورد أنه ان ثبت التحريم فالما الخ وما ذكره فى كتابه المسمى بتعديل الميزان حيث قال وزعم مجازية التضمن والالتزام خطأ فانها ليست بطريق

(منه) أي من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي (أن تخصيص الشيء باسمه) سواء كان اسم جنس أو اسم علم (يبدل على نفي الحكم جماعده) أي جماعده ذلك الشيء (عند البعض لأن الانصار

من الماء) أي الغسل من المنى (عدم وجوب الغسل بالكسال) وهو أن يفتر ذلك كقول قيل الاتزال (وعندنا لا يدل والابلزم الكفر والكذب في محمد رسول الله وزيد موجود ونحوهما) أي

من الماء) أي الغسل من المنى (عدم وجوب الغسل بالكسال) وهو أن يفتر ذلك كقول قيل الاتزال (وعندنا لا يدل والابلزم الكفر والكذب في محمد رسول الله وزيد موجود ونحوهما) أي

لا تتوقف معسرة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقف بناء على أن دلالة النص لا تتوقف على الاولوية ككثبات الجسم في الزيادة لادلالة نص ورد في ما عجز (قوله) والابلزم الكفر والكذب) في قول من قال محمد رسول الله زيد موجود يعني يلزم الاصران في كل من القولين لأن الاول يدل على أن غير محمد ليس برسول الله وهو كذب وكفر والثاني يدل على أن غير زيد ليس بوجود وهو أيضا كذب وكفر لوجود الباري تعالى والمصنف رحمه الله خصص الكفر بالاول والكذب بالثاني فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو هنا ممنوع لحوازان أن يكون المقضي للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد عليه السلام ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا حيثئذ

ذلك الدال على تعميم الشرائط وانما ذكره ابن الحاجب في المختصر فبرد على الاكثر ما ذكره المصنف وعلى تقدير ذكره بشكل القول بالمفهوم لان عدم ظهور فائدة أخرى متعذرا وتمعن في قوله اذا كان القول به مينا عليه يتعذر العمل به وأجيب بان قول المصنف فيما سياتى واعلم أن القائلين بمفهوم المخالفة الخ ثم اعترضه بعد هذا عليهم من غير تقييد الاعتراض بأنه على البعض لا يلائم هذا التوجيه مع ان حصر ذكر التعميم على ابن الحاجب محل بحث وقوله وعلى تقدير ذكره الخ مدفوع بانهم انما يقولون بمفهوم المخالفة اذا حصل الظن بعدم ظهور فائدة أخرى بعد التأمل والتفحص اذا نزاع في أن المفهوم ظني يعارضه القياس فيكفي الظن بانتفاء الوجوه الاخرى وادعاء عدم حصول الظن في جميع المواد كما لا يسمع (قوله) منه تخصيص الشيء باسمه) قيل قدم مفهوم اللقب لانه يصدق في حجية المفهوم مطلقا ومفهوم اللقب أظهر في هذا الاعتبار والشايع لما كفو بصدد اثبات حجيته أخرى ومفهوم اللقب لانه أبعد عن الاثبات (قوله) يعني يلزم الامر الخ) فوفق فيه بان تفسير كلام المصنف بهذا ينافي قوله والمصنف خصص الكفر بالاول والكذب بالثاني اللهم الا أن يرجع ضمير يعني الى المستعمل بهذا للدليل لا الى المصنف وان كان الظاهر يقتضي هذا فاعتراض بانك قد عرفت أن من جملة شروط مفهوم المخالفة أن لا تظهر أولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم ولا مساواته له فيه وهذا الشرط مفقود في القولين أما في الاول فالوجود المساواة بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين سائر الرسل صلوات الله عليهم في نفس الرسالة وان كان له فضل عليهم من جهة أخرى وأما في الثاني فلان الوجود في الواجب بل جلاله أولى من الوجود في الممكن (قوله) لو جود الباري تعالى) قيل القائل زيد موجود وان قصد التخصيص فراه ظاهرا بتخصيص زيد من بين الافراد المشتركة معه في الانسانية لافي مناطق الشيئية والمفهومية فيلزم الكذب الكفر وتظيرهم ذكر وان قصر الموصوف على الصفة من الحقيقي لا يكاد يوجد والعكس كثير ونحو ما في الدا لا زيد على معنى أن الكون في الدار مقصور على زيد فان القصر فيه بالنسبة الى افراد الانسان ضروره وجود الهواه فيه (قوله) والمصنف خصص الخ) قيل فيما سلمه المصنف تنبيه على

قال (يعني يلزم الاصران في كل من القولين) أقول تفسير كلام المصنف بهذا ينافي قوله والمصنف خصص الكفر بالاول والتكذيب بالثاني اللهم الا أن يقال التفسير مبني على اعتبار صدور المفسر من القوم بقى ههنا بحث وهو انك قد عرفت أن من جملة شرائط مفهوم المخالفة أن لا تظهر أولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم ولا مساواته له في الحكم وهذا الشرط مفقود في القولين أما في الاول فالوجود المساواة بين رسولنا صلى الله عليه وسلم وبين سائر الرسل صلوات الله عليهم أجمعين في نفس الرسالة وان كان له فضل عليهم من جهة أخرى وأما الثاني فلان الوجود في الواجب أولى من الوجود في الممكن

المجاز فان المجاز لفظ أطلق وأريد به جزء ما وضع له أو لازمه الخارجى كما اذا أطلق السقف وأريد به بعضه أو أريد الجدار أما اذا أطلق فأريد به ما وضع له ومع ذلك دل على جزئه وعلى الجدران والدلالة لان تكون مجازا انتهى (قوله) فان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم وذلك لان المعنى المستعمل فيه اللفظ والمقصود به أولا وبالذات والمخصوص بالاتفات عندنا معاشر الحنفية انما هو المعنى المطابق والدلالة المستقلة التابعة للصدق والاستعمال

هي المطابقة وأما المعنى التضمنى والالتزامى لا يستعمل فيهما اللفظ أصلا ولا يقصد الا بالعرض وثانيا ولا يفهمان الا بتعاني ضمن المطابق وتاوه فلا يتحقق دلالة التضمن والالتزام الا بالتبعية للمطابقة وذلك لان اتفاقا على انحصار الدلالة اللفظية | الموضوعية على ثلاث

(ولاجماع العلماء على جواز التعليل) فان الاجماع على جواز التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشيء باسم لا يدل على نفي الحكم مما عده لان القياس هو اثبات حكم مثل حكم الاصل في صورة الفرع فعلم انه لا دلالة للحكم في الاصل على الحكم المخالف فيما عده (وانما فهموا ذلك) اى عدم وجوب

لا يتحقق مفهوم اللقب أصلاً لان هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور (قوله ولا جماع العلماء) يعنى أن القول بمفهوم اللقب يؤدي الى نفي الجمع عليه وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه في العلة وذلك لان الفرع ان يتناول اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله فقد دل النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز اثباته فيه بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص وقد يجاب بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقاً لان من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على مامر واستدل أيضاً بان النص لم يتناول غير المنطوق في اجاب الحكم مع انه وضع للإيجاب فلان لا يتناول غيره لنفي الحكم عنه مع انه لم يوضع للنفي أولى وبان ما يكون مؤثراً في اثبات شيء لا يكون مؤثراً في اثبات ضده ورد كلاهما بانهم لا يجوز أن يتناول النص ثبوت الحكم في محل المنطوق ونفيه عن محل آخر بالمفهوم ويدل على اثبات شيء في محل واثبات ضده في غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق عين النزاع بل يتناوله نصاً لا اثباتاً (قوله وهو) اى اللام للاستغراق بمعنى أن جميع افراد غسل الجنابة ناشئة من وجود المني بقريته ورود الحديث في غسل

وهو (دلالة) جواب عن اشكال وهو أن يقال لما قسم ان اللام للاستغراق كان معناه أن جميع افراد الغسل في صورته وجود المني فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بسلامه فأجاب عن هذا بأن الغسل لا يجب بدون الماء الا أن التقاء الختانين دليل الانزال والانزال أمر حثي فيدور الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين كما دور الرخصة مع دليل المشقة وهو السقر

شيء وهو ان علة الكفر في المثال الاول هي بعينها علة الكذب ففي الرسالة عن غيره من الانبياء كفر وكذب ونفي الوجود عن الغير كلما كذب ويندرج فيه نفي الوجود عن الصانع وهو كفر وأنت خير باستواء القضيتين في لزوم اجتماع الكفر والكذب في كل منهما بالنظر الى مدلوليهما المتضمني على أنه لو سلم كون ما ذكر وجهها تخصيص الثاني بالكذب لم يكن وجهها تخصيص الاول بالكفر بل المناسب له أن يخصص الاول بالكفر والكذب والثاني بالكذب فقط فتأمل (قوله لان هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور) قيل هذا الجواب مناقض لما ذكره اولاً من أن شرط مفهوم المخالفة أن لا يظهر لتخصيص الحكم بالمنطوق فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه اذ حصول الفائدة يقتضي ظهورها وأنت خير بان ما ذكره هنا كلام الزاى فليتأمل وحاصله أنه لو كان ما ذكره مقتضياً لتخصيص بالذم لزم أن لا يتحقق مفهوم اللقب أصلاً على أن الخصم قابل بتحقيقه وحينئذ لا يلزم التساقض أصلاً (قوله وهو) تعليل النص) اعترض عليه بأنه ان أراد أن التعليل جائز فيما لا يكون الاصل منصوصاً عليه باسم العلم قسماً ولا يفيد شيئاً وان أراد انه جائز مطلقاً فمنوع لجواز أن يكون جوازاً في غير محل النزاع وأجيب باختيار الثاني فان الجمع بينهما بقصاوا بين ما يكون المنصوص عليه باسم علم أو بغيره وبهذا يظهر أن تخصيص الدليل أعني الاجماع على جواز تعليل النص بنفي مفهوم اللقب محل بحث (قوله فلا يجوز اثباته بالقياس) فيه بحث لما سئذ ذكره من الاتفاق على أن المفهوم ظني يعارضه القياس نعم يلزم ثبوت التعارض مع الترجيح في جميع صور القياس ولم يقل به أحد من العلماء (قوله لان من شرط القياس المساواة) اعترض عليه بأنه اذا اشترط فيه المساواة يلزم أن يكون الحكم في الفرع ثابتاً بمفهوم الموافقة كما صرح به القاضي في شرح المختصر فيلزم أن يكون كل قياس مفهوماً. والثابت به ثابتاً بالنص ولزم رفض كثير من القواعد كذا ذكره الشارح في حواشيه شرح المختصر ويمكن أن يجاب ههنا بان شرط مفهوم الموافقة الاولوية فلا عبرة بما ذكره القاضي وأيضاً يجوز أن يكون حكم الاصل ثابتاً بالاجماع

الخصصار عقلياً فلو كان محل واحد من الثلاثة معنى بالاستقلال تابعاً للقصود والاستعمال بطل هذا الاخصار لخروج الدلالة الغير المستقلة مع ثبوتها بالذم لا يقال دلالة اللفظ عليهما ليست باعتبار وضعه لهما بل من حيث انها جزئية أو خارجة فسلالاتكون من أقسام الدلالة الوضعية اللفظية بل من أقسام الدلالة العقلية لا ناقول

لاشأن أن تلك الدلالة تدخل من الوضع مستندة اليه لا يفهمها من اللفظ الامن يعرف وضعه لمعناه واستعماله فيه وليست كدلالة الدير المسموع من وراء الجدار على وجود اللفظ ونحوه فلا ينبغي جعلها من أقسام الدلالة العقلية فان قيل بطلان الاخصار يتقلب عليكم بدلالة التضامن والالتزام المستقتنين اللتين يثبتهما البعض قلنا هما اذا اخلان في المطابقة باعتبار الوضع النوعي عندنا (قوله فهذا الترديد يكون قبيحاً الخ) قيل محصل كلامنا غير الاسلام أن الحقيقة في معرفة النسب ما أن

(ومنه) أي من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي (ان تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي) أو تقول تخصيص الشيء بمبتدأ أو منه خبره وقوله يدل خبر مبتدأ محذوف أي وهو الراجح الى ٢١ تخصيص الشيء وقوله عما عداه أي عما

هذا ذلك الوصف والمراد نفي الحكم عن ذلك الشيء بدون ذلك الوصف كقوله تعالى من قياتكم المؤمنات خصن الحل بالفتيات المؤمنات فيلزم عندهم عدم حل تكاح الفتيات أي الاماء غير المؤمنات (للعرف فان في قوله الانسان الطويل لا يطير يتبادر الفهم منه الى ما ذكرنا ولهذا استعجه العقلاء) والاستعجاب ليس لاجل نسبة عدم الطيران الى الانسان الطويل لانه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستعجه العقلاء فعلم ان الاستعجاب لاجل انه يفهم منه ان غير الطويل يطير (وانكثير الفائدة لانه لو لم يكن فيه تلك الفائدة لكان ذكره ترجيحاً متن غير مرجح) لانه لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عداه الموصوف ثابتاً فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحاً من غير مرجح لان التقدير تقدير عدم المرجحات الاخر كالخروج مخرج العادة (ولان مثل هذا الكلام يدل على

الطباية والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس (قوله ومنه تخصيص الشيء بالصفة) أي نقص شيوخه وتقليل اشتراكه وذلك بان يكون الشيء ما يطاق على ماله تلك الصفة وعلى غيره فينقيد بالوصف انقصر على الدلالة على ماله تلك الصفة دون القسم الاخر ولهذا قد يعبر عن ذلك بتطابق الحكم باحدى صفتي الذات واستدل على دلالة نفي الحكم عما لا يوصف به ذلك الوصف او جوه الاول انه المتبادر الى الفهم عرفاً ولهذا يستعجب مثل الانسان الطويل لا يطير وأجاب بان الاستعجاب انما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية وفيه نظر لان مرادهم ان كثير من أهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صور جزئية والغرض من المثال التنبه على ان كل صورة تخلو عن فائدة أخرى يفهم منه أهل اللسان هذا المعنى فاولا انهم حارفون انه لغة لثانفهمه الثاني ان الحمل على اثبات المذكور ونفي خبره أكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثر الفائدة مما يرجح المصير اليه لكونه ملائماً لغرض العقلاء فان قيل فينبذ فتوقف دلالة نفي النسب عن الغير على تكثر الفائدة اذ به تثبت وتكثر الفائدة انما يحصل بدلالة نفي النفي عن الغير وذلك دور أوجب بان ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثر الفائدة عقلاً وهو ان يعلم انه لو دل لتكثر الفائدة لا تكثر الفائدة عينا وهو حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثر الفائدة عينا لا على حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة وجوابه ظاهر وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل فلم يدكره لظهوره الثالث انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر

لا بالنص (قوله ومنه تخصيص الشيء بالصفة) المراد بالصفة ما يكون قيد الذات سواء كان تمشيحوما في الغنم الساعة زكاة أم لا نحو في ساعة الغنم زكاة ثم اذا كان تخصيص مبتدأ أو الظرف خبراً له مقدماً لقوله بقول يحتمل ان يكون استثناء أو خبراً بعد خبراً او حالا مبتدأ أو خبر مبتدأ محذوف والضمير في عما عداه يحتمل ان يرجع الى الوصف على التسامح كاذكره المصنف وان يرجع الى الموصوف الدال عليه ذكر الوصف (قوله انه المتبادر الى الفهم عرفاً) والتبادر من امارات الحقيقة فيكون حقيقة وقد يجعل علامة الحقيقة عدم تبادر غيره والفرق ظاهر فان لفظ المشترك بالنسبة الى أحد المعنيين حقيقة لعدم المبادر الى غيره لا المبادر اليه (قوله وفيه نظر لان مرادهم ان كثير الخ) أوجب عنه بان المفهوم من اللغة يشترك فيه كل من هو طرف بها ففهم الكثير دون الكل مما يدفع كونه مفهوماً لغة بل يدل على أن فهمهم بناء على اجتهادهم فلا يكون حجة على غيرهم من المجتهدين القائمين بخلافه ورد بان اذا سمعنا جمعاً من النقات فهموا معنى من لفظ وجلا هذا اللفظ على هذا المعنى جزئياً بان ذلك الفهم والحمل باعتبار اللغة وان لم يعلم حال الباقيين ثم ان اللغة تثبت بقول الأئمة من أهلها ولا يقدح في ذلك احتمال كونه مبنياً على اجتهادهم (قوله الثاني) هذا الوجه يعم التعليق بالصفة والشرط وغيرهما بخلاف الوجه الباقي فانهما مختصة بالصفة (قوله وجوابه ظاهر) قيل جعل الشارح أمثال هذه الدلالة من الوصفية وليس

وهو ظاهر فليست أم قال (المصنف ومنه تخصيص الشيء بالوصف) أقول ليس المراد بالوصف النعت النحوي بل التعرض لقيد في الذات بحيث يفيد تقليل الاشتراك سواء كان نعتاً نحو يا نحو في الغنم الساعة زكاة أو غيره من المشتق نحو لى الواجد ظلم وفي ساعة الغنم زكاة وظرف الزمان والمكان فان الحصص بالكون في مكان أو زمان موصوف بالاستقرار فيهما ولان المراد بالتخصيص التخصيص بالشبوت الذي هو القصد بل بعض الشيوع وتقليل الاشتراك على ما ذكره الشارح لكن المفهوم من تقرير المحققين من

علية هذا الوصف هو في الاصل الساعة زكاة فيقتضى العدم عند عدمه يجعل ثابته مطلقاً أي بالنسبة الى جميع الناس فيثبت النسب من المقروء نفي من غيره وهو باطل واما بالنسبة الى المقروء وحده لظهور

وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر ( اعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا في شرائطه ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذ المخرج يخرج العادة ولم يكن لسؤال أو حادثة أو علم المتكلم بان السامع يحيل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص بالحكم مضمرة ٣٢ في هذه الاربعه وفي نفي الحكم عما عداه فاذا لم يبق هذه الاربعه علم ان

الوصف جيبا بالامرج لان التقدير عدم القوائد الاخر واللازم باطل لانه لا يستقيم تخصيص كلام آحاد البلغاء من غير فائدة مرجحة فكلام الله وسوله أجدر وليس هذا اثباتا للوضع بما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم أن كل ما ظن ان لفائدة للفظ سواء تعين أن يكون مرادا وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية ولايجوز هذا في مفهوم القبول لان المرجح هناك ظاهر وهو انه لو لم يعبر عنه بالاسم لاختل المقصود لا يقال المرجح هو نيل ثواب الاجتهاد بان يقاس المسكوت عنه على المنطوق لا نناقول بحمل القياس ليس بحمل لمفهوم المخالفة لما امر الرابع أن تعليق الحكم بالشيء المذكور صفة مشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضي عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لا تنفاه المعاول بانفاه العلة ( قوله وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر ) فان قلت هذا استدلال على اثبات مذهبه باطال أدلة الخصم بل بعضها ولا يكون موجها قلت اذا كان مذهب الخصم دعوى ثبوت الشيء والمطلوب منع ذلك ونفيه كفي في المطلوب رد ما ذكره الخصم من الأدلة لان الحكم منتف ما لم يقم عليه الدليل وانما سكوت عن رد البعض لظهوره على أن ما ذكره المصنف يصح أن يجعل دليلا على مذهبه لما بينه ان شاء الله تعالى فان قلت أول شرائط مفهوم المخالفة أن لا يظهر أولوية ولا مساواة على ما صرح به المصنف أيضا فكيف ادعى أنهم حصر موجبات التخصيص في الاربعه المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه قلت لان ظهور الاولوية أو المساواة وان شرط عدمه في المفهوم الا أنه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى ( قوله نحو وما من دابة في الارض ولا طائر يطير

التخصيص لنفي الحكم عما عداه فأقول ان موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورات ( نحو الجسم الطويل العريض العميق متعرج ) فان شيا من هذه الاشياء لا يوجد فيه ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لانه لو كان نفي الحكم عما عداه يلزم أن الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متعرجا وهذا محال لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة وانما وصفه تعريفا للجسم وإشارة الى أن علة التخصيص هذا الوصف ( وكالمذبح أو الذم ) فانه قد يوصف الشيء للمذبح أو الذم ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه مع أن الامور الاربعه المذكورة غير متحققة وقوله وكالمذبح عطف على قوله نحو الجسم أي موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر نحو الجسم الخ ونحو المذبح أو الذم فان موجبات التخصيص في هذه الصور أشياء آخر غير ما ذكرنا ( أو التاكيد نحو أمس

كذلك بل هي من الدلالات العقلية الناشئة من أن العاقل ينبغي أن لا يزيد في الكلام الا لفائدة ولا ينقص اللفائدة ( قوله الرابع أن تعليق الحكم الخ ) لم يتعرض لجوابه اكتفاء بجواب المصنف وان رده أيضا فيما سأتى ( قوله وعندنا لا يدل الخ ) قال مولا ناعبد العزيز بن في حواشي الكشاف رأيت في القوائد الظهيرية في باب ما يكره العمل في الصلاة أن الاحتجاج بالمفهوم يجوز كذا ذكره شمس الأئمة في شرح السير الكبير وقال بنى محمد رحمه الله مسائل السير على الاحتجاج بالمفهوم والى هذا ما ان الخصاصي وبنى عليه مسائل الجعفل ويحكى عن الجلي انه كان يقول ان كان المنصوص عليه باسم العلم محصورا بعد ذلك يدل على نفي الحكم فيما سواه لان في اثبات الحكم فيما سواه ابطال العدد المنصوص وذلك لا يجوز ومثاله قوله عليه السلام خمس من الفواسق تقتلن في الحل والحرم وقوله عليه السلام أحلت لنا ميتتان ودمان ( قوله بل بعضها ) حيث لم يذكر جواب الثاني ( قوله الا أنه ليس موجبا للتخصيص ) لانه يقتضي ثبوت مفهوم الموافقة فلا يكون مقتضا للتخصيص بالحكم بالمنطوق ( قوله نحو وما من دابة في الارض ولا طائر يطير يحتاجه ) هذه الآية ليست هي المذكورة في كثير من نسخ

شراح مختصر ابن الحاجب أن المراد به التخصيص بالاثبات وان ذكر قال ( الرابع أن تعليق الحكم بالشيء الخ ) أقول لم يتعرض لجوابه اكتفاء بجواب المصنف وان رده أيضا كما سأتى فان قلت لان ظهور الاولوية أو المساواة وان شرط عدمه في المفهوم الا أنه ليس موجبا للتخصيص ) أقول لان موجبه ما يكون سببا باعنا لاثبات الصفة وظاهر أن ظهورهما ليس كذلك بل هو أمر يشترط عدمه بعد الاثبات بالصفة

بجناحيه - الدابر لا يعود أو غيره ( أي غير التاكيد ) نحو وما من دابة في الارض -

الاثري حتى الحریم لكونه لازما للدلول الحقيقي وهو أيضا باطل لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على اشتراك النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي ليشبب اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحته فالضرب الثابت بهذا الكلام منافي للملكة أقول توجيه كلام مفسر الاسلام رحمه الله بهذا التوجيه ورفع اعتراض المصنف عنه به شرح لا يطابق المشروح بل لا يناسبه واصلاح بين المتنازعين يحول



فان هذا الجزم بان كل الموجبات منتفية الا اني الحكم عما عداه فقوله تعالى وما من دابة في الارض وصف الدابة بكونها في الارض ولا  
 راد في الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لا تكون الا في الارض مع انه لم يوجد  
 شي من موجبات التخصيص ٣٣

المذكورة وقد ذكر في  
 المفتاح انه انما وصفها  
 بكونها في الارض ليعلم ان  
 المراد ليس دابة مخصوصة  
 بل المراد كل ما يدب في  
 الارض فعلم ان موجبات  
 التخصيص وفوائده  
 اشياء كثيرة غير محصورة  
 فلا يحصل الجزم بان كل  
 موجبات التخصيص  
 منتفية الا في الحكم عما  
 عداه وما ذكره من  
 استصحاب العقلاء فلا يتم  
 لم يحدوا في هذا المثال  
 لوصف الانسان بالطول  
 فائدة أصلا لكن المثال  
 الواحد لا يفيد الحكم  
 السكاني على انه كثر براما  
 يكون في كتاب الله وكلام  
 الرسول لكلمة واحدة  
 ألف فائدة تجز عن دركها  
 افهام العقلاء

بجناحيه) ذكر صاحب الكشاف ان معنى دابة في الارض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة  
 كانه قبيل وما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جوار السماء من جميع ما يطير  
 بجناحيه الا انما الحكم محفوفة احوالها غير مهملة امرها وقال صاحب المفتاح ذكر في الارض مع  
 دابة ويطير بجناحيه مع طائر لبيان ان القصد من لفظ دابة ولفظ طائر انما هو الى الجنسين والى تفريرهما  
 يعني ان اسم الجنس حامل للمعنى الجنسية والوحدة فاذا شفع بما هو من خواص الجنس دون الفرد دل على  
 ان القصد به انما هو الى الجنس لا الفرد والمعنى الذي حل عليه المصنف كلام المفتاح من انه انما ذكر  
 الوصف ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بعيدا لان ذلك معلوم قطعا بدون الوصف لان التكررة المنفية  
 لا سيما مع الاستغراقية قطعها في العموم والاستغراق لا يحتمل التخصيص أصلا باجماع أهل  
 العربية (قوله فلم يوجد الجزم) تفسيرا للكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفي ما عداه

التوضيح بل المذكورة فيه هي آية سورة هود أعني وما من دابة في الارض الا على الله رزقها (قوله هو  
 زيادة التعميم والاحاطة) لان التكررة في سياق النفي وان كانت مستغرقة الا انه يحتمل ان يراد بها  
 الاستغراق العرفي أعني دواب أرض واحدة وطيور جوارح واحدة وصيغته الى جميع دواب أى  
 أرض كان وطيور أى جوارح على السواء فانضح ان الاستغراق حقيقي (قوله كانه قبيل وما من دابة الخ)  
 أو ودعليه ان التكررة المفردة في سياق النفي يدل على كل فرد فكيف يصح الاخبار عنها بقوله أم أمنا لكم  
 وكل فرد لا يكون أمها وكذا ان أزيدها كل نوع لان كل نوع أمه لا أمه كالأشياء في الجمال أوجب عنه  
 بانه من قبيل الميل الى المعنى لان استغراق كل فرد يتضمن استغراق جوع من الدواب والطيور فيصح  
 باعتبارها حل أم عليه ونظيره وكل في فلك يسبحون وهذا هو مراد صاحب الكشاف لان التكررة أعني  
 دابة محمول على المجموع من حيث هو مجموع بقربها الخبر كما حل الشريف في حواشي المطول عليه لان  
 عبارة الكشاف لا تساعد (قوله انما هو الى الجنس لا الفرد) لم يراد بالفرد الواحد حتى يراد أنه  
 ليس بمشتمل أصلا لان التكررة المنفية مع من نص في الاستغراق بل أراد مطلق العدد الفردي الذي  
 يفارق الاستغراق العرفي فان قلت كما ان ارادة فرد واحد ينفي الاستغراق كذلك ارادة الجنس دون  
 الفرد فكيف حل الآية على ارادة الجنس قلت الاستغراق متحقق بالنظر الى الاجناس كما في قوله تعالى  
 وما الله يريد ظلما للعالمين (قوله لا يحتمل التخصيص أصلا) أوجب بان مراد المصنف بداية مخصوصة

قال (ذكر صاحب الكشاف ان معنى دابة في الارض الخ) أقول مراده ان التكررة في سياق النفي تفيد  
 العموم لكن يجوز ان يراد بها دواب أرض واحدة وطيور جوارح فيكون استغراقا عرفيا فذكر  
 وصف نسبتها الى جميع دواب الارضين السبع وجميع طيور الاقاصق على السواء ليدل على الاستغراق  
 الحقيقي فيفيد زيادة التعميم والاحاطة قال (يعني ان اسم الجنس حامل للمعنى الجنسية والوحدة الخ)  
 أقول فيه بحث لان الفرد ليس بمشتمل ههنا أصلا لما تقرر ان التكررة المنفية اذا كان مع من  
 الاستغراقية لفظا أو تفديرا لا يحتمل الفرد فكيف يصح حل كلام صاحب المفتاح عليه والجب انه  
 يحتمل للوصف على دفع احتمال الفرد ويستبعد حل المصنف اياه على دفع احتمال التخصيص المطابق مع  
 انه المحمل لكلام الكشاف كما عرفت والتحقيق ان مراد الشيخين واحد فان مراد صاحب المفتاح  
 بالجنس ليس من حيث هما بل هما من حيث تحققهما في ضمن جميع الافراد بلا تخصيص ببعضها لانه  
 قائل بان مثل هذه التكررة تفيد الاستغراق قطعا بلا احتمال فرد فيكون التقدير الذي قاله بالنظر الى رفع

الكلام على ما اتفق على  
 خلافه أما الاول فلان  
 كلام فخر الاسلام صحيح  
 في أن دلالة قوله هذه بقى  
 على التصريح من قبيل  
 الحقيقة فانه جعل اثبات  
 الحقيقة على وجهين  
 أحدهما اثباتها مطلقا  
 أى في حق المقر وغيره في  
 ثبوت النسب عنه  
 وانفائه عن غيره وتعدى  
 ذلك لثبوته عن اشهر  
 عنه وثانيتها اثباتها في

حق المقر وحده في حق التصريح فاما ان يكون المراد منها ثبوت النسب من المقر وحده دون  
 غيره لظهور أثره في حق التصريح لكونه لازما له حسب كازمه القائل توهمه انه ان في صورة اثبات التصريح بقوله هذه بقى لا يكون من

وجوه اثبات الحقيفة وهو في صدد بيان ذلك وليس الامر على ما توهم فانه انما لا يكون كذلك اذا اريد منه التحريم والافتقار لدلالة اللفظ على المعنى الاتزامى من قبيل الحقيفة واما ان يكون ثبوت النسب وثبوت التحريم على ما فصله المصنف

رجه الله على أن يكون تركه بيان ثبوتها في حق النسب فقط لا اشتراكه في الدليل السابق وظهوره منه فعدل عنه وبادر الى بيان تعدد ثبوتها في حق التحريم بطريق الاتزام وهذا هو الظاهر يريد عليه قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام وقوله منافي للملك وذلك لانه لا قدر كون التحريم ثابتا بهذا الكلام وعلل تعدد اثباته بمنافاة الملك علم انه يريد التحريم الذي يقدر ثبوتيه من الزوج بهذا الكلام اعنى قوله هذه بنتى على طريق الاتزام وهو الطلاق لانه هو المقضى لسبق النكاح وصحته لكونه من حقوقه ولو كان مراده التحريم الاصلى الذي يلزم ثبوت النسب في حق المفقود وحده فمع كونه بعيدا من اللفظ ليس هو مما يثبت بالكلام ولا أيضا عارضا للملك النكاح ومن حقوقه ولا هو في وسع الزوج ولا يكون له مدخل في وقوعه بل هو اظهار حرمة ثابتة لهما من اول الحال منقضية فيما على الاستمرار وحكمه التفريق بينهما لا الطلاق ولا يقتضى سبق النكاح

مشروطة بالجزم بان لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتفدا دائما فيلزم انتفاء المشروط دائما اما الاشتراط قطاهر واما انتفاء الشرط دائما فلان فوائده الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصا في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه الصلاة والسلام فانه يجوز ان يكون اسكامة واحدة منها فوائده كثيرة يجز عن ادراكها فهم العقلاء واذالم تكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفي الحكم وههنا نظر اما اول فلان ما نقله من انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداها سهو وظهار لما ذكر في اصول فقهاء ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا يظهر اولوية ولا مساواة ولا يخرج مخرج الاغلب ولا السؤال ولا الحادثة ولا تقدير جهالة أو خوف أو غير ذلك مما يقتضى تخصيصه بالذكر ولقد صرح جوابا انه انما يحمل على نفي الحكم عما عداها اذالم يظهر للوصف فائدة أخرى أصلا واما ثانيا فلان الوصف للكشف أو المدح أو الذم أو التاكيد ليس من

بخصوص النوع كالجوار والقرس والبغل لا بخصوص الشخص فلا يرد ما ذكره (قوله ان لا يظهر اولويته ولا مساواته) اعترض عليه بان عدم ظهورهما مما يقتضى التخصيص بالذكري نافي ما ذكره سابقا من ان ظهورهما ليس موجبا للتخصيص وأجيب تارة بالجل على التغليب وتارة بان قوله أو غير ذلك اشارة الى قوله ولا يخرج مخرج الغالب وما بعده بقوله مما يقتضيه تخصيصه بالذكر مع ما سبق (قوله أو خوف) أى لا يكون خوف يمنع المتكلم من ذكر حال المسكوت عنه وقيل المراد دفع خوف كما اذا قال للشافع عن ذكر الصلاة المفروضة في اول الوقت يجوز ترك الصلاة المفروضة في اول الوقت (قوله اذا لم يظهر للوصف فائدة أخرى) فيه بحث وهو ان المفهوم ثابت لغة فتأخره عن الفوائد الاخر جمع حتى المساواة التي لا اجل القياس بعيدا لان شرائط القياس مما يعرفه المجتهد لا غيره اللهم الا ان يقال ان أهل اللغة لما اعتبروا ان ثبوت حكم المفهوم انما يكون حيث اتفق موجبات التخصيص ولم يظهر للوصف فائدة أخرى فنظن بانتفاء الموجبات فهم المفهوم والا فلا يصدق في ذلك ان شرائط القياس لا يعرفه الا المجتهد (قوله واما ثانيا فلان الوصف الخ) قيل عليه هو اذ المصنف ان ذكر الوصف لنا كان

توهم لاستغراق العرفي كما ذهب اليه صاحب الكشاف فليتم ما قال (لما ذكر في اصول ابن الحاجب الى قوله ما يقتضى تخصيصه بالذكر) أقول فيه بحث لان عدم ظهور الاولوية والمساواة مما يقتضى تخصيصه بالذكر يقتضى ان يكون عدم ظهور الاولوية والمساواة مما يقتضى تخصيصه بالذكر وهو يقتضى ان يكون عدم ظهورهما موجبا للتخصيص وقد صرح آتفا انه ليس موجبا له اللهم الا ان تجعل الاشارة في قوله أو غير ذلك راجعة الى قوله ولا يخرج مخرج الغالب وما بعده ويجعل قوله ما يقتضى تخصيصه بالذكر قوله وقوله ولا يخرج مخرج الاغلب (كافي قوله ويرى بانكم في سجودكم فان الغالب كون الربائب في الجور ومن شأن ذلك فقصيده لذلك لان حكم اللاتي لسن في الجور بخلافه) قوله ولا لسؤال ولا الحادثة) أى لا يكون ذكر الوصف لسؤال سائل عن المذكور ولا الحادثة خاصة بالمذكور مثل ان سأل هل في الغنم السائمة زكاة فيقال في الغنم السائمة زكاة أو يكون الغرض بيان ذلك لمن له السائمة دون المعلوفة (قوله ولا تقدير جهالة) ذهب جمهور شراح مختصر ابن الحاجب الى اعتبار الجهالة في جانب المتكلم بان يكون الحكم في المسكوت عنه معلوما له وفي المذكور مجهولا فيحتاج الى البيان وتبعهم المصنف حيث قال أو علم المتكلم بان السامع يحمل هذا الحكم المخصوص باعتبارها المحقق في جانب المتكلم اذ لا اختصاص للمفهوم بكلام الشارع حتى يمنع ذلك فيه (قوله أو خوف) يمنع المتكلم عن ذكر حال المسكوت عنه وقيل

التخصيص

وحتى يعلل تعدد اثباته بمنافاة الملك النكاح فلا يثبت هذا التحريم الطارى المراد يظهر اثر ثبوت النسب فيه لانه ليس من لوازمه ولا مما يمكن تبعيته له ثم لو ثبت على الحقيفة انما يثبت لكونه لازما للمعنى المرصوع له

وقوله لكان ذكره ترجيحاً من غير مرجح في حيز المنع لان المخرج لا يتخصر فيما ذكره (ولان أقصى درجاته) أي الوصف (أن يكون علة) وهي لا يدل على ما ذكر (لان الحكم مثبت بعالم شتى) جواب عن قوله ولان مثل هذا الكلام يدل (ونحن نقول أيضاً بعدم الحكم) أي عند عدم الوصف (لكن بناء على عدم العلة) فيكون عدم الحكم عدماً أصلياً لا حكماً شرعياً (لانه علة لعدمه) أي لا بناء على أن عدم الوصف علة لعدم الحكم عند عدم الوصف ومن ثمرات الخلاف أنه اذا كان الحكم المذكور

التي تبنى قبحاً على الوصف عندنا كقوله عليه السلام ليس في العلوقة زكاة فانه لا يلزم منه أن الابل اذا لم تكن علوقة كان فيها زكاة عندنا لان الحكم الثبوتى لا يمكن أن يثبت بناء على العدم الاصلى وعندنا يثبت فيما عد الوصف الحكم الثبوتى وأيضاً من ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها كما في قوله تعالى فتعز رب رقة مؤمنة هل يصح تعديه عدم جواز الكفارة في كفارة القتل الى كفارة اليمين وقدمي في فصل المطلق والمقيّد (ونظيره قوله تعالى من قياتكم المؤمنات هذا لايوجب تحريم نكاح الامه الكتابية عندنا خلافاً مع أنه يحتمل الخروج بخروج العادة) فان العادة أن لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ثم أورد مسألتين يتوهم فيهما أنا قالون بان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه وهما مسألتنا الدعوة والشهادة فقال (ولا يلزم علينا أمة ولدت ثلاثه في بطون مختلفة فقال المولى الاكبر منى فانه نفي الاخيرين لان هذا ليس لتخصيصه) هذا دليل على قوله لا يلزم والمعنى أن كونه نفياً للاخيرين ليس لاجل أن التخصيص دال على نفي الحكم عما عداه (بل لان السكوت في موضع الحاجة بيان) فانه يحتاج الى البيان أى الى الدعوة لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوة يكون بابا بانه ليس منه وأيضاً انما اتقى نسب الاخيرين لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم يحد لانه نفي نسبهما وانما قال

التخصيص بالوصف في شيء لم يعرف فكأنه فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف في الجملة وانما المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص أى نقص الشمول وتقليل الاشتراك وأما الثالث فلانه لا نزاع لهم في أن المفهوم ظنى يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاخرى بل يبقى الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور شيء من الموجبات بعد التأمل والتفحص (قوله وقوله لكان ذكره ترجيحاً) يعنى بما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن دليلهم الثالث لان انتفاء القوائد المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح لجواز أن يكون مرجحاً آخر غيرها (قوله ولان أقصى درجاته) فيه نظر لان القائلين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة أخرى بعد التفحص والاستقصاء وحينئذ يحصل الظن وهو وكاف اذا قائل بان المفهوم قطعى وبهذا يظهر الجواب عما يقال انه لو ثبت الوصف لثبت ما بالثبوت وهو منتف انتفاء أو بالاحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من الاصول (قوله مع انه يحتمل الخروج بخروج العادة لان العادة أن لا ينكح المؤمن الا المؤمنة) ليس على ما ينبغي لان معنى الخروج بخروج العادة أن يكون ذكر الوصف بناء على أن العادة جارية بانصاف المذكور بذلك الوصف وأن الغالب هو الا تصاف ككونه الرائب في حجوركم ولو كانت الفتيات أى الامه مؤمنات في الغالب والعادة جارية بذلك اصح ما ذكره

لقوائد كثيرة جازد كروصف مخصص لقوائد أيضاً فلا يحصل الظن بانتفاء جميع القوائد سوى نفي الحكم فكأنه محمول على التظير لا التمثيل وأجيب بانه لا يلائم ظاهر كلام المصنف (قوله لم اعرف) أراد به قوله وذلك بان يكون الشيء مما يطبق على ماله تلك الصفة وعلى غيره فيقيد بالوصف (قوله يعارضه القياس) فنه بحث اذ قد صرح فيما سبق بان المفهوم ليس محلاً للقياس لا اشتراط الاولوية فيه وعدمها في القياس فكيف يصح قوله يعارضه القياس على أن الظن وان كان ظنياً كغير الواحد مقدم على القياس كما قيل ويمكن أن يدفع البحث بجواز تغير الاصل في القياس والمفهوم (قوله وهو حاصل بعدم ظهور الخ) فان قلت قد تقرر أن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود قلت معناه أنه لا يدل دلالة قطعية (قوله عما يقال انه لو ثبت الخ) هذه شبهة من يقول بطلان دليل الخطاب أو رده ابن الحاجب في المختصر وأجاب عنه وضمرت راجع الى المفهوم ولفظ هذا اشارة الى ما ذكره من أن القائلين انما يقولون بذلك اذا لم يظهر الحكم علة أخرى بعد التفحص والاستقصاء وحينئذ يحصل الظن وهو وكاف (قول المصنف لان الحكم يثبت بعالم شتى) في المحصول انهم قالوا لتعليل الاحكام المتساوية بالعدل المختصة خلاف الاصل وأجاب عن رضى المنهاج الاصل عدم علة أخرى وأجيب بان الاصل انما يصح للدفع لالاثبات (قوله ليس على ما ينبغي الخ) قد يجاب عن ذلك بانه يكفي في الخروج بخروج العادة أن يكون الغالب اتصاف المذكور بذلك الوصف بالنظر الى الحكم المقصود ولهذا قالوا في قوله شقاق بينهما الآية وفي قوله عليه السلام أيما امرأة

المراد دفع خوف كما اذا قيل للخائف من ترك الصلاة المفروضة في أول الوقت يجوز ترك الصلاة في أول الوقت قال (لم اعرف) أقول أراد به قوله وذلك بان يكون الشيء مما يطبق على ماله تلك الصفة وعلى غيره فيقيد بالوصف الخ قال (وأما الثالث فلانه لا نزاع لهم في أن المفهوم ظنى) أقول قيسل هذا ممنوع لانه في الشهادة فقال (ولا يلزم علينا أمة ولدت ثلاثه في بطون مختلفة فقال المولى الاكبر منى فانه نفي الاخيرين لان هذا ليس لتخصيصه) هذا دليل على قوله لا يلزم والمعنى أن كونه نفياً للاخيرين ليس لاجل أن التخصيص دال على نفي الحكم عما عداه (بل لان السكوت في موضع الحاجة بيان) فانه يحتاج الى البيان أى الى الدعوة لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوة يكون بابا بانه ليس منه وأيضاً انما اتقى نسب الاخيرين لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم يحد لانه نفي نسبهما وانما قال

في بطون مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة للجميع (لا يقال لاحاجة الى البيان فانها صارت بالاول أم ولد فثبتت نسب الاخيرين بلا دعوة لانهما يكون كذلك ان لو كانت دعوة الاكبر قبل ولادة الاخيرين اماهنا فلا) فان دعوة الاكبر في مسئلتنا متأخرة عن ولادة الاخيرين فلا يكون الاخيران ولدى أم الولد بل هما ولد الامة فيحتاج لثبوت نسبهما الى الدعوة (ولا يلزم اذا قال الشهود لا تعلم له وارث في أرض كذا انه لا تقبل شهادتهم عندهما فهذا) أي عدم قبول الشهادة عندهما (بناء على أن التخصيص ذال على ما قلنا) أي على نفي الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام أن الشهود يعلمون له وارث في غير تلك الأرض فبناء على هذا المعنى لا تقبل شهادتهم (لان الشاهد) دليل على قوله ولا يلزم (لما ذكرنا لاحاجة اليه جاء شبهه وبها زادت الشهادة ونحن لا ننفي الشبهة قيمة فنحن قيمه) أي في التخصيص بالوصف أي لا ننفي كونه شبهة في نفي الحكم عما عداه والشبهة كافية في عدم قبول الشهادة ولا حاجة الى الدلالة (وقال أبو حنيفة رحمه الله هذا) أي السكوت عن غير الأرض المذكورة (سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكر

(قوله في بطون مختلفة) بان يكون بين الولدين سنة أشهر فصاعدا (قوله أمهنا فلا) يعني أن الفراسخ انما ثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين الاخيرين قبل ظهور الفراسخ فيها فيكونان ولدى الامة (قوله في أرض كذا) يحتمل أن يكون صفة وارثا وأن يكون ظرفا لغوا متعلقا بلا تعلم فيكون مناسباً للتخصيص بالصفة من جهة أنه تقييد وهذا كما أوردوا في بحث التخصيص بالصفة قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق (قوله عملا بشرطية) فان شرط الشيء ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخل في ذلك الشيء ولا مؤثرا فيه فيما ضرورة يتنفي بانتفاءه وهذا دليل يتفرد به الشرط والاجميع ما ذكر في الصفة من المقبول والمزيف جار ههنا وبالجملة دلالة مفهوم الشرط أقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة (قوله بعين ما ذكرنا) أي بناء على عدم عملة الحكم لانه على أن عدم الشرط عملة لعدم الحكم (قوله وما ذكرنا من عمرة الخلاف) يعني لوقال ان كانت الابل معلوفة فلا تؤذز كانه لا يجب بذلك الزكاة في الساعة خلافا لهو أيضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تعديته بالقياس لانه ليس بحكم شرعي وعنده يجوز (قوله لان الشرط) جواب عن الاستدلال المذکور وحاصله أننا نسلم أن الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشيء بل معلق عليه الحكم كالدخول في مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفاءه انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر

المكان غير واجب وهو ههنا) أي ذكر المكان المذکور (يحتمل الاختراز عن المجازفة) فان -- م -- ربما كافوا متفحصين عن أحوال تلك الأرض فارادوا بنفي علمهم بالوارث في أرض كذا نفي وجوده فيها لانه لو كان موجودا فيها لكافوا العالمين به أما سائر الأراضي فلا معرفة لهم بأحوالها خصوا بعدم الوارث بالأرض المذكورة دون سائر الأراضي اختراز عن المجازفة (ومنه التعليق بالشرط يوجب العلم عند عدمه عند الشافعي عملا بشرطية فان الشرط ما يتنفي عن الحكم بانتفاءه وعندنا العدم لا يثبت به) أي

تسكت بغير اذن ولها دلالة للتخصيص على المفهوم لان الثابت هو العادة فان الخلع لا يجري غالباً الا عند الشقاق والمراد لا تسكت نفسها الا عند اياه الولي فلجواز أن يكون سبب التخصيص هذه العادة لم يقولوا بنفي الحكم عما عداه وهذا وان كان في التعليق بالشرط الا أنه يجوز أن يكون في الوصف أيضا كذلك ولا شك أن الغالب فيما نحن فيه كون الفتيات التي يتعلق بها النكاح مؤمنات وان العادة جارية بذلك (قوله فيكونان ولدى الامة) فيه بحث لان الدعوة وان ثبتت في هذا الوقت لكن يستند الى وقت الولادة لاستحالة أن يكون ولده في هذا الوقت ولا يكون ولده في وقت الولادة فالولد ان الاخيران يكونان ولدى أم الولد والامة ويمكن أن يجاب عنه بان أمومية الولد ثبتت من وقت الولادة في حق الاكبر ضرورة فلا عموم له في حق الاخيرين (قوله والاجميع ما ذكرنا الخ) أي وان لم يكن ذكر الدليل المذکور لكونه دليلاً

بالتعليق (بل يبقى الحكم على العدم الاصل) حتى لا يكون هذا العدم حكماً شرعياً والمعنين بل عدماً أصلاً بعين ما ذكرنا في التخصيص بالوصف وما ذكرنا من عمرة الخلاف في ظهوره هنا أيضاً (لان الشرط يقال لامر خارج يتوقف عليه الشيء ولا يترتب كالوضوء وقد يقال للمعلق به وهو ما يترتب الحكم عليه ولا يتوقف عليه فالشرط بالمعنى الاول يوجب ما ذكرتم بالمعنى الثاني) أي يتنفي المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء بشرط صحة الصلاة فانه يتنفي صحة الصلاة عند انتفاء الوضوء وليس المراد أن انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم شرعي بل لا شك أن عدم صحة الصلاة عند عدم الوضوء عدم أصلي لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء دالاً على عدم صحة الصلاة وأما الشرط بالمعنى الثاني فانه دلالة لانتفاءه على انتفاء المشروط فان المشروط يمكن أن يوجد بدون الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن أن يقع الطلاق بسبب آخر

(قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الآية) هو جب عدم جواز نكاح الامه عند طول الحره عنده ويجوز عندنا) قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الآية يستطع المحصنات المؤمنات فيما ملكت ايمانكم من فتياتكم

المؤمنات علق جواز نكاح الامه بعدم القدرة على نكاح الحره فان كانت القدرة على نكاح الحره ثابتة عند عدم جواز نكاح الامه عنده فيصير مفهوم هذه الآية مخصصا بقوله تعالى واحصل لكم ما وراء ذلكم وعندنا لما لم يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا ولا نسخا لتلك الآية فثبت الجواز بتلك الآية

وهو البتة ولكنه ليس بالزم له فلا يثبت وهذا معنى قوله لو صح معناه على أن التحريم الاصيل لا يثبت أصلا الا بثبوت ما زومه فكيف يظهر أثر ثبوت النسب في حرق التحريم بدون ثبوته واذا قد تقر الحال على ذلك فاعترض عليه المصنف من وجهين الاول أن التردد فيج لانه جعله مقابلا لاثبات الحقيقة في حرق النسب مع أنه لا يثبت بدون ثبوت النسب ولا ينفك عنه لعدم امكان ثبوته بدون اللزوم له فلا حاجة الى ابداء هذا الشق بعد استحالة ثبوت النسب لانه لا يثبت بدون لكونه لازما له تابعا في الفهم عنده

والعنان المذكور ان للشرط كلاهما شائع في عرف الشرع والشرط في العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخل في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح العامة ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول وسببية الثاني ذهنا أو ظاهرا سواء كان على الجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجودا أو معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة أو غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوي وظاهره انه لا يلزم أن يكون موقوفا عليه الا أنه قد يجاب بأنه ان الحد السبب فالحكم ينتج بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع (قوله ومن لم يستطع) أي من لم يملك زيادة في المال بقدرها على نكاح الحره فليست محروكة من الامه المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الامه عند استطاعة نكاح الحره ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا بقوله تعالى واحصل لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم أصلي لا حكم شرعي فلا يصلح مخصصا بقوله تعالى واحصل لكم ما وراء ذلكم على ما هو مذهب الشافعي في أن المخصص لا يجب أن يكون موصولا بالعام ولا ناسخا له على ما هو مذهبنا في المترسخ أنه نسخ لا تخصيص وذلك لان النسخ يجب أن يكون حكما شرعيا لا عدما أصليا وقد يقال المراد أنه لا يصلح مخصصا أي على تقدير الاتصال ولا نسخا أي على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال ظاهرا لا خفاء فيه فاذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا يبقى الجواز لقوله تعالى واحصل لكم ما وراء ذلكم وهذا بخلاف قوله تعالى فن لم يجد

يخص بالشرط فلا وجه لتخصيصه بالذكر لان جميع ما ذكرنا (قوله) فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم) فيه بحث لما سبق من أن الاصل يصلح للدفع للاثبات (قوله) ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات الآية) طولا أي غنى واعتلاء وأصله الفضل والزيادة وأن ينكح في موضع النصب بطولا أو بفعل مقدر صفة له أي ومن لم يستطع منكم أن يعنى نكاح المحصنات أو ومن لم يستطع غنى يبلغ به نكاح المحصنات يعنى الحرائر (قوله) عند استطاعة نكاح الخ) اعترض على الشافعي بأنه لم يعمل بمفهوم قوله تعالى والمحصنات المؤمنات حيث جعل طول الحره الكتابية مانعا من نكاح الامه كطول الحره المؤمنة ومفهومه يقتضي أن لا يكون طول الكتابية مانعا لولو كان مانعا لما كان لتقدير الايمان فائدة أوجب بان العمل بالمفهوم انما يجب اذا لم يعارضه دليل آخر وقد عارضه هنا فان صيانة الحره عن الاسترقاق واجب ما أمكن وقد أمكن ذلك بنكاح الحره الكتابية مع رباية وصف الايمان في الولد فانه يتبع خيرا ابوين ديننا فلا يجب العمل بالمفهوم فان قلت أي فائدة في تعليق الجواز بالشرط اذا كان يجوز بدوننا قلنا فائدته كراهة نكاح الامه حال طول الحره فان عندنا وان جاز نكاح الامه الا ان المستحب لمن قدر على تزوج الحره أن لا يتزوج الامه ويكره له اذا تزوجها اذ هو شرط خرج على وفاق العادة كقوله تعالى فكان تبوهم ان علمت فيه خيرا وذلك ان الرجل في العادات لا يتزوج بالامه الا عند العجز من نكاح الحره ويستكشف عن ذلك فأخرج الله سبحانه هذا الكلام على وفاق العادة كذا في الطريقة البرغرية (قوله) لقوله تعالى واحصل لكم الخ) رد على الشافعي رحمه الله أن التخصيص انما يثبت عند التعارض وعنده يكون المنطوق راجحا لانه أقوى من المفهوم (قوله) لان عدم الاتصال ظاهر) قد

الظني ظني وفي القطعي قطعي وليس بشئ لان منشاء عدم تصحيح كتبهم قال (وفيه نظر لان عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه) أقول يعني أن الاتصال ليس بمقتضى لصح بناء صلاحية التخصيص عليه

والثاني أن الدليل الثاني لهذا التحريم ليس كونه من افعال الملك النكاح بل هو عدم ثبوت الموضوع له وانما يصح التعليق بمنافاة الملك في بيان تعدد اثبات المعنى المجازي وهو التحريم المراد بقوله هذه بنتي لا يقال أن أباحنفسه رحمه الله لا يشترط في الجواز امكان الحقيقة

(وهذا بناء) أي هذا الخلاق مبني (على أن الشافعي اعتبر المشروط بدون الشرط فإنه يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق قيده) أي الحكم (بتقدير معين واعدمه) أي الحكم (على غيره فيكون له) أي للتعليق (تأثير في العدم) أي عدم الحكم (وتحين نعتبره معه) أي نعتبر المشروط مع الشرط (فإن الشرط والجزاء كلام واحد) أوجب الحكم على تقديره وهو ساكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط مثل أنت في أنت طالق) أي المشروط وهو قولنا أنت طالق إن دخلت الدار إذا أخذ مجرداً عن الشرط فهو بمنزلة أنت في أنت طالق لأنه ليس بكلام بل مجموع

فصيام ثلاثة أيام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكيناً فلم يجد وأما فتيمة أو صعيداً طيباً فإنه لم يرقم دليل على ثبوت هذه الأحكام قبل هذه الشرط فيثبت على العدم الأصلي فإن قيل المعلق بالشرط يجب أن يثبت عند ثبوته وهذا فيما ثبت قبل الشرط محال كجواز نكاح الأمة قلنا يجب أن يثبت من حيث دلالة اللفظ وهو لا ينافي ثبوته في الخارج قبل ذلك بنص آخر كافي الآيات المتعددة في وجوب الصلاة مثلاً فإن الوجوب يجب أن يثبت بالأمر مع أن اثبات الثابت محال (قوله وهذا بناء) التحقيق في الجملة الشرطية عند أهل العربية أن الحكم هو الجزء وحده والشرط قيده بمنزلة الظرف والحال حتى أن الجزء إن كان خبراً فالشرطية خبرية وإن كان انشاءً فانشائية وعند أهل النظر أن مجموع الشرط والجزء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء فكل من الشرط والجزء جزء من الكلام بمنزلة المتبدا والخبر قال الشافعي إلى الأول وجعل التعليق إيجاباً للحكم على تقدير وجود الشرط واعدامه على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكماً شرعياً ثابتاً باللفظ منطوقاً ومفهوماً وصار الشرط عنده تخصصاً وقصر العموم التقادير على بعضها وإعمال أبو حنيفة رحمه الله تعالى إلى الثاني فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتاً عن النسبي والآيات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدماً أصلياً مبنيّاً على عدم دليل الثبوت لا حكماً شرعياً مستقداً من النظم ولم يكن الشرط تخصصاً إذ دلالة على عموم التقادير حتى تقصر على البعض (قوله وكفارة الإهين) أي وجوز تجميل كفارة الإهين إذا كانت مالهية بأن يعتق رقبة أو يطعم عشرة مساكين أو يكسوهم قبل أن يحنث بناء على هذا الأصل وهو أن السبب يتعد قبل وجود الشرط وأثر الشرط إنما يمنع الظهور بناء على أن ترتيب النظم ليس على ترتيب النزول وفيه تأمل (قوله التحقيق في الجملة الشرطية الخ) قال الفاضل الشريفي مذهبنا أنه من أن الحكم هو الجزء وحده مذهب صاحب المفتاح وهو مخالف لكلام مسائر النجاة حيث صرحوا بأن كلمة المجازاة تدل على سببية الأول ومسببية الثاني فيكون مدلولها أن تباط الثاني بالأول ولزومه له فيكون كل واحد من الشرط والجزء جزء الكلام بمنزلة المتبدا والخبر لأن يكون الشرط قيد للجزء على أن هذا المذهب ليس بصحيح لأن معنى قولك إن ركبت أضر باللو كان أضر بكذا كما كان أضر باللو كان أضر باللو كذا بما إذا لم يوجد من ضرب ولا ركوب وليس كذلك لأن العرف شاهد حتى تدعى أن الأول صادق والثاني كاذب وكفى به شهيداً وحينئذ لا يخفى أن ما ضمنه الشارح في كلامه تعصباً منه من أن مذهب الحنفية عقلي ومذهب الشافعي شرعي انعكست القضية فيه فصار العقلي شرعياً والشرعي غير شرعي فلا يكون حقاً وماذا بعد الحق الا الضلال

(فعلني هذا) أي على هذا الأصل وهو أنه اعتبار المشروط بدون الشرط وتحين اعتبارنا المشروط مع الشرط (المعلق بالشرط) تخوان دخلت الدار فانت طالق انعقد سبباً عنده لكن التعليق آخر الحكم إلى زمان وجود الشرط) على ما ذكرنا من أن المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين واعدم الحكم على غيره من التقادير فصارت أنت طالق سبباً للحكم ويكون تأثير التعليق في تأخير الحكم لا في منع السببية (فابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملاك) هذا تفريع على أن المعلق بالشرط انعقد سبباً عنده فإن وجود الملاك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق انعقد سبباً عند الشافعي فإذا هلئت الطلاق أو العتاق بالملاك فالملك غير موجود

عند وجود السبب فينبطل التعليق (وجوز تجميل النذر المعلق) فإن التجميل بعد وجود السبب قبل وجوب الإداء صحيح بالاتفاق كتجميل الزكاة قبل الحول إذا وجد السبب وهو التصانف والنذر المعلق انعقد سبباً عنده فيجوز التجميل (وكفارة اليمين إذا كانت مالهية) فإن الشافعي جوز تجميل الكفارة المالهية قبل الحنث فإن اليمين سبب للكفارة عنده

والمناق للبتكاح ليس هو التحريم بل البتية لأننا نقول نعم لكن لا بد أن يكون المعنى المجازي أمر الأزمالمعنى الحقيقي والتحريم الذي يثبت بهذا الكلام لو صح هو الطلاق وليس بالأزم منها ولا يشارك التحريم للأزم إلا بسبب الاسم بخلاف الشجاعة فإنه معنى واحد في الرجل

هو في تأخير الحكم الى زمان وجوده لافي منع السببية فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط في معنى بالمعنى  
الذي نحن فيه فلنا لما تقرر هذا الاصل في نحو أنت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله أنت طالق سببا  
والادخول شرطا أشار الى أنه جار في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق وأدوات الشرط  
أو لا فان اختلف عنده سبب الكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث شرط لتوقف وجوب ادائها عليه اجماعا  
ويحتمل أن يقال انه في معنى من حلف فليكفر ان حنث فيصير مما نحن فيه (قوله بناء على هذا الاصل)  
متعلق بقوله يجوز تجميل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب (قوله وفي البدني لم يثبت) أي نفس  
الوجوب قبل وجود الشرط بناء على أن وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب في  
البدني اما عين وجوب الاداء أو هما متلازمان لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت  
وجوب الاداء فتجمله قبل الشرط يكون تجملا قبل الوجوب فلا يصح كما لا يصح الصلاة قبل الوقت  
بخلاف الزكاة قبل الحول واعلم أن المذكور في أصول الشافعية أن نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب

(قوله ليس من التعليق بالشرط) فكيف يصح قوله بناء على هذا الاصل (قوله في معنى من حلف  
فليكفر) هذا التقدير انما يناسب مذهب الشافعي والتقدير عندنا ان حنث فعلى اطعام عشرة مساكين  
فان سبب الكفارة عندنا هو الحنث (قوله متعلق بقوله يجوز تجميل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب)  
أما الاول فلا يثبت عنده من فروع ذلك الاصل وأما الثاني فلا يثبت عنده بل على أنه الموافق  
لنص فانه تعالى أضاف الكفارة الى اليمين حيث قال عز من قائل ذلك كفارة أيمانكم وللعرف حيث  
يقال كفارة اليمين والاضافة دليل السببية (قوله واعلم أن المذكور في أصول الشافعية الخ) اعتراض  
على المصنف من وجهين أحدهما أنه نسب الى الشافعي عدم الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في  
الواجب البدني مطلقا وليس كذلك والاخر أنه نسب اليه الفرق بينهما في المال وليس كذلك لانه  
يقتضي تعليق الوجوب بنفس المال ولا يطابق أصولهم وقد يقال ما نقل في كتب الحنفية من كلام  
الشافعية يجوز أن لا يوجد فيما اشتهر من كتب الشافعية لان الكلام قد يتغير ولا يحتمل على أنهم  
افترأ عليه بخلاف أن يكون في كلام بعضهم ولم يكن حقا تركه من بعده وأنت خير بان هذا الاحتمال

عليه فن أرادته فليراجعه ثم قال (فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط الخ) أقول يعني أن تجوز  
الشافعي تجميل الكفارة المالية قبل الحنث ليس مما نحن فيه اذ لا تعليق بالشرط فيه فكيف يصح قوله  
بناء على هذا الاصل والتقدير الذي ذكره في الجواب الثاني مناسب لمذهب الشافعي والمناسب لمذهبنا  
مادكره صاحب الكشف لان التقدير ان حنث فعلى اطعام عشرة مساكين تلك اليمين وللملاحظة  
مشايجنا هذا التقدير ذهبوا الى أن سبب الكفارة حقيقة هو الحنث كما أن مدخول حرف الشرط كذلك  
في سائر التعليقات قال (بناء على هذا الاصل متعلق بقوله يجوز تجميل الكفارة الخ) أقول أما تعلقه به  
فلان صريح عبارة المصنف رجه الله يفيد ذلك حيث عدّه أيضا من فروع هذا الاصل وأما عدم تعلقه به  
بقوله فان اليمين سبب الخ فلا يثبت على هذا الاصل بل على أنه الموافق للنص فانه يقال أضاف  
الكفارة الى اليمين بقوله عز اسمه ذلك كفارة أيمانكم وللعرف حيث يقال كفارة اليمين والاضافة  
دليل السببية قال (واعلم أن المذكور في أصول الشافعية أن نفس الوجوب الخ) أقول اعلم أن المصنف  
رجه الله نسب الى الشافعي آخرين أحدهما أنه لا يفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في الواجب  
البدني مطلقا والاخر أنه يفرق بينهما في المال واعتراض الشارح على الاول بانه على اطلاقه غير صحيح

الكفارة المالية الفصل  
بين نفس الوجوب  
وجوب الاداء ثابت كافي  
الثمن فان نفس الوجوب  
بالشرع ووجوب الاداء  
بالمطالبة فاما في البدنية  
فلا ينفك أحدهما عن  
الاخر ففي المال لما ثبت  
نفس الوجوب بناء على  
السبب أفاد صحة الاداء  
وفي البدني لما ثبت  
لم يصح الاداء وأما قوله  
فلا ينفك أحدهما عن  
الاخر ففي فصل الامر  
يأتي ان في العبادة البدنية  
لا ينفك نفس الوجوب  
عن وجوب الاداء

والاسد وأما الثاني فلان  
هذا القائل يجعل دلالة  
قوله هذه بنى على التحريم  
بالالتزام معني مجازيا  
وثبت النسب في مقابلة  
مدلول حقيقيا ونفس  
الاسلام والمصنف  
وغيرهما من الحنفية  
متفقون على أن المدلول  
التضميني والاتراحي من  
جملة المدلول الحقيقي فانه  
أعم من الموضوع له  
وخرئته ولازمه الذهني  
ولذلك جعل العمل بالمجاز  
مقايلا للوجهين وبهذا  
يعلم أنه لا يحصى مما  
أورده المصنف وانه غير  
ذاهل عن ملاحظة قوله

لوضح معناه منافي وان معنى قوله لوضح معناه لو ثبت موجبوه وهو الطلاق طريق الالتزام يكون معناه منافي الخ لكنه لم يصح لان هذا  
التحريم غير لازم من البدنية واللازم غيره كما عرفت ويظهر فساد ما قيل انه لم يجعل دليله في التحريم بطريق الالتزام هو منافية للملك

(وعندنا لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طرفا الى الحكم وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما ههنا من  
الاصل) وهو ان يعتبر المشروط مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا ان الجزاء بمنزلة أنت في قولنا أنت

الاداء كافي صلاة النائم والناسي فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست واجبة للاداء بل  
يظهر الاثر في حق القضاء وتحقيقه انه يجب عليه في الوقت ان يصلي بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب  
بنفس المال فلا يطابق أصولهم لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى له الا الخطاب المتعلق  
بفعل المكلف ولهذا صرحوا في نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم أمهاتكم انه من باب الحذف  
بقرينة دلالة العقل على أن الاحكام انما تتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب الامام السنخسي وغير  
الاسلام ومن تابعهما الى أن الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها من أن تكون  
محلا للفعل شرعا كما أن حرمة الفعل خروجها من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف أو الحجاز  
وأيضاً معنى الحرمة المنع فعنى حرمة الفعل أن العبد يمنع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل  
ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا  
فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا صببت الماء الذي بين يديه فهذا أو كذا وأبلغ وذكر في  
الميزان أن المعتزلة انما أنكروا حرمة الاعيان لئلا يلزمهم نسبتها خلق القبيح الى الله تعالى بناء على أن كل  
محرّم قبيح والا قرب ما ذكر في الاسرار أن الحل أو الحرمة اذا كان المعنى في العين أضيق اليها لانها سببه  
كما يقال جرى النهر فيقال حرمت الميتة لان نهرها المعنى فيها لا يقال حرمت شاة الغدير لان حرمتها  
لا احترام المالك (قوله وعندنا لا ينعقد) أي المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط ولهم في بيان ذلك  
طريقتان أحدهما أن المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لما مر من ان أنت طالق قبل الدخول  
بمنزلة أنت من أنت طالق وجزء السبب لا يكون سببا الثاني أن التعلق مانع للمعلق من الوصول الى المحل  
والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحال لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء  
ومفضيا اليه فكما لا يكون شرط البيع على البيع لعدم التمام كذلك يبيع الحر لعدم الوصول الى المحل  
وأورد على الاول أن الاضافة أيضا ينبغي أن تكون ممانعة مثل أنت طالق غدا وأجيب بان التعلق بمن

طالق فلا ينعقد سببا  
الحكم بل انما يصير سببا  
عند وجود الشرط  
فيختلف الحكم في  
المسائل المتذكرة على  
أن اليمين انعقدت للسير  
فكفها تكون سببا  
للكفارة بل سببا للحنف  
لما لم ينعقد سببا عندنا  
اختلف الحكم في المسائل  
المتذكرة

ابتداء بل أشار الى دليل  
تعذره وهو عدم ثبوت  
المدلول الحقيقي وعلى  
تقدير ثبوتها لا يثبت  
التحريم أيضا للمنافاة  
فبين تعذر التحريم  
بطريق الالتزام على أبلغ  
وجه وأؤكد ههنا (قوله  
فرع ما يكون لفظ الحقيقة  
لفظا ركيكا) قيل عليه  
مقابل العذب الوحشي  
الذي يتفر منه الطبع  
لا ال كين وأجيب عنه  
بان الركيك هو الذي  
يتفر منه الطبع ويقابله  
العذوبة وهي السلامة  
التي يستعذبها الطبع  
وأما الوحشي فهو ما  
يقابل المستعمل وذلك  
أمر لا خفاء فيه ومنه  
الحيوان الوحشي الغير  
المستأنس منه (قوله لفظ  
المجاز يكون أعذب) من  
قيل قولهم الصيغ أحر

الذي ذكر لا يضر في التنبيه على ما هو المشهور من مذهبهم خصوصا لمن أراد تقويته (قوله لوجود  
السبب وتعلق الخطاب) واشترط فهم الخطاب لوجوب الاداء لانفس الوجوب فان تعلق الخطاب جرى  
في حقه (قوله فلا يطابق أصولهم) قيل يجوز أن يكون معنى تعلق الوجوب بنفس المال أنه يجب عليه  
أداء الثمن عند المطالبة بالشراء فيكون مطابقا لأصولهم (قوله وعندنا لا ينعقد أي المعلق سببا  
للحكم الا عند وجود الشرط) فيه بحث لان هذا الايلائم ما ذكر في كتبنا الفقهية كالهداية وغيرها حيث  
قالوا فيها اذا قال رجل ان اشتريت هذا العبد فهو حر فشره بنيه الكفارة لا يسقط الكفارة لان علة  
العتق اليمين والشراء شرط فلا تكون النية مقارنة لعلة العتق وذلك لان التعلق لما كان مانعا لانفاد  
السبب عند تالم يكن المعلق سببا الا عند وجود الشرط فتكون العلة مقارنة لعلة العتق حينئذ كذا ذكر  
المصنف في شرح الوقاية والجواب أن الموجب للاعتاق وجد وقت اليمين ولهذا شرط الاهلية عند  
اليمين اسكنه امتنع لما منع وهو التعلق فاذا ارتفع المانع صار ذلك اعتاقا عند الشراء (قوله وأورد على  
الاول الخ) قال الفاضل الشرع لا فائدة في التخصيص بالاول لانه رد على الثاني أيضا ان القيد مانع

فانه يفرق بينهما اذا أمكن الافتراق كافي صلاة النائم والناسي وقد لا يفرق اذا لم يمكن كافي الكفارة  
البدنية وهي الصوم فاندفع ما قيل رد على الشارح أن نحو يرتفع الكفارة البدنية قبل أن يحث  
هو خلاف مذهب الشافعي فان منشاء العتق عن كلمة قد في قد ينفصل. واعترض على الثاني بانه يقتضي

لتحقق

من الشتاء قال صاحب الكشاف ومن وجب كلامهم بقولون الصيف أحر من الشتاء أي الصيف  
في حقه أبلغ من الشتاء في برده (قوله أو السجع) وهو في اللغة هدير الجمام كافي قوله



فيجوز تعليق الطلاق والعناق بالمك لأن المك متحقق عند وجود السبب قطعاً ولا يجوز تجبيل النذور والكفارة عندنا لأن التجبيل قبل  
 السبت لا يجوز بالاتفاق والسبب إنما يصير سبباً عند وجود الشرط في باب النذور

عندنا فإن اليمين لم ينعقد  
 سبباً للكفارة لأنها  
 انعقدت للبر والكفارة  
 إنما تجب على تقدير  
 الحنث فلا يكون اليمين  
 سبباً للكفارة بل هي  
 شرط لها والحنث سبب

حاجة جرحي حومسة  
 الجندل اسبجي

فانت عم رأى من سعاد  
 ومسمع

وفي الاصطلاح نواطق  
 الفاصتين على حرف

واحد وهو مو طرف ان  
 اختلف وزنهما نحو قوله

تعالى مالك لا ترجون الله  
 وقاروا وقد خلقكم أطوارا

ومتوازن استوى  
 الفقرتان تقضيه نحو قوله

تعالى فيها مرمي فوعة  
 وأكواب موضوعة

وترصيع ان استوتوا وزنا  
 وتقضية نحو قول الحريري

هو يطبع الامجاع  
 يجواهر لقطه ويقرع

الاسماع بزواج وعظه  
 (قوله كالتجنيسات الخ)

التجنيس تشابه اللفظين  
 وهو مماثل ان اتفقاني

الحروف وعددها وهيئتها  
 من نوع نحو قوله تعالى

ويوم تقوم الساعة يقسم  
 المجرمون ما لبثوا غير

ساعة أو من نوعين  
 فستوف نحو قول الشاعر

لتحقق البروقه اعندام موجب التعليق لا وجوده فلا يكون المعلق مقضياً الى وجود الحكم بخلاف  
 الاضافة فاهم الثبوت الحكم بالايجاب في وقته لانه لا يمنع الحكم فيتحقق السبب لو جوده حقيقة من غير مانع اذ  
 ان كان من لوازم الوقوع وأورد على الثاني أنه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي أن ينفو كما اذا قال للاجنية  
 أنت طالق وأجيب بأنه لما كان من جو الوصول بوجود الشرط والمحلل التعليق جعل كلاماً صحيحاً له عرضية  
 أن يصير سبباً كسطر المبيع حتى لو علق بشرط لا يرجي الوقوف على وجوده لتمامه أنت طالق ان شاء الله  
 (قوله فيجوز تعليق الطلاق والعناق بالمك) بشكل بما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله  
 تعالى عنه أنه خطب امرأه فأبوا أن يزوجوها الا بزيادة صدق فقال ان تزوجتها فهى طالق ثلاثاً  
 فبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل  
 التأويل فلا بد من أن يبين نسخة أو عدم صحته (قوله والسبب للكفارة هو الحنث عندنا) لوجهين  
 الاول أن اليمين انعقدت للبر ووضع للافضاء اليه والكفارة إنما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون  
 اليمين مقضياً اليه الامتناع افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا عند عدم ذلك الشيء والثاني أن السبب يجب  
 تقريره عند وجود السبب واليمين لا يبقى عند وجود الكفارة لأنها إنما تكون بعد الحنث الذي هو  
 نقض اليمين بل السبب هو الحنث لكونه مقضياً الى الكفارة من حيث انه جنابة وهناك لكنها لا توجد  
 بدون اليمين فيكون شرطاً ولما نزل أن يقول على الاول لم لا يجوز أن يقضى اليمين الى الكفارة بطريق  
 الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام يمنعان عن ارتكاب محظورهما وبعد الارتكاب يصيران

للصدر من الوصول الى الحكم (قوله فيتحقق السبب الخ) ولهذا ذكره في نوادر الصوم من المبسوط  
 اذا قال الله على أن أتصدق بدرهم غداً فجعل يجوز ولو قال اذا جاء غداً فله على أن أتصدق بدرهم فتصدق  
 به قبل مجيء الغداً لا يجوز لوجود السبب في الاضافة وعدمه في التعليق (قوله بشكل بما روى الخ) أجيب  
 عنه بأنه ان صح فتؤول لان مداره على الزهري وقد عمل بخلافه لانه أول قوله عليه السلام لا طلاق قبل  
 النكاح بان المرأة كانت تعرض على الرجل فيقول هي طالق ثلاثاً فحرم فرده الرسول عليه السلام بذلك  
 ورد الزهري المعاق الى المرسل دليل أنه يرى صحة التعليق بالنكاح فلا يجوز التمسك به فيما صرفه عنه  
 رواية ولو سلم أنه لا يقبل التأويل فنقول بالموجب بان الطلاق عندنا لا يقع الا بعد النكاح  
 (قوله بطريق الانقلاب والخلفية) أى الانقلاب في جانب السبب والخلفية في جانب السبب فان اليمين

تعلق الوجوب بنفس المال وان لم يبق فرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء وهو لا يطابق أصولهم  
 وانه عنى بقوله وأما تعلق الوجوب بنفس المال الى آخره فتدبر قال (ولما نزل أن يقول على الاول الخ)  
 أقول اعلم أن امرأته ما تجنبتني سبباً اليمين للكفارة ليس نفي السببية منقطعاً بل بمعنى افضاء اليمين الى  
 الكفارة وترتب الكفارة عليه وكون الحنث شرطاً وينبغي أن يكون مراد المصنف رحمه الله أيضاً  
 ذلك وان المتبادر من ظاهر عبارته نفي السببية مطلقاً وقولهم في ذلك طريقان أحدهما ما نقل صاحب  
 الكشف عن الامام البرغرى حيث قال نحن لانكران اليمين سبباً للكفارة ولكننا نقول هي سبب لها  
 بعد الحنث وفوات البر بطريق الانقلاب فان اليمين كانت سبباً للبر فلما كانت الكفارة خلفاً عن البر  
 انقلب سببها اليمين للبر الى سببها للكفارة والكفارة مضافة الى تلك اليمين لا الى اليمين قبل الحنث  
 وثانها ما نقل عن الاسير أننا لا نسلم أن اليمين فيما مضى سبب لا يجاب الكفارة ولكن خلفاً أى حال  
 كون الكفارة خلفاً عن البر لا أصلاً والخلف يجوز أن يبقى بعد انقطاع العلة وهي اليمين لان العلة علة

مامات من كرم الزمان فانه \* يحيى بن يحيى بن عبد الله

( ٦ - تلويح في )

ومثابه اذا كان أحدهما صريحاً والآخر مفرداً مع التوافق في صورة الخط ومفردون مع التجانس نحو قول العماد الاعرج في الكتاب

(وفرقه بين المالك والبدني غير صحيح اذا المال غير مقصود في حقوق الله تعالى) وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبديه (وتبين الفرق) أي على مذهبتنا (بين الشرط وبين الاجل) ٤٣ وشرط الخيار فان هذين دخلا على الحكم أما الاجل فظاهر) فانه داخل على

سنتين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم يجوز أن يبقى الخلف أعنى الكفارة بعد انقطاع الغلة كالمهريتي بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان العلة لا يجاب الاصل للبقاء والخلف يخلفه في البقاء وفي كون سبب الكفارة هو الاحرام أو الصوم نظر بل السبب هو الحناية عليهما (قوله وفرقه) أي فرق الشافعي رحمه الله بين الحقوق المالية والبديه بانه ينفصل في المالية الوجوب عن وجوب الاداء فينقذ السبب وان لم يجز الاداء بخلاف البديه باطل لان الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل يبشره العبد بخلاف هوى النفس ابتغاء لمراضات الله تعالى فالمال لا يكون مقصودا في ذلك بل آتية تادي بها الواجب بمنزلة منافع البدن قصيرا لحقوق المالية كالبديه في أن المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فهما جميعا وانما جازت النيابة في المالية لحصول المقصود وهو المشقة ومخالفة هوى النفس بخلافه في البديه وسيجي في باب الامران الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البديه وانما قال في حقوق الله تعالى لان المال هو المقصود في حقوق العباد اذ به يتفجع الانسان ويندفع الخسران (قوله وتبين الفرق) لم يجعل الشافعي رحمه الله التعليق بالشرط بمنزلة التأجيل وشرط الخيار في أنه لا يمنع السبب عن الانقضاء وانما يؤخر الحكم فقط أشار الى الفرق بان التأجيل انما دخل على الثمن فيقيده تأخير زوم المطالبة ولا معنى لئعه السبب عن الانقضاء والمالك عن الثبوت اذ لاجه لتأثير

الثمن لاعلى البيع (وأما خيار الشرط فلان البيع لا يتحمل الخطر وانما يثبت الخيار بخلاف القياس قد دخوله على الحكم دون السبب أسهل من دخوله عليهما وأما الطلاق والعتاق فيجتملان الخطر أي الشرط والبيع لا يتحملاه لانه يصير بالشرط قمارا فشرط الخيار شرع مع الثاني فان كان داخلا على السبب يكون داخلا على السبب والحكم جميعا قد دخوله على الحكم فقط أسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيجتملان الشرط (والاصل أن يدخل التعليق في السبب كما لا يخلف الحكم عن السبب ولا مانع من دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع

التي كانت سبب البراءة لسيب الكفارة والبر الذي كان مستبعا عن اليمين صارت الكفارة خلفا عنه وفيه بحث أما أولا فلان الاصل الملائمة بين السبب والمسبب ولا تحقق بين اليمين والكفارة ولا افضاء حقيقة والشئ الملائم متحقق فلا ضرورة في اعتبار افضاء بطريق الانقلاب مما لا ملائمة فيه وترك الملائم أي الحث وأما ثانيا فلان هذا لا يقيده الشافعي لان السببية اذا كانت بطريق الانقلاب لا تكون اليمين سببا قبل الحث وبه يبطل جواز تجميل الكفارة كما لا يجوز تجميل كفارة الصوم قبل الاكل وأما ثالثا فلان مشايخنا انما ينكرون كون اليمين سببا مفضيا الى الكفارة بطريق اصالها وترتيب الكفارة عليها نفسها ولا ينكرون كونه سببا لها بطريق الانقلاب قال صاحب الكشف ناقل عن الامام البرغري ان الالتيكران اليمين سبب الكفارة واكتنا نقول هي سبب لها بعد الحث وفوات البر بطريق الانقلاب فان اليمين كانت سببا للبر فلما كانت الكفارة خلفا عن البر انقلبت سببية اليمين للبر الى سببيتها لا الكفارة والكفارة مضافة الى تلك اليمين لاني اليمين قبل الحث والمتبادر من عبارة المصنف وان كان نفي السببية مطلقا الا انه ينبغي أن يحمل على ما ذكرنا (قوله كالمهريتي الخ) فيه بحث لان الفرق

في القاضى الفاضل أما التغار فانه مما آثار السنابل والحوثنه مظلم \* يمكن آثار به السنابل يادهرلى عبد الرحيم \* هم قست أخشى من نابل فان البيتين الاولين مثال للدرول والظرفين للاخير ومثله قول أبي الحسن على ابن المكارم المقدسى

لا يجاب الاصل وهو البر للبقاء والخلف وهو الكفارة خلفا عنه في البقاء ألا يرى أن تلك اليمين لا تثبت ابتداء بغير بيع وتبقى بعد انقطاع البيع هلاك المبيع أو يبعه من انسان آخر وكذا المهريتي بعد انقطاع النكاح بالطلاق وهذا هو الذى قصده الشارح رحمه الله بقوله وعلى الثاني لم يجوز الخ لكنه الغرضاية الاغاط فظهر أن ما ذكره من الاعتراضين على الوجهين هما اللذان ذكرهما المشايخ الحنفية في توجيه ما ورد على ظاهره من قبل الشافعية فلا يكون لهما جهة ورود ولعمري أن هذا من الشارح النحرزى غاية الاستبعاد وأما النظر الاخر فوجهه أن المقيس عليه يجب أن يكون اضافيا وههنا ليس كذلك لانا لا نسلم أن سبب الكفارة هو الاحرام والصوم لم لا يجوز أن يكون السبب الحناية عليهما لكن يرد عليه أن المقصود ليس القياس علم ما بل مجرد التمثيل للتوضيح فيكونان من المتنازع

أي نفس المأثور من خير مرسل \* وأصحابه والتابعين تسكني  
صالح اذا بالغت في نشر دينه \* بما طاب من نشره ان تسكني  
وظاني غدا يوم الحساب جهنما \* اذا نعت نيرانه تسكني  
الشيئ

(الباب الثاني في افادته الحكم الشرعي) أي افادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوهما (اللفظ المفيد له أما خبر) ان احتمال الصدق والكذب (من حيث هو) أي مع قطع النظر عن العوارض ككونه خبر ٤٣ مخبر صادق (أو انشاء) ان لم يحتمل

الشيء فيما يدخل فيه وشرط الخيار دخول في الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع العين والضرورة تندفع بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويأخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه ولا يجوز ذلك في السبب لان دخوله على السبب دخول على الحكم وتأخير له ضرورة انه تابع للسبب ثابت به وأما الطلاق والعتاق فهما من الاسقاطات دون الاثبات فيجوز لان الشرط فيعمل بالأصل وهو ان يدخل التعليق على السبب لئلا يلزم تأخير الحكم عن سببه وان يحمل الشيء على كماله وكال التعليق أن يدخل على السبب اذ لا ضرورة هنائي الاقتصار على مجرد الحكم وحل التعليق على الناقص منه بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر أي الشرط لكونه من الاثبات فيصير بالشرط قمارا وهو حرام محض ولقائل أن يقول الاعتاق أيضا من الاثبات دون الاسقاطات على ما سبق من انه اثبات القوة الحكمية لانه ازالة الارق (قوله الباب الثاني) أي الثاني من البابين اللذين أورد فيهما البحوث الكتاب في المباحث المتعلقة بافادة اللفظ الحكم الشرعي من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الامر والنهي (قوله اللفظ المفيد له) الظاهر ان الضمير للحكم الشرعي الا أن الخبر والانشاء من أقسام اللفظ المفيد لاطلاق الحكم قيد اللفظ بالمفيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا ينتقض حد الانشاء به ضرورة أنه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع ولم

ظاهر فان بقاء المهر بعد وجوبه عند وجود العلة أو ما توفى وجود المعلول ابتداء على عدم العلة فليس بمعقول وهذا هو المراد المستدل بالوجه الثاني اذ كلامه صريح في أن اليمين ليست سببا للكفارة لانها لا تبقى عند وجود الكفارة لاني ان الكفارة هل تبقى بعد انتقاض اليمين (قوله ولقائل أن يقول الاعتاق الخ) قال الفاضل الشريفي لا ينبغي أن ما لاثبات القوة الحكمية والمقصود الاصل منه ازالة الارق اهـ وبالجملة المراد من الاثبات اثبات الملك واثباته القوة الشرعية بواسطة ازالة الملك فالفرق واضح (قوله الباب الثاني في المباحث المتعلقة بافادة اللفظ الحكم الشرعي) اشارة الى أن الظرفية في قول المصنف في افادته الحكم الشرعي لا تدني تلبس (قوله الا أن الخبر والانشاء الخ) يعني أن عروض القسمة الى الخبر والانشاء للفظ ليس باعتبار افادته الحكم الشرعي بل باعتبار افادته الحكم المطلق فكان الانسب ايرادهما في الباب الاول كالأقسام المذكورة هناك وليس المراد انهما لا يفيدان حكما شرعيا حتى يردان الكلام في الخبر والانشاء الواقعيين في الكتاب ولا بد أن يفيد كل منهما حكما شرعيا (قوله بالمفيد ليخرج المفرد) اللام في المفيد للعهد والمراد به المفيد للحكم والمفرد ما يقابل الكلام (قوله ضرورة انه) علة لليمين أي الانتقاض لا النبي (قوله كخبر الشارع) وكقولنا واجب الوجود

فيه فأى فائدة في المنع واعلم أن ثبوت الاحكام باسمها أربع طرق الاولى الاقتصار كثبوت الاحكام بالانصاف الاثباتية بلا تحتمل مانع الثانية التبيين وهو تعيين في ثاني الحال أن الحكم كان ثابتا من قبل ثبوت حكم الحيض تمام ثلاثة أيام الثالثة الاستناد وهو أن يثبت الحكم بعد زوال المانع مضافا الى السبب السابق كثبوت الملك للغائب بعد انضمام مستند الى الغيب السابق الرابعة الانقلاب وهو تبدل الحكم الى آخر كتبدل حكم البر في اليمين بعد الخنث الى الكفارة قال (الظاهر أن الضمير للحكم الشرعي الا أن الخبر والانشاء من أقسام اللفظ المفيد لاطلاق الحكم) أقول فيه بحيث لان من الظاهر المكشوف أن المراد باللفظ هنا لفظ القرآن لما قال المصنف في أوائل الكتاب ونورده بجمائيه يعني بجم

فيه ما وقول أبي الفتح  
البياتي  
لكم قد أخذ الجا  
ولا جام لنا  
ما الذي ضر مدبر الجا  
م لو جام لنا  
في التفريق ومحرف أن  
اختلفا شكلا نحو البدعة  
شرك الشرك (قضوله  
ونحوها من القلب) وهو  
كسوت عكس الكلام  
كطرده كقوله تعالى رب  
فكبر وقوله كل في قلبك  
يسهون وقول العماد  
للقاضي الفاضل سر فلا  
كبابنا القوس وقوله فيه  
دام علا العمامد  
والتسريع وهو بناء  
البيت على قافيتين نحو  
قوله  
ياخطب الدنيا الدينية  
انها  
شرك ازدا وقسرة  
الاكدار  
ورد الجمر على الصدر وهو  
الختم جردا في الابتداء أو  
مجانسه نحو قوله تعالى  
وتخشى الناس والله أحق  
تخشاه ونحو سائل اللثيم  
يرجع ودمعه سائل  
وعغيرها قال السيد  
الشريف بيان المحسنات  
البدعية بالمطابقة  
والمقابلة ههنا ليس كما  
ينبغي لان كلام المصنف

وجه الله في الروايع اللفظية وهما من المعنوية ثم انه ذكر أصناف البديع بعد ذكر السجع فيكون المراد منها ما وراه على ما هو المعروف في نظيره فلا يستقيم ايراد التصريح في أصناف البديع اذ هو من السجع ما يستوي في بنائه في الوزن والتقفية (قوله فلا بد أن يستعمل

(أخبار الشارع) كقول تعالى والوالدات يرضعن أولادهن (آ كد) أي من الإنشاء (لأنه أدل على الخوض) اعلم أن أخبار الشارع يراد به الأمر مجازاً وإنما عدل عن الأمر

أن لم يوجد في الأمر لا يلزم ذلك فإذا أريد بالمبالغة في وجود الأمر به عدل إلى لفظ الأخبار مجازاً (وأما الإنشاء فاعتبر من أقسامه ههنا الأمر والنهي فالأمر قول القائل استعلاء الفعل والنهي قوله استعلاء لا تفعل

بمعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العوارض كقول القائل السماء تحتنا لأن الكلام في اللفظ المقيسد للحكم الشرعي وهذا غير متصور فيه فعلى هذا الحاجة إلى أن يقال المراد به احتمال أحدهما ومعنى احتمالهما إمكان اتصافه بهما فإن كلا منهما كما يوصف به القائل يوصف به القول لا يقال الصدق مطابقتاً نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بما دور لا نناقول هذا تقسيم باعتبار اللازم المشهور لا تعريف ولو سلم فإهمه الخبر والإنشاء واضحة عند العقل والمقصود تفسير لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث أنه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والمأخوذ في تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لأن من حيثها مدلول لهذا اللفظ فلا دور (قوله وأخبار الشارع) لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم أو نفيه عنه فالمحكوم به في خبر الشارع أن كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام وأحل الله المسعى وحرم الربا فلا يخفى أنه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير أن يجعل مجازاً عن الإنشاء وان لم يكن كذلك فوجه إفادته للحكم الشرعي أن يجعل الإثبات مجازاً عن الأمر والنهي في مجازاً عن النهي فيفيد الحكم الشرعي ببلوغه لأنه إذا حكم بثبوت الشيء أو نفيه فإن لم يتحقق ذلك لم يثبت كذب الشارع وهو محال بخلاف الأمر فإنه لا يلزم من عدم الإثبات بالأمور به كذب الشارع فإن قلت هذا إنما يتصور إذا كان الخبر على حقيقته وأما إذا جعل مجازاً عن الأمر فمن أين يتصور الكذب على تقدير عدم الإثبات بالفعل قلت نظر إلى ظاهراً ضرورة الخبر فإن قلت في مثل والوالدات يرضعن الخبر الذي هو مجاز عن الأمر فهو مجموع المبتدأ والخبر أم خبر المبتدأ وحده قلت ميل صاحب الكشف إلى الثاني وإن المعنى والوالدات يرضعن وبعضهم يميلون إلى الأول زعمنا منهم أن خبر المبتدأ لا يكون جملة إنشائية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص (قوله وأما الإنشاء) فهو ما طلي أو غير طلي وكل منهما أقسام كثيرة والمعتبر منهما في بحث إفادة الحكم الشرعي هو الأمر والنهي إذ بهما يثبت أكثر الأحكام وعليهما مدار الإسلام ولهذا صدر بعض كتب الأصول بباب الأمر والنهي قال الإمام السرخسي أحق ما يبتدئ به في البيان الأمر والنهي لأن معظم الابتلاء بهما ويعرفهما بتم معرفة الأحكام وتميز الحلال والحرام وإنما قال ههنا لأن المعتبر في علم المعاني هو الاستقهام لكثرة مباحثه (قوله فالأمر قول القائل استعلاء) أي على سبيل طلب العلو وعدم نفسه طالما الفعل واحتراز بقيد الاستعلاء عن الدعاء والاتماس مما هو بطريق الخضوع أو التساوي ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الأدي للاعلى أفعلى على سبيل الاستعلاء ولهذا

موجود فإنه عرض له خصوصية وهي أن موضوعه يقتضي محموله اقتضاء تاماً ولا يحتمل الكذب ولو نظر إلى محصل مفهومه وهو أن المحكوم عليه هو المحكوم به احتمله (قوله فعلى هذا الحاجة الخ) أي على تقييد الاحتمال بكونه بالنظر إلى نفس اللفظ (قوله إمكان اتصافه) قال الفاضل الشريف الظاهر أنه يراد إمكان اتصافه بحسب نفس الأمر فعلى هذا لا يكون الامكان المذكور هو نفس الاحتمال الذي هو الامكان الذهني بل سببه كما يفهم من عبارة المفتاح (قوله لا نناقول هذا تقسيم الخ) قيل التقسيم يستلزم التعريف فيجوز الأشكال على أن هذا يخالف قوله فلا ينتقض حدها لإنشاء فافهم (قوله لا من حيثها مدلول هذا اللفظ) فلا يؤخذ لفظ الخبر في تعريف الصدق بل نقول مطابقتاً الكلام للواقع مثلاً فلا دور (قوله فالأمر قول القائل الخ) قدم الأمر على النهي لتقديم الوجود تصوراً وقوله أفعلى متعلق بالمصدر دون المشتق بدليل تعريف النهي فلا حاجة إلى تقدير الحتمية (قوله ولم يشترط العلو الخ)

القرآن في بابين الأول في المعنى والثاني في إفادته للحكم الشرعي فكأنه قال اللفظ القرآني المقيسد للحكم

باللفظ حقيقة أو مجازاً كالجملة والعلم مثلاً فلا يخفى في أن الحقيقي أوضح من الشمس والنور ولو مع ألف ينسب

المحسوسات المنصفة بالمعنى

المطوب الخ فان المعنى المطوب من الاستعارة ليس الاثبات المعنى الجامع على ابلغ وجه ولا يلزم من كون المجاز أوضح دلالة عليه أن يكون هو المعنى المجازي فان اللفظ

قد يستعمل مجازا في معنى ويكون المطوب منه معنى آخر ويكون دلالة المجاز على ذلك المعنى الاخر أوضح من دلالة اللفظ الذي هو حقيقة في ذلك المعنى المجازي وليس الاستبعاد بعيد فان الظاهر في بادئ النظر أن يكون اللفظ الموضوع لمعنى أوضح دلالة عليه وعلى أحواله المطوبة منه من لفظ آخر

مستعمل فيه مجازا وأما التقييد بكون المشبه معقولا والمشبه منه محسوسا فلان هذا المثال أظهر دلالة على المقصود حيث أبرز المعقول في صورة المحسوس (قوله لا تقع الابتنجة وقوعها في المشتق منه الخ) وذلك لان كلام الطرفين يجب أن يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح لذلك هو الحقائق دون الافعال والصفات المشتقة منها وأورد أولا

ينسب الى سوا الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا أمرتني بجزا أي تشيرون والمراد بقوله اقبل ما يكون مشتقا من مصدر على طريقة اشتقاق افعال من الفعل ثم لا نزاع في أن الامر يطلق على نفس صيغة افعال صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطاب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كف عن النهي ويرد عليه نحو كفف اللهم إلا أن يراد غير كف عن الفعل الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء وباعتبار الثاني وهو كون الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل أمر بأمر

فن عرفه بأنه قول القائل لمن دونه افعال أراد الدونية حقيقة أو ادعاء وقيل أراد تعريف الامر الذي يجب امتثاله ولا يجب ذلك الا اذا كان الامر أعلى مرتبة من المأمور (قوله مجازا أي تشيرون) في نفس الامر ويجوز أن يكون الامر على حقيقته بناء على أن فرعون أظهر التواضع للمثله لغاية دهشته من أمر موسى عليه السلام كذا في فصول البدائع (قوله والمراد بقوله اقبل الخ) أسماء الافعال الدالة على الطلب ملحقه بالامر عند الاصوليين فلا يضر عدم دخولها في تعريف الامر على أن الكلام في أقسام النظم القرآني وليس فيه أمر بهذا الوجه والتعميم بقدر الحاجة (قوله على طريقة اشتقاق افعال الخ) لم يرد بخصوص هذه الطريقة لفساد بل نوعها وهو طريقة اشتقاق الامر من المصدر مطبقا في تناول امر المزيديت وأمر الغائب والحق ما في اصحاح المفصل من ان افعال علم جنس لكل ما يدل على طلب الفعل من لغة العرب ولا فساد في اختصاص التعريف بلغة العرب لان مقصودهم فهم مراد الالفاظ العربية بغيره أحكام الشرع المستفادة من الكتاب والسنة لا غيرها (قوله واحترز بقوله غير كف عن النهي) قيل الصواب أن يترك هذا القيد وتعتبر الحيشة فان الكف له اعتبار ان أحدهما من حيث ذاته وأنه فعل في نفسه ملحوظ بالذات وبهذا الاعتبار هو مطوب في قولك كف عن الزنا والثاني من حيث أنه كف عن فعل وحال من أحواله وآلة الملاحظة وبهذا الاعتبار هو مطوب في قولك لا تنزن فاذا قيل اقتضاء طلب فعل من حيث هو فعل دخل فيه كف عن الزنا وخرج عنه لا تنزن (قوله ويرد عليه نحو اكفف) أي الطاب المستفاد منه لانه بصدد تعريف الامر بمعنى الطلب لا الامر بمعنى الصيغة المخصوصة (قوله إلا أن يراد غير كف الخ) يراد عليه نحو كفف عن الكف اللهم إلا أن يراد غير كف عن المشتق منه من حيث انه مشتق منه وأجاب العلامة الشيرازي عن أصل الاعتراض بان المراد أن يكون المطوب بالامر فعلا غير الكف الذي لم يشتق منه صيغة الطلب وهذا أعم من أن لا يكون ذلك كفا

الشرعي اما خبرا وانشاء ولذا قال بعده واخبار الشرع أكد قال ( والمراد بقوله اقبل مشتقا من مصدر على طريقة اشتقاق افعال من الفعل) أقول لم يرد بالطريقة خصوص هذه الطريقة لفساده بل نوع هذه الطريقة وهو طريقة اشتقاق الفعل من المصدر مطبقا قال (ثم لا نزاع في أن الامر يطلق الخ) أقول يندفع هذا مع قوله الاتي لا يجر الامر والنهي الخ قال بعض شراح المعنى المراد من القول معناه المصدر لا المقول كما خطر ذلك في بعض الاوهام لان ذلك صيغة الامر ويندفع أيضا بان القوم جعلوا الامر والنهي قسمي الخاص والخصوص والعموم من أوصاف اللفظ وبأنهم جعلوا ههما من أقسام الكتاب وفسروا الكتاب باللفظ قال ( اللهم إلا أن يراد غير كف عن الفعل الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء) أقول يعني أن الكف قد يستفاد من جوهر اللفظ نحو كفف وقد يستفاد من الصيغة نحو لا تضرب والمراد من الكف الذي أضيف اليه غير في تعريف الامر هو الثاني دون الاول

بأن الموصوف نفس الطرفين وهو لا يختلف باختلاف التعبير وعدم ضلوح الدال عليه لا ينافي انصافه به وان كلام من الحركة والزمان مع كونهما غير قارين يقع موصوفا بحركة مربعة وزمان طويل وبان الدليل لا يتناول اسمها الزمان والمسكان رالة لاصولها الموصوفة

والأمر حقيقة في هذا القول اتفاقا مجاز عن الفعل عند الجمهور وعرضا لبعض حقيقته فأي دل على أنه) أي على أن الأمر (للإيجاب يدل  
الله تعالى عليه وسلم لأن فعله أمر حقيقة وكل أمر للإيجاب احتجوا على الأصل)

على إيجاب فعل الرسول صلى  
وهو أن الأمر حقيقة في  
الفعل (بقوله تعالى وما أمر  
فرعون برشيد) أي فعله  
(وعلى الفرع) وهو أن  
فعله عليه السلام  
للإيجاب (بقوله عليه  
السلام صلوا كما أتيتوني  
أصلي

والأمر والمأمور وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر والتعريف المذكور يمكن  
تطبيقه على الاعتبارين لكن الأول أسبق لأنه جعل الأمر والنهي من أقسام الأفعال والأشياء والأشياء قسمها  
من اللفظ المفيد لكن برده عليه أنه أن أريدا اصطلاح العربية والتعريف غير جامع لأن صيغة أفعال  
عندهم أمر سواء كان على طريق الاستعلاء أو غيره وان أريدا اصطلاح الأصول فغير مانع لأن صيغة  
أفعل على سبيل الاستعلاء قد تكون للتهديد والتجيز ونحو ذلك وليست بأمر لا يقال المراد صيغة أفعال  
مرادها ما يتبادر منها عند الإطلاق لا نأقول حينئذ يكون قيد الاستعلاء مستدركا وهو ظاهر فإن  
قيل ويرد على عكس التعريف قول الأدي للدهلي أفعل تبليغا أو حكاية عن الأمر المستعمل فإنه أمر وليس  
على طريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله لا يعد في العرف مقول هذا القائل الأدي بل مقول المبلغ  
عنه وفيه استعلاء من جهته (قوله والأمر حقيقة) أعاد صرح اللفظ دون الكناية لأنه أراد الاسم دون  
المسمى كما يقال الأسد حقيقة في السبع مجاز في غيره يعني أن أمر حقيقة في صيغة أفعال استعلاء  
بالإتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا فقد ذهب  
أبو الحسين البصري إلى أن لفظ الأمر مشترك بين القول المخصوص والشيء والفعل والصفة والشأن  
انترد الذهن عند اطلاقه إلى هذه الأمور وردها بالمنع بل يتبادر إلى القول المخصوص وقيل هو حقيقة  
للقدر المشترك بين الفعل والقول أعنى مفهوم أحدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حدث مخالف  
للإجماع فلم يلتفت إليه وإذا كان الأمر حقيقة في الفعل أيضا فالدلالة العلية كون الأمر للإيجاب

مخيم مقام واسع ومجلس  
فسبح ومنه طيب  
والجواب أن المعتبر مفهوم  
اللفظ الدال عليه اذ به  
يعلم أنه من الحقائق أم من  
تابعات الفعل وان المبادئ  
لتحصنها بدون اعتبار  
المعتبر وقدير المقدر  
يصلح للموصوفية دون  
المشتقات لانها إنما  
ينترعها العقل من  
الموصوف بالنظر إلى المبدأ  
فهى أمر بهم بالقياس  
التي ما تحتها من أمور  
محصلة لها متحدة معاني  
هي تبه متأخرة وان هذه  
الاسماء ليست من  
الصفات المشتقة (قوله في  
متعلق معنى الحرف)  
مشهور بان متعلقات  
معاني الحروف ليست  
معاني حرفية سواء  
لو حطت بخصوصها أو  
بعمومها بل معاني  
الحروف روابط بين  
الاسماء غير مستقلة  
بالمفهومية لا تصلح

كأضرب أو يكون كفالكن يكون صيغة الطلب مستفادا منه نحو كف وهذا معنى ما ذكره بعض  
العلماء من أن المراد من الكف هو الذي دل عليه الصيغة والدلالة على الكف في المادة  
لا بالصيغة ولا يخفى أن الكف لا يصار إليه في التعريفات ولهذا ذهب أهل التحقيق إلى أن هذا  
الاعتراض وارد وقال بعض الفضلاء الأدي أن يقال ان ابن الحاجب حد الأمر باعتبار المعنى القائم  
بالنفس ولهذا تعرض للاقتضاء دون القول فاقتضاء فعل غير كف على سبيل الاستعلاء أمر سواء كان في  
صيغة سماها أهل العربية أمرا أو نهيا إذا الاعتبار للمعنى دون الصيغة فعلى هذا يكون قوله كف وترك  
نهيا وان كان في صيغة الأمر نظر إلى المعنى كما في قوله تعالى وذروا البيع ولهذا قالوا البيع وقت النداء  
منهى عنه وقوله عليه السلام دعي الصلاة أيام أقرانك ولهذا قالوا الحائض منهى عن الصلاة في أيام  
حيضها ويكون قوله عليه السلام لا تترك ولا تكف أمر وان كان في صيغة النهى لا بهما معنى أفعال ولا  
اعتبار للصيغة على هذا لأنه حد باعتبار المعنى ولا يخفى ما فيه من التكلف (قوله بمعنى المقول)  
وحيث يكون لفظ أفعال في التعريف بدلا عن القول (قوله لا نأقول حينئذ يكون قيد الاستعلاء  
مستدركا) قال الفاضل الشريفة الاستدراك ممنوع إذا يتبادر من الصيغة الا اطلب وقد يمنع  
الاستدراك أيضا بناء على جواز أن يكون القيد لدفع الوهم أو مجرد البيان دون الاحتراز (قوله لأنه  
أراد الاسم دون المسمى) اعترض عليه بأنه مخالف لعادة المصنف لأنه إذا أعاد صرح اللفظ يكون  
الثاني عين الأول كما صرح في فصل ألفاظ العموم وأجيب بان هذا من وضع الظاهر موضع المصغر وما ذكره  
الشارح نكته له وأما تلك القاعدة التي مر ذكرها فليست بكلمة (قوله فلم يلتفت إليه) فإن قلت من  
قال (لا نأقول حينئذ يكون قيد الاستعلاء مستدركا) أقول وأيضا فائدة في اعتبار ما يتبادر منها  
عند الإطلاق لأنه الطلب مطلقا وهو يتناول الندب بل الإباحة أيضا

للدلتات والقصد إليها أولا وبالذات وما يعبر به عن تفسير معانيها من الابتداء والانهاء والظرفية  
والاستعلاء فاعلموا ان المعاني الغير المستقلة بالمفهومية وما يقال من أن معنى من من جزيئات معنى الابتداء مثلا فعنايه جزيئي

بهذا الدليل أن الامر الذى هو اسم ليس بمعنى الشأن (ونسبته أهما مجاز اذا الفعل يجب به) قوله اذا الفعل الخ بيان لعلاقة المجاز بين الفعل والامر

تدل على أن فعل النبي صلى الله عليه وسلم أيضا يدل على الإيجاب ضرورة انه أمر وكل أمر للإيجاب ولا يخفى أنه انما يستقيم عندهم بقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل أمر شاملا لقول والفعل والقول يكون قوله عليه السلام للإيجاب فرع على كونه أمرا فالخاصل أنه اذا نقل عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قول فان كان سهوا أو طبعاً أو خاصاً به فلا يجاب اجاباً وان كان بما يحمل الكتاب يجب اتباعه اجاباً وان كان غير ذلك فهل يجوز أن نقول حقيقة أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم بكذا وهل يجب علينا اتباعه أم لا فقال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار وللخالفين مقامان أحدهما الاصل وهو أن الفعل أمر والثاني منفرع عليه وهو أن فعل النبي صلى الله عليه وسلم للإيجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما أمر فرعون برشيده أى فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تعالى وأمرهم شورى بينهم فتنازعتم في الامر أنجبين من أمر الله وأمثال ذلك واحتجوا على الفرع بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموه في أصلي قاله حين شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فقضاهاهم تبعه فثبت بهذا النص أن فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للإيجاب كما ثبت بقوله تعالى وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول ان قوله موجب فان قلت أى حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه على أنه مع اثباته على الاصل وثبوته بإدائه ثابت بدليل مستقل (قوله قلنا) لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة احتج المصنف على بطلان كل منهما مع الاشارة الى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول أن الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقاً ولو

بالعرض والقول بان معنى الحرف مستقل بالمفهومية باطل بالضرورة (قوله فيستعار التعليل للتعقيب) يعنى يستعار التعليل لتعقيب الموت للولادة فى المثال المذكور ووجه الشبه هو التعقيب المشترك فينتقل من التعليل الى التعقيب المطلق ثم منه الى تعقيب الموت للولادة كما ينتقل من الاسد الى الشجاع ومنه الى الرجل ومعنى قوله فان التعقيب لازم الخ انه مشترك بين التعليل وبين المستعار له وهو تعقيب الولادة مثلاً وليس المراد أن التعليل يستعار لتعقيب المطلق والالكان مجازاً امرى سالا باستعمال اللفظ الموضوع للمعروض فى العارض أو الملزوم فى اللازم (قوله يستعار اللام له) اشارة الى انه ليس فى ذلك ادعاء ان التعليل حقيقة فى التعقيب حتى يكون هذا الكلام مبيهاً على

أين يعلم عدم التفات المصنف اليه وهو اتفاقاً قال وعند البعض حقيقة فاجل ذلك لكون اللفظ حقيقة للقدر المشترك قلت عدم الالتفات بفهم من قوله فى الجواب لان الاشتراك خلاف الاصل اذ معلوم أن خلاف الاصل هو الاشتراك اللفظى لا المعنوى (قوله عندهم بقول بعموم المشترك) قيل تفسيره هكذا وكل ما يطلق عليه الامر للإيجاب فلا جمع بين معنى المشترك وفيه بحث لان الدلائل الدالة على أن الامر للإيجاب لا تدل على أن كل ما يطلق عليه الامر له لانه يطلق على الشأن والقضية والشئ لا يقال الكلام مع من يقول بالاشتراك اللفظى بين القول والفعل فقط لانا نقول القول بذلك لم يتعلق بتحرير البحث بل المفهوم مما ذكرهناك أن القائل بالاشتراك بالاشتراك اللفظى قائل بالاشتراك بين الخمسة فالصواب أن يعقد موضوع الكبرى الكلية بما يخرج غير القول والفعل (قوله فان كان سهواً أو طبعاً أو خاصاً به فلا يجاب) الاول كالدلات كسهوه عليه السلام فى الصلاة والثانى كالاكل والشرب ونحوهما والثالث كالضحى والتهجد والسواك والتزويج فوق الاربعه (قوله وان كان بما يحمل الكتاب) كقطع عليه السلام يد السارق من الكوع فانه بيان لقوله تعالى فاقطعوا أيديهما (قوله لانه الموصوف بالرشد) قيل فيه نظر لان الرشيد معنى الصواب قال تعالى تحروا رشداً أى صواباً والقول يوصف بالصواب ويجوابه أن المذكور فى الصحاح وغيره أن الرشيد خلاف الغى ولا يخفى أن الموصوف به حقيقة هو الفعل فلما استعمل فى موضع معنى الصواب فعلى المجاز دفعا للاشتراك (قوله فان قلت أى حاجة الخ) انما يحتاج الى الاحتجاج على الفرع اذ ثبت أولاً أن الامر مطلقاً أعم من القول والفعل بغيره الوجوب والا فإفادة الامر القولى للوجوب لا تستلزم إفاضة الفعل له (قوله بخصوصه اتفاقاً) قد سبق أن البعض قالوا بالاشتراك المعنوى دفعا للمجاز والاشتراك اللفظى وحينئذ لا يدل الاحتجاج الاول على بطلان الاصل الاعلى قول من يقول بالاشتراك اللفظى الا أن ذلك القول لما كان قول شريفة مخالفاً للاجماع

المرجوح من المذهبين المعروفين من أن الاستعارة مجاز لغوى أو عقلى بالتصرف فى أمر معنوى حيث يجعل ما ليس بتعليل تعليلاً فيستعمل اللفظ على انه حقيقة فيه بل يستعار التعليل للتعقيب الخاص بجماع التعقيب المطلق اللازم لسكاهما يجعلان أفراد التعقيب

على قسمين متعارف وهو الذي ماله ذلك التعقيب في التعليل وغير متعارف وهو ماله ذلك التعقيب في تعقيب غير معلول للعلية ولما كان وضع التعليل مخصوصا بالقسم الاول

كان حقيقة في الفعل أيضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لا خلاله باتفاقهم فلا يرتكب الابدليس والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه زاج على الاشتراك لكونه أكثر وانما قيدنا بقولنا انه موضوع له مخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة في أمرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز أن يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحبوان فانه حقيقة في الانسان والفرس وليس مشترك بل هو متواطئ الثاني أن الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفي من لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعال يصح عرفا ولغته أن يقال انه لم يأمر والدليل الاول اعم لان الثاني انما يدل على أن الامر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح أعني مصدره فعل حتى يشتمق منه أمر بمعنى فعل وبأمر بمعنى يفعل ولا يدل على أن الامر الذي هو اسم مصدره لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشأن ذكره في الصحاح وفي هذا الكلام إشارة الى ما سبق من أن الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعال استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والاول اسم والثاني مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف في أن الاول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر أعني الشأن والثاني هل يطلق على الفعل الذي هو مصدره فعل يفعل ثم أجاب عن احتجاج الخصم بان تسمية الفعل أمر كما في قوله تعالى وما أمر فرعون برشيد وغيره من الآيات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم

لم يلتفت اليه (قوله لكونه أكثر) أي لكون المجاز أكثر في الاستعمال حتى قال ابن خني أكثر اللغة مجاز وهذا اجل اللفظ على الاغاب وهو مقبول بالإشبهه وليس من قبيل الترجيح لكثرة الشهود (قوله وانما قيدنا الخ) فان قلت لاحتياج الى هذا التقييد لان الخصم لا يقول بالاشتراك المعنوي فكونه حقيقة بينهما يوجب الاشتراك اللفظي قلت المقصود إقامة البرهان على بطلان الاصل لا بمجرد الزام الخصم (قوله فانه حقيقة في الانسان والفرس) اذ لم يرد به كل منهما بخصوصه وأما اذا أراد بالخصوص كان مجازا لما تقررت أن ذكر العام واردة الخاص من حيث خصوصه انما هو بطريق المجاز (قوله الثاني أن الامر) اعترض ابن الحاجب على هذا الاستدلال بان صحة النفي موقوف على معرفة المجاز فلو عرفناه بحجة النفي لم يزد الدور وجوابه أن معرفة كونه مجازا في الحال موقوف على صحة النفي في مجازي استعماله العرب وذلك لا يتوقف على معرفة كونه مجازا في الحال فلا دور واعترض الفاضل الشريف بانه ان أراد أنه يصح نفي كونه موضوعا له فهو أول المسئلة فالخصم كيف يسلمه وان أراد أنه قد يطلق الامر ويصح نفي الفعل من أن يكون مرادا فلا يخفى أنه لا يصح له على المجازية انتهى وقد يجاب عنه بان المراد بحجة نفي الامر عن الفعل الصادر عن شخص بانه لم يأمر لغة وعرفا ويستدل به على عدم كونه موضوعا له ولا خفاء في التغيرات بينهما (قوله ولا يدل على أن الامر الذي الخ) لان صحة النفي لا يتصور في هذا ضرورة أنه لا يمكن الاشتقاق منه حتى يقال انه لم يأمر وفيه بحث لان صحة نفي الحقيقة لا يتوقف على جواز الاشتقاق الا يرى أن صحة نفي الاسد عن الرجل الشجاع وان لم يكن بطريق الاشتقاق كان يقال مثلام

قال (فانه حقيقة في الانسان والفرس) أقول انما يكون حقيقة فيهما اذا أريد به كل منهما بالخصوصه حتى لو أراد بخصوصه كان مجازا فيهما كما هو مراراً أن ذكر العام واردة بخصوصه مجاز ولا بخصوصه حقيقة قال (للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعال يصح عرفا ولغته أن يقال انه لم يأمر) أقول ان قيل ان أراد بقوله لم يأمر أنه لم يستعمل صيغة الامر فلم يكنه لا يفسد أن لا يلزم منه أن لا يكون الفعل أمرامطلقا وان أراد أنه لم يستعملها ولم يصدر عنه ما يسمى أمراممنوع بل أول المسئلة

يورد ههنا من أن التعقيب انما هو للمعلول واللام موضوعه عليه وتحرير الدفع أن اللام ليست موضوعه لاطلاق العلية بل لعلية الغرض وهي وان كانت متقدمة على الفعل في الذهن محركة للفعل باعثة له اليه لكنها معسولة للفعل في الخارج واعترض عليه بان معنى التعليل بيان العلية لا المعالولة فاللام انما تدل على أن محورها علة سواء كان معلولا باعتبار آخر كما في ضربته للتأديب أو لا كما في قعدت عن الحرب للخبير وكونه علة غائبة كاف في اعتبار الترتيب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا وأجاب عنه السيد الشريف قدس سره بانه اذا كانت اللام موضوعة لاطلاق العلية لم يصح استعارتها من الغرضية لترتب الموت للولادة وكون الغرضية مندرجة تحتها وفرادها لا يجدي نفعه لان اللفظ انما يستعار عما هو موضوع له لامن افراده فالقول أن اللام الداخلة على الغرض داخلة حقيقة على المقول فان قيل قد صرح الشيخ

الرئيس أن للعلية الغائية عما هي علة غائية أن تكون علة العلة ويعرض لها من جهة أن معناها قد يكون واقعا في الكون أن تكون معلولة لان المعالولة لازمة لها بحسب الوجوديات نعم لكن وضع اللام انما هو بالنسبة الى ما اعتبر



يخالفون عن أمره برادها

الامر القولي ولا يمكن جعلها على الفعل وسماي وأما قوله تعالى فليحذر الذي يخالفون عن أمره فالضمير في أمره ان كان راجعا الى الله تعالى لا يمكن جعله على الفعل وان كان راجعا الى الرسول فالقول هو اذ اجما فلا يحمل على الفعل لان المشترك لا يراد به أكثر من معنى واحد على أن الاختصاص الى إقامة الدليل على أن الفعل غير مراد بل هو محتاج الى إقامة الدليل على أن المراد الفعل ونحن في صدد المنع فصح ما قلنا ان الدلائل الدالة على ان الامر للذي لا الفعل لا تدل على ان الفعل للذي لا الفعل (واللفظ كاف) أي الامر

السبب على المسبب بناء على أن الفعل يجب بالامر ويثبت به فيكون من آثاره وقد يقال شبه الداعي الى الفعل بالامر فسمي الفعل أمر تسمية للمفعول بالمصدر كسمي المشؤن أي المقصود بالشأن الذي هو مصدر شأنت أي قصدت وذكر الامام في الحصول أن الاظهر أن المراد من لفظ الامر في الآية هو القول لما تقدم من قوله فاتبعوا أمر فرعون أي أطاعوه فيما أمرهم به وما أمر فرعون برشيده فوصفه بالرشد مجاز من باب وصف صاحبه (قوله سلنا) لما كان الاصل وهو كون الامر حقيقة في الفعل بخلاف الغويا ويمكن اثباته بالنقل عن أئمة اللغة أو الشروع في الاستعمال سلمه واشتغل بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا أو غير موجب فاطل التفرع أولا والفرع ثانيا والدليل ثالثا أما الاول فلان الدلائل المذكورة على كون الامر للذي لا الفعل على أن الامر بمعنى القول مخصوص للذي لا الفعل ولا تدل على أن الامر بمعنى فعل النبي عليه السلام للذي لا الفعل على ما سياتي بيانه واستدل المصنف على أن الفعل غير مراد بان القول مراد اجما فلا يراد الفعل لان المشترك لا يعومله ولما كان من مذهب الخصم عموم المشترك أعرض عن الاستدلال الى المنع لان الخصم هو الذي يستدل على كون الامر للذي لا الفعل قولا كان أو فعلا فيكفيما أن نقول لا نسلم أن الامر بمعنى الفعل مراد من الأدلة الدالة على كون الامر للووجب اما في غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره فظاهر على ما شعره واما في هذه الآية فلتوقفه على عموم المشترك وهو ممنوع وأما الثاني وهو بطلان كون الفعل موجبا فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد اتفاقا وهذا اللفظ موضوع للذي لا الفعل اتفاقا فالقول بكون الفعل أيضا للذي لا الفعل مضمرا الى ما هو خلاف الاصل فلا يرتكب الابدال كافي تعدد المدلول مع اتحاد الدال أعني الاشتراك واطلاق الترادف على توافق القول والفعل في الدلالة على الإيجاب خلاف الاصطلاح لانه انما يطابق على توافق اللفظين لكن المقصود واضح وقد يقال ان الموضوع للمعاني انما هي العبارات لا غير وهي واقية بالمقاصد بل زائدة عليها فيكون الدال على الإيجاب هو القول لا الفعل وأيضا المقصود بالامر من أعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب والعقاب فيجب أن يختص بالصيغة ولا يحصل بغيرها كما صا الماضى والحال والاستقبال لا تحصل الا بصيغها وكلاهما ضعيف لان انحصار الموضوع في اللفظ ووفاءه بالمقاصد في حين المنع وعلى تقدير التسليم

بوجود منه الامر اذ لا أمر هناك الى غير ذلك من العبارات فتأمل (قوله بناء على أن الفعل يجب بالامر ويثبت به) رد عليه بان المراد من أمر فرعون فعله وأمره كيف يكون سببا لفعله وانما يكون سببا لفعل غيره فثبت له حسن بناء المجاز عليه وجوابه أن هذا مبنى على ما ذهب اليه كثير من البيانيين من انه يكفي في المجاز العلاقة السببية اطلاق السبب على جنس المسبب كما اذا قلت رعينا الغيث وأردت مطلق النبات وان لم يحصل بالمطر وبعض البيانيين اشترط خصوصية المسبب ولهذا أشار الى توجيه آخر بقوله وقد يقال الخ (قوله شبه الداعي الى الفعل بالامر الخ) لان كلاً من الداعي الى الفعل والامر يقضى الى الفعل (قوله المقصود واضح) وهو جعل الترادف خلاف الاصل لكون اختلاف الدال مع اتحاد المدلول دليلا على عدم اتحاد القول والفعل في الإيجاب (قوله بل زائدة عليها) لوقوع الترادف (قوله في حين المنع)

وعين محل النزاع قلنا المراد الاول ويلزم منه أن لا يكون الفعل أمر لانها كان حقيقة في القول وفاقا صح نصه عن الفعل اتنى عنه علامة الحقيقة ووجود علامة المجاز ولا وجه لارادة الثاني اذ لا عموم للمشترك ولو في صورة التثنية فتدبر قال (بل زائدة عليها) أقول إشارة الى وقوف الترادف قال

(٧ - نولوج في) قال السيد الشريف الاول أن يقول للفعل لان البحث في ترتيب المعلول على الفعل دون الفاعل (قوله بالنقل عن أئمة اللغة) قال أبو علي الفارسي أجمع نخاة البصرة والكوفة صلى أن الواو للجمع المطلق وقد نص عليه سيوي في

سبعة عشر موضعاً من كتابه زيد وعمرو واختصم بكر وخالد

(قوله مواضع استعمالها الخ) حيث استعملت في مواضع لا يصرح فيها بالترتيب والمقارنة كقولهم تشارك والمال بين زيد وعمرو وسيدان قينامك وقعودك وجاءني زيد وعمرو وقبله او بعده

للزوم التكرار والتناقض ولو أفاد الترتيب لتناقض قوله تعالى وادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة في سورة البقرة وعكسه في الاعراف لاتحاد القصة الى غير ذلك (قوله بين المتحدين الخ) الاو في المتحدين والمراد في التعبير بلفظ التثنية لان الالف لا يزداد الا في آخر الاسم الا انه لما كان الاسم دالا عليه جاء مع الاسم مثله فكانه ذكر اللفظ الاخر ووقع الالف بينهما (قوله وقولهم الخ) اشارة الى انه ليس بمحدث به اذا اللفظ وانما الحديث غيره وعبارة فخر الاسلام رحمه الله وقالوا وقال صاحب الكشاف في شرحه أي قال أهل اللغة وقبل عليه ان هذا من موارد الاستعمال أيضا ولا وجه في جعله وجها مستقلا للاعلى المطلوب وأجيب بان هذا مما نص القوم على معناه بحيث يفيدان الواو والطاق الجمع دون الترتيب (قوله أي لا تجمع بينهما) هذا اذا كان تشرب منصوبا فانه يدل على التثنية عن الجمع بينهما دون انفراد كل منهما باضمار ان فيكون

لا ينافي كون الفعل للابحاج لان القاثلين به لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبي عليه السلام في أفعاله التي ليست سهوا ولا طبع ولا اختصاص به للدلائل الدالة على ذلك وعظم المقصود لا يقتضي اتحاد الدال عليه بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه ولهذا كثرت الإلفاظ المترادفة فيما لهم به اهتمام وأما الثالث وهو ابطال احتجاجهم على الفرع فلان كون فعله موجبا مستفاد من قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي وهو صيغة الامر لا من نفس الفعل والالما احتج الى هذا الامر بعد قوله تعالى وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وفي عبارة المصنف تسامح لان القول بان كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم والاقترب أن يقال وجوب الاتباع في الصلاة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل فالوجوب هو القول لا غير ثم حارص تمسكهم بالسنة بما روى أبو سعيد الخدرى بينما رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يصل بأصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما رأى ذلك القوم ألقوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما جعلكم على القائلين نعالكم قالوا رأيناك ألقيت نعليك فقال عليه السلام ان جبريل عليه السلام أتاني فآخبرني ان فيهما قدر اذا جاء أحدكم المسجد فلم ينظر فان رأى في نعليه قدر اقله يمسحه ويلصل فيهما وعماروى انه عليه السلام واصل فواصل أصحابه فاتكروا عليهم ونهاهم عن ذلك وقال أبكم مني يطعمني ربي ويسقيني فلو كان الفعل موجبا

فان الدوال الاربع موضوعة للدلالة على المعاني مع انها ليست من جنس القول (قوله مستفاد من قوله عليه السلام الخ) لا يقال المستفاد من ذلك القول وجوب الكيفية أعني وجوب القضاء هي بنا فان هذا هو المتبادر من ظاهر الحديث والمستفاد من الفعل نفس وجوب الصلاة لا نقول بل المستفاد من ذلك القول وجوب المقيد والمقيد معا كيف ولو اختلف الموجب لم يصرح أصل الاحتجاج على الفرع على أنه اذا دل الفعل على الوجوب فلا بد أن يدل الفعل المقيد على وجوب المقيد أيضا كما أن الامر بالفعل المقيد كذلك فان الفعل عند الزاعم بمنزلة الامر بل هو هو (قوله بعد قوله وأطيعوا الله الآية) يعنى أنه لو استقيد ايجاب الفعل من نفسه لكان وجوب اطاعته عليه السلام في أفعاله ما أمور به هذه الآية فلا يحتاج لايجاب قضاء الصلوات من تبة الى قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي (قوله تسامح) أجاب صاحب الترجيح بان المصدر أعني الايجاب مضاف الى المفعول والمراد بفعله هو الفعل الذى استقيد من الحديث لا مطلق الفعل والمعنى ايجاب الرسول عليه السلام فعله علينا ثابت بقوله عليه السلام صلوا وهو أمر لا فعل فلم يثبت الوجوب بالفعل بل بالامر وقد يقال في قول الشارح والاقترب اشارة الى توجيه كلام المصنف بالوجه المذكور (قوله ثم عارض الخ) اشارة الى ان قوله على أنه الخ معارضة ويمكن أن يجعل منعنا وسندا أي لانسلم أن ما ذكرتم يدل على وجوب المتابعة فان النبي عليه السلام أنكروا صوم الوصال وخلع النعال مع أن كلامهم ما فعل (قوله يطعمني ربي ويسقيني) جعلها بعض العلماء على حقيقة الاطعام والاسقاء بناء على أن اللفظ لا ينصرف عن الحقيقة الالليل وهو بعيد اذ لا يوجد حينئذ صوم وصال والاختار أن المراد بهما الغذاء الروحاني من المعارف ولذات المساجاة وفيه ضمان الاطلاق الالهية وما يتبعها من المسرات المغنية عن الغذاء الجسماني كما قيل

لها أحاديث من ذكراك تشغلها \* عن الشراب وتلهيها عن الزاد لها وجهك فور تستضى به \* ومن حديثك في أعقابها هاد

المال في معنى مصدر معطوف على مصدر ما خوذ من مضنون الجملة السابقة أى لا يمكن من ذلك الجمع بين هذين الفعلين واذا كان في قوله يدل على التثنية عن الجمع كان محصورا ويدل على التثنية عن الجمع اذ كان محصورا ويدل على التثنية عن الجمع اذ كان محصورا ويدل على التثنية عن الجمع اذ كان محصورا

وموجبه التوقف عند ابن سريج حتى يبين المراد لانه يستعمل في معان مختلفة وهي سنة عشر ) الايجاب كقوله تعالى واقبوا  
 الصلاة الذب كقوله تعالى فكاتبوهم التأديب كقوله عليه السلام كل

واشهدوا اذ انبأ بهتم  
 الاباحه نحو كوا  
 التمديد نحو اعلموا  
 شتم الامتنان نحو كوا  
 مزار فكم الله الاكرام  
 نحو ادخلوها بسلام  
 آمنين التمجيز نحو فأتوا  
 بسورة التخيير نحو  
 كوفوا قرده الاهانة  
 نحو ذقنا انت العزيز  
 الكريخ التسوية نحو  
 اصبروا ولا تصبروا  
 الدعاء نحو اللهم  
 اغفر لي التمني نحو  
 \* الا أي الليل الانجلي \*  
 الاختيار نحو القوا  
 ما أنتم ملقون التكوين  
 نحو كون فيكون (قلنا  
 لوجب التوقف هنا  
 لوجب في النهي لاستعماله  
 في معان) وهي التحريم  
 كقوله تعالى لا تأكوا  
 الربا والكراهة كالنهي  
 عن الصلاة في الارض  
 المغصوبة والتزيه نحو  
 لا تمنن تستكثر والتحقير  
 نحو لا تمدن عينيك

التصنيف للصرف وعلى  
 الرفع للاستئناف وعلى  
 الجر للمعطوف فقد لاعب  
 الالفاظ والمعاني بتلاعب  
 الاعراب الذي هو دليل  
 القارى ومصباح سنبل  
 السارى وعليه تبادل  
 المعاني وتخالف المباني

لما أنكر عليهم ونعم ما قال الامام الغزالي انهم لم يتبعوه في جميع أفعاله فكيف صار اتباعهم في البعض دليلا ولم  
 يصح مخالفهم في البعض دليلا (قوله وموجبه) لما فرغ من بيان ماهو المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع في  
 بيان ماهو المدلول الحقيقي لسماءه أعني لصيغة أفعل وقد اختلفوا في ذلك فذهب ابن سريج من أصحاب  
 الشافعي الى أن موجب الامر أى الاثر الثابت به التوقف لانه يستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة  
 اتفاقا وبعضها مجازا اتفاقا فعند الاطلاق يكون احتمالا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى أن  
 يبين المراد والتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال لاني تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع  
 بالاشتراك اللفظي للوجوب والنسب والاباحه والتسديد وذهب الغزالي وجماعة من المحققين الى  
 التوقف في تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط أو الندب فقط أو مشترك بينهما (قوله التأديب)  
 هو قريب من الشدب الا ان الشدب لثواب الآخرة والتأديب لتهديب الاخلاق واصلاح العادات وكذا  
 الارشاد قريب منه الا انه يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التخييف ويقرب منه الانذار مثل قوله  
 تعالى قل تمتع بكفرك قليلا فانه بلاغ مع تخوييف وقوله كوا الامتنان على العباد بقربنة قوله هما  
 رزقكم الله وقوله ادخلوها أى الجنة لا كرام بقربنة قوله بسلام آمنين وقوله انجلي أى انكشفي  
 جعله للتمني لانه استطال تلك اليلسة حتى كان انجلاؤها بالصبح من قبيل المحالات التي لا رجا في حصولها  
 وقوله القوا اختقار لسهر السهرة في مقابلة المجرة الباهرة بدلالة الحال والتكوين هو الابداع (قوله قلنا)  
 أبطل دليل التوقف بانه منقوض بالنهي فانه أيضا يستعمل لمعان مع ان موجبه ليس التوقف للعلم

اذا اشتكت من كلال السبر واعدها \* روح القدوم قهيا عند معاد

(قوله لما أنكر) فيه اشارة الى دفع ما يقال من ان الانكار ليس للمتابعة لذاتها حتى تصح المعارضة بل  
 لامر زائد هو ترك السكنة والتجنب عما ينافي الصلاة في الحديث الاول وتحقق الاختصاص في الثاني  
 ووجه الرد ان الانكار لو كان لامر زائدا لما أنكر بل بين تحقق العلة والمخصوص قبل وايضا هذا الدليل  
 مشترك في الالتزام بان يقال لو لم يكن موجبا للاتباع لما اتبعوا في الصلاة وفهم وجوب الاتباع دليل عليه  
 ورد بان اتباعهم رضوان الله عليهم أجمعين في فعل واحد لا يدل عليه لجواز ان يكون بطريق الندب ولا  
 سلم فهمهم وجوب الاتباع ولو سلم ذلك فلا نسلم انهم فهموه من الفعل بل هو من قوله عليه السلام صلوا  
 الحديث (قوله أى الاثر الثابت به) دفع لما يتوهم من ظاهر الكلام من ان التوقف مدلول حقيقي  
 للمعاني الحقيقية والمجازي بقدر حان الحقيقة على المجاز وتعيينها عند عدم القرينة كتعيينه عندها بل  
 المراد احتمال المعاني الحقيقية ضرورة انها متعددة أيضا كما يدل عليه قوله لانه عنده موضوع بالاشتراك  
 اللفظي الخ ويمكن أن يقال الاحتمال عنده مطلقا يوجب التوقف ولهذا رد عليه بان الاحتمال انما  
 ينشأ القطع باحد المعاني لا الظهور ثم ان احتمال القرينة يكفي لاحتمال المجاز (قال المصنف وهي ستة  
 عشر) زادت في فصول البديع خمسة معان الانذار كاذ كرو والافهام أى الاسكات نحو فأت بها من  
 المغرب ويخص بموضع المناظرة بخلاف التمجيز والتجيز نحو أسمعهم وأبصروا والخبر نحو فليضعكوا  
 قليلا وليكوا كثيرا والانتهاز (قوله اختقار بسهر السهرة) الفرق بين الاهانة والاختقار ان

(أبطل دليل التوقف بانه منقوض بالنهي فانه أيضا يستعمل لمعان الخ) أقول فيه بحث لان عبارة التوقف  
 هكذا لوجب التوقف ههنا لوجب في النهي لان استعماله في معان ولان النهي أمر بالانتهاء فلا يبقى

ونظير ذلك في قولهم ما أحسن زيد اذ ان النصب يدل على التعجب من حسنه والرفع على نفي الاحسان عنسه والخفض على السؤال عن  
 أحسن ما فيه فتكون ما على الاول تعجيبة وأحسن فعلا جامدا وعلى الثاني نافية وأحسن فعلا متصرفا وعلى الثالث استنفاها

والحسن انهم يفضّلون الى غير ذلك من الصور المختلفة ولا يفرقون مثل ذلك في غير اللغة العربية (قوله فلهذا لا يجب الترتيب الخ) أي لا يجب الترتيب في الوضوء تعاطف استدلالاً بهذه الآية على ما هو الظاهر من شرح الوقاية وقد يقال ان الشافعي إنما أخذ الترتيب من السنة ومن سياق المنظم وتأليفه وذلك لان الله تعالى ذكر الوجه ووزنه فمقول كرويس وذكر الابدى ووزنها فعمل كارجيل وادخل الممسوح بين المغسولين وقطع النظر عن النظر في قولان الحكمة في ذلك التنبيه على الترتيب لكان الاحسن بالبلاغة أن يقال وأيديكم وأرجلكم وامسحوا برؤوسكم كما يقال رأيت زيدا وعمرا ودخلت الحمام ولا يقال رأيت زيدا ودخلت الحمام ورأيت عمرا ولو قيل لكان فصيحة في الكلام ومن أحسن من الله قبلا قلنا انحصار اللمحة فيه على ذلك ممنوع فقد قال صاحب الكشاف وغيره الارجل من بين الاعضاء الثلاثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها وكانت مطننة امسراف الماء المذموم المنهى عنه فعطفت على الثالث لا التمسح ولكن لينبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها وقيل الى الكعبين في الغاية اما طه لظن طان يحسبها الممسوح لان المسح لم يضرب له غاية في الشريعة واثبت ذلك فلا يدل على الوجوب المتنازع فيه هذا والمعنى انه لما ثبت ان الواو لطلق العطف لتظافر الادلة عليه

والضروي بان ليس موجب الفعل ولا تفعل واحدا ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهي أيضا التوقف لانه امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل ثم ابطال المقدمة القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقائق الاشياء لاحتمال تبدلها في الساعات او بطلان حقائق الالفاظ بان لا يتحقق حملها على معانيها الاحتمال نسخ او خصوص او مجاز أو اشتراك الثاني أن الاحتمال انما ينافي القطع باحد المعاني لا الظهور فيه ونحن لا ندعي أن الامر محكم في أحد المعاني بحيث لا يحتمل غيره أصلا بل ندعي انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لوجه التوقف بل يحتمل عليه حتى يوجد صارف عنه وهو ما نذكره أما أول فلان الواقفين في الامر واقضون في النهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لان التوقف في الامر توقف في أن المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب أو راجحا وهو الندب أو غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف في ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم أو راجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل والتوقف في كلي منهما توقف فيما يحتمل من أن يلزم التساوي وعدم الفرق بين الفعل ولا

الاهانة للمخاطب والاحتمال لرفعها (قوله ثم عارضه بانه لو كان الخ) فيه بحث لان قول المصنف ولان النهي امر بالانتهاء عطف على قوله لاستعماله في معان يقتضي أن يكون هذا أيضا من شواهد النقض فلامعنى جعله معارضة وما قبله نقضا وقد يتكلف في توجيه كلامه بان مراده أن الوجوب في النهي في التالي أعم من وجوبه في النهي من حيث انه نهى ومن حيث انه امر بالانتهاء وطلبه وعلى الاول دليل الملازمة قوله لاستعماله وحاصل الملازمة المعلة بهذا النقض وعلى الثاني دليلها قوله لان النهي وحاصل الملازمة المعلة بهذه المعارضة وقوله فلا يبقى الخ بيان لبطلان التالي على المعنيين (قوله لكان موجب النهي أيضا التوقف) وذا باطل لا يضاد بينهما مطلقا كما ظن بل للقطع ببداهسة اللغة والشروع بالفرق بينهما حتى من الصبيان والمجانين كذا في فصول البدائع (قوله أما أول فلان الواقفين الخ) قال في فصول البدائع ومن أجاز بان بين التوقف بين معاني الامر وبينه وبين معاني النهي باننا لم يفهم معنى التوقف ههنا فانه بمعنى لا أدري ولا يتصور التفاوت فيسه لا بمعنى التردد بين المعاني والالم يبق بينه وبين القول بالاشتراك اللفظي فرق ولم يكن لذكر المعاني التي لم يقل أحد بكونه حقيقة فيها وجه وهو غير المعاني الاربعة وقال في حواشيه لا يقال معنى لا أدري رعايكون في دراية معنى من هذه المعاني في الارادة لانا نقول ذلك معنى التردد والاشتراك وقد صرح جوابه غير معنى لا أدري وان التوقف يحیی بالمعنيين وقد يجاب أيضا عن النظر بان التوقف في النهي مختلف فيه عند القائلين بالتوقف في الامر

الفرق بين الفعل ولا تفعل وقد صرح نفسه في التوضيح بان قوله ولان النهي عطف على قوله لاستعماله في معان فيكونان دليلين بشئ واحد ثم لا يخفى أن هذه الشرطية قياس استثنائي يستثنى منه نقيض التالي ذكرت على سبيل المعارضة وقوله لاستعماله في بيان الملازمة وكذا ما عطف عليه وقوله فلا يبقى الفرق بين الفعل ولا تفعل بيان لبطلان التالي فكانه قال لا وجه للقول بالتوقف في الامر كما هو مدعى ابن سريج اذ لو وجب التوقف فيه لوجب في النفي أيضا والتالي باطل فكذا المقدم أما الملازمة فوجهين الاول أن علة التوقف في الامر ان كان استعماله في معان فهى بعينها موجودة في النهي والثاني أن النهي صورة امر بالانتهاء معنى فيكون حكمه أيضا لان العبرة بالمعاني لا الصورة وأما بطلان التالي فلا يستلزمه أن يبقى فرق بين الفعل ولا تفعل وهو يدهى البطلان فظهر أن حمل الشارح قول المصنف رحمه الله تعالى لو

تفعل  
الماء عليه وقيل الى الكعبين في الغاية اما طه لظن طان يحسبها الممسوح لان المسح لم يضرب له غاية في الشريعة واثبت ذلك فلا يدل على الوجوب المتنازع فيه هذا والمعنى انه لما ثبت ان الواو لطلق العطف لتظافر الادلة عليه

و بيان العاقبة نحوولا تعتدوا والارشاد نحو لا تسأوا عن اشياء الشفعة نحووالنهي عن اتخاذ الدواب كراعى والمشي في نعل واحد  
(ولان النهى امر بالانتهاء) عطف على قوله لاستعمه الله في معان (فلا يبقى الفرق بين قولك افعل ولا تفعل) لانه يصير موجهما التوقف  
والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت بديهة (وهذا الاحتمال يبطل الحقائق) يمكن أن يراد بها حقائق الاشياء فانه لو اعتبر مثل هذه  
الاحتمالات يجوز أن لا يكون زيد زيدا بل عدم الشخص الاول وخلق مكانه شخص آخر وهو عين مذهب السوفسطائية الناقين حقائق  
الاشياء ويمكن أن يراد حقائق الالفاظ اذ ما من لفظ الاوله احتمال قريب أو بعيد من نسخ أو خصوص أو اشتراك أو مجاز فان اعتبر هذه  
الاحتمالات مع عدم القرينه تبطل دلالات الالفاظ على المعاني الموضوع لها (وأيضاً ندع انه محكم وعند العامة موجهه واحتداد  
الاشترك خلاف الاصل وهو الاباحه عند بعضهم اذ هي الادنى والندب عند بعضهم اذ لا بد من ترجيح جانب الوجود وادناه الندب  
والوجوب عند أكثرهم لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب اليم) يفهم من هذا الكلام خوف  
اصابة الفتنة أو العذاب بخالفه الامر اذ لو لا ذلك لخوف لفتح التحذير فيكون

غير الواجب خوفاً  
الفتنة أو العذاب (وان  
يكون لهمم الخيرة من  
أمرهم) قال الله تعالى  
وما كان المؤمن ولا مؤمنة  
اذ قضى الله ورسوله أمراً  
أن يكون لهمم الخيرة من  
أمرهم القضاء والله أعلم  
بمعنى الحكم وأمرهم مضمر  
من غير لفظه أو حال أو  
تمييز ولا يمكن أن يكون  
القضاء ما هو المراد من  
قوله تعالى فقضاهن سبع  
سنوات لان عطف الرسول  
على الله تعالى يمنع ذلك ولا  
يراد القضاء الذى يذكر في  
حنب القدر بعين ذلك فتعين  
أن المراد الحكم والمراد من  
الامر القول لا الفعل لانه  
ان لم يرد الفعل فاما ان يراد  
فعل القاضى أو المقضى  
عليه والاول لا يليق لان

فعل وأما ثانياً فلان الاحتمال في الامر والنهي احتمال ناشئ عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع  
أو التاميم وكثرة الاستعمال فاین هذا من احتمال تبديل الأشخاص أو احتمال الالفاظ لتغير معانيها  
الحقيقية عند الاطلاق (قوله و بيان العاقبة نحوولا تعتدوا) هكذا وقع في أكثر النسخ وفي بعضها  
لا تعتدوا والحق انه سقط ههنا من فم الكاتب والصواب ان يكتب هكذا و بيان العاقبة نحوولا  
تعتدوا الله عاقلاً عما يعمل الظالمون والياس نحوولا تعتدوا (قوله وهذا الاحتمال) أى اعتبار  
والتوقف بسببه يبطل الحقائق (قوله وعند العامة) أى أكثر العلماء ان موجب الامر واحد لان الغرض  
من وضع الكلام هو الافهام والاشراك يخل به فلا يرتكب الاعتدق بام الدليل وهذا ينفي القول باشتراك  
لفظ بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعى رحمه الله أو بينهما وبين الاباحه أو بين الثلاثة وبين  
التبديد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولاننى القول باشتراكه معنى بين الوجوب  
والندب لان موجبه واحد وهو الطلب جاز ما كان أو راجحاً وقد يعبر عنه بترجيح الفعل أو بين الوجوب  
والندب والاباحه على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فان موجبه حينئذ أيضاً واحد وهو الاذن في  
الفعل ثم اختلف القائلون بان موجبه واحد من هذه الامور المذكورة في ذلك الواحد على ثلاثة

فأهل نقض الشارح بالنسبة الى الناقين للتوقف في النهى (قوله وأما ثانياً فلان الاحتمال الخ) قيل  
ما عدا الوجوب والاباحه والندب والتبديد احتمالات مجازية في الامر لا يذهب اليها لولا الدليل  
الصارف فيندفع اعتراضه بالفرق بين الاحتمالين قال جدى في فصول البسائط والفرق بان لهذا  
الاحتمال بخلافهما دليلاً كالموضع ممنوع والافلاكلام وكالشيوع وكثرة الاستعمال غير مفيد لانها  
في المعاني المعروفة مجاز بينهما أكثر من أن تحصى وأوفر منها في أكثر هذه المعاني ولان الاشياء كما يحتمل

وجب التوقف ههنا لوجب في النهى لاستعمه الله في معان على نقض الدليل وحمله قوله ولان النهى امر  
بالانتهاء على المعارضه بعد ما رأى قوله عطف على قوله لاستعمه الله في معان مما لا ينبغى أن يصدر مثله من

الله تعالى اذا فعل فعلاً فلامعنى لتفي الخيرة وان أر يد فعل المقضى عليه فالمراد اذ قضى بامر فالاصل عدم تقدير الباء وأيضا يكون المعنى  
اذا حكم بفعل لان يكون الخيرة والحكم بفعل مطافاً لا يوجب نفي الخيرة اذ يمكن أن يكون الحكم باباحه ففعل أو نديه وان أوجب ذلك فهو  
المدعى فعلم ان المراد بالامر ما ذكرنا لا الفعل (وما منعك أن لا تسجد اذا أمرت) فالزم على تركه بوجوب الوجوب (وإنما قولنا لشيء) اذا  
أردناه أن نقول له كن فيكون (وهذا حقيقة لا يجاز عن سرعة الاججاد) ذهب الشيخ الامام أبو منصور الى أن هذا مجاز عن سرعة الاججاد  
والمراد التمثيل لاحقيقة القول وذهب نفاً للاسلام الى ان حقيقة الكلام مرادة بان أخرى الله تعالى سته في تكوين الاشياء ان  
يكونها بهذه الحكمة لكن المراد هو الكلام النفسى المنزه عن الحروف والاصوات وعلى المذهبيين يكون الوجود مراداً من هذا الامر  
اما على المذهب الثاني فظاهر وأما على المذهب الاول فلانه جعل الامر قرينه للايجاد ومثل سرعة الاججاد بالحكم بهذا الامر  
وترتب وجود الأمور به عليه ولو لان الوجود مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل (فيكون الوجود مراداً بهذا الامر) أى أراد الله تعالى  
انه كلما وجد الامر بوجوده الأمور به (فكذلك كل امر من الله تعالى لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل) أى يكون الوجود مراداً في كل امر

من الله تعالى لان كل امر فان معناه من فاعلا لهذا الفعل فهو له صل أي كمن فاعلا للصلاة ترك أي كمن فاعلا للترك فثبت ان كل امر بالكون فيجب ان يتكون ذلك الفعل (الان هذا) أي كون الوجود من ادم من كل امر (بعد الاختيار فلم يثبت الوجود ويثبت الوجوب لانه مفضل الى الوجود ٥٤ وغيرهما من النصوص) قوله تعالى أفحصيت أمري وقوله واذا قيل لهم اركعوا

لا يركعون (وللعرف فان كل من يريد طلب الفعل جز ما يطلب بهذا اللفظ فلا يجب الترتيب في الوضوء والا يلزم الزيادة على الكتاب بالدليل الظني فيكون تعلييل السلب فان قيل الفاء للتعقيب من غير تراخ وهو يقيد وجوب غسل الوجه عقب ارادة القيام الى الصلاة من غير فصل فيجب الترتيب في البسواقي لانه لا قائل بالفصل ايجاب عنه المصنف بان المذكور بعد الفاء حرف الواو التي هي لمطلق الجمع فلا يكون المراد الا فاعلا وهذه الاعضاء وامسحوا برؤسكم عقب القيام الى الصلاة من غير تعرض للترتيب فقياما تابا بين الاعضاء المقسولة وغيرها ولا بين الغسل والمسح ومنع دلالة الفاء الجزائية على لزوم تعقيب مضمون الجزاء بمضمون الشرط من غير تراخ مكابرة صريحة لكن اللازم فقبح القيام الى الصلاة باقامه وظيفه أعضاء

مذاهب فقال بعض اصحاب مالك انه الاباحة لانه لطلب وجوب الفعل وأدناه المتيقن باباحته وقال أبو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قول الشافعي رحمه الله انه التندب لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وأدناه التندب لاستواء الطرفين في الاباحة وكون المنع عن الترك أمر ازاندا على الرجحان وقال أكثر العلماء انه الوجوب لانه كمال الطلب والاصل في الاشياء الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فن جعله للاباحة أو التندب جعل النقصان أصلا والكمال تابعا وهو قلب المعقول ولما كان هذا اثباتا للغة بالتخرج اعرض عنه المصنف وتسلط بالنص ودلالة الاجماع اما النص فآيات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره ان تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعمية فخوفهم وهدرهم من اصابة الفتنة في الدنيا أو العذاب في الآخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المأمور به كما ان موافقته الايمان به لانه المتبادر الى الفهم لاعدم اعتقاد حقيقته ولا حمله على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب أو التندب مثلا فيحصل على غيره يقال خالفني فلان عن كذا اذا اعرض عنه وأنت فاصدا بانه مقبل عليه فالمعنى يخالفون المؤمنون عن أمر الله أو أمر النبي صلى الله عليه وسلم ويجوز ان يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض أي يعرضون عن الامر ولا يأتون بالمأمور به فسوق الآية للتحذير عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة أو العذاب اذ لا معنى للتحذير عما لا يتوقع فيه مكرهه ولا يكون في

تبدلها يحتمل كثرة تبدلها أيضا فن أن علم الشيوع والكثرة ههنا دونها انتهى (قوله وأدناه المتيقن باباحته) اعترض عليه باننا لانسلم ان أدنى الطلب الاباحة لوجوبه من حج للطلب فالاولى ان يقال في دليله انه لا بد من لوجوب الفعل بقينا وأدناه الاباحة (قوله منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره) اعترض على الاستدلال بهذه الآية بانها تناقض على كون لفظ الامر حقيقة فبما يقيد الوجوب وهو ليس بحمل التزاع انما التزاع في صيغته هل يكون موجبا للوجوب أو غيره ولا دلالة في الآية عليه وأجيب بان الامر على ما أشار اليه الشارح فيما سبق حقيقة في الصيغة كما يكون حقيقة في الاقتضاء فيكون في الآية دلالة على المتنازع فيه وفيه نظر لان الامر في الآية على ما سنده كونه مصدر فلا يدل على المتنازع فيه الا اذا ثبت التلازم بين كونها للوجوب فتأمل (قوله أي يعرضون عن الامر) اعترض عليه بان المفهوم من كلامه انه على توجبه التضمين لا يحتاج الى ذكر المخالف بالفتح ومن البين ان التضمين لا يدفع ذلك لانه انما يكون لو كان معنى التضمين الفاء المضمن فيه بالكيفية وجعله بمعنى المتضمن كما يشعر به تفسيره وجعله بهذا التفسير مما لا للتوجيه الاول مع ان الظاهر انه على التضمين أيضا وقد يجاب بان التفسير الواقع في التضمين بيان لحاصل المعنى وتصويره ويكفي فيه تعلق الجار بما في ضمن ما قبله ولا يلزم تقديره في نظم الكلام وتظيره العطف من جهة المعنى بخلاف التوجيه الاول فان عن أمره وقع هناك حالا فيقدر المتعلق المطلق في نظم الكلام فاما أو خاصا على الرأيين (قوله وانما يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة أو العذاب) اعترض عليه بان حسن التحذير قد يكون لاستلزام المخالفة الملازمة والملازمة قد تكون في ترك غير الواجب أيضا وجوابه يفهم من قوله فيما سيأتي اننا لما الزمنى

الوضوء كماها من الغسل والمسح كما في قوله تعالى اذا فؤدى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا لذكر الله وذروا البيوع (قوله لا بالقرآن) أي بقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله لان الحكيم فيه كونهما من الشعائر وهو لا يحتمل الترتيب لانه في الفعل لا في العين ألا ترى ان المروة من الشعائر في كل زمان كان الصفا فيه منها فلا معنى لتقديم أحدهما على الآخر في هذا الحكم (قوله لغير المدخول بها) قيد به لان المدخول بها يقع عليها الثلاث بالاتفاق لمصادمة الاخيرين المحل المحتمل لها الوجوب العدة

فيما هو أثر التكاثر (قوله باطل) وذلك لان ثبوت المقارنة أو الترتيب في موارد استعمال الواو لا يوجب كونه مستفادا منه بل وقوف الواو على ميناها ان تعلق الاجزى بالشرط على التعاقب يوجب الترتيب في الوقوع ٥٥ كالجواهر المنظومة فلا يصادف

مخالفة الامر خوفاً القينة أو العذاب الا اذا كان المأمور به واحداً لا محذور في تركه غير الواجب لانقال هذا انما يتم على تقدير وجوب الخوف والحذر بقوله فليحذر الذين وهو اول المسئلة وعين النزاع وعلى تقدير كون امره تاماً وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الواو امر للوجوب لا نقول لا نزاع في أن الامر قد يستعمل للابحاح في الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقريته السياق وانه لا معنى لهذا العذاب أو الاباحة بل الحذر عن اصابة المتكروه واجب وأمره مصدر مضاف من غير دلالة على معهود فكيف يكون تاماً مطلقاً على تقدير كونه مطلقاً لان المدعى ان الامر المطلق للوجوب ولا نزاع في أنه قد يكون لغيره مجازاً معونة القرائن والاقراب أن يقال المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الامر والحق الوجدان فيجب أن يكون مخالفة الامر حرماً او ترك الواو واجب ليلحق بها الوعيد والتهديد ومما يقوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمر أن يكون لهم الخيرة من أمرهم الضمير في لهم مؤمن ومؤمنة جمع لهم ومما بالوقوع في سياق النسب وفي أمرهم لله ورسوله جمع للتعظيم والمعنى

الشيء يقل من اللزم (قوله وهو اول المسئلة) يمكن دفعه بان الحكيم لا يطلب الحذر عن شيء وان لم يوجبه الا لان فيه توقع مكروه ولا توقع الا لكونه تركاً للواجب (قوله بقريته السياق) يعنى قوله تعالى ان تصيبهم قننه أو يصيبهم عذاب أليم (قوله وانه لا معنى للعذاب والاباحه) قيل لا يلزم من هذا كونه للابحاح لجواز أن يكون للتهديد وليس بشئ اذ بعد تسليم كون التهديد معنى حقيقياً بالامر لا معنى له ههنا أصلاً لان التهديد عنه عين مدلول جوهر الامر كافي قوله تعالى اعماوا ما شتم والحذر عن مخالفة الامر ليس بما يمدد عنه بل عذبه فليفهتم (قوله وأمره مصدر مضاف) لفظ أمره بالجر على الحكاية وهو جواب عن منع عمومها ان هذا اللفظ الواقع في الآية عام لا مطلق ولا يحتاج أن يخصص أمر قصده غير الوجوب بمعونة القرائن لان العموم اللازم اتعاها بالنظر الى افراده حقيقة والامر فيما ذكر مجاز (قوله وعلى تقدير كونه مطلقاً المطوب) فيه بحث لان المطلق في المدعى بمعنى المطلق عن القرائن والمطلق في التقدير ليس بهذا المعنى فكيف ثبت المطوب على ذلك التقدير (قوله والاقراب) انما قال الاقراب لانه لا يحتاج الى جعل فليحذر للوجوب بخلاف الاول على زعمه (قوله وفي أمرهم لله ورسوله) قيل المراد من الامر الشأن على ما هو الظاهر من الكشف أو المصدر بمعنى القول وهو مضاف الى المفعول فينبذ لا حاجة الى جعل هذا الضمير لله ورسوله حتى يكون فيه

مثله فليتا مل قال (وهو ممنوع) أقول أى كون أمره في الآية عاماً ممنوع بل هو مطلق ما يتناول الا بعض الواو ولا نزاع في كون بعضها للوجوب قال (بقريته السياق) أقول يعنى قوله تعالى ان تصيبهم قننه أو يصيبهم عذاب أليم قال (وأمره مصدر مضاف من غير دلالة على معهود الخ) أقول هو بالجر على الحكاية أى هذا اللفظ الواقع في الآية عام لا مطلق لما تقر في موضعه ان المصدر المضاف الى المعرفه بلا دليل على معهود من صغ العموم هذا اجواب عن قوله وهو ممنوع بل هو مطلق قال (وعلى تقدير كونه مطلقاً المطوب) أقول فانه قد عرفت أن الكلام ههنا في صيغة الامر فاذا لم يكن لفظ الامر المذكور في الآية المتناول للصيغة تاماً لم يصح العموم اذا قيل كانه صيغة أمر للوجوب بل يجب تخصيصه بالمطلق عن القرينة فينبذ يكفي في الاستدلال ذكر أمر مطلق لا عام فاندفع أولاً ما قيل ان قوله وأمره مصدر مضاف الخ انما يدل على أن موجب الامر الذى هو المصدر للوجوب لا الامر الذى هو صيغة افعال ومحل النزاع هنا دون ذلك وثانياً ما قيل ان قوله وعلى تقدير كونه الخ لا ينتج المطوب لان

فأخبر قوله ما وسكوته عن الجواب ليس لترجم قوله ما على قوله (قوله وان قدم الاجزى) اشارة الى نقض ما أورده الزاعم بانه لو كانت الواو للترتيب عنده لما وقع الثلاث في هذه الصورة كما انما لو كانت للمقارنة عندهما لم يقع الواو احدى فقط في صورة التخيير بقوله أنت طاق وطال

وطالقي وقد اتفقوا في الموضوعين على الوقوع (قوله بغير إذن مولاهما) اذ لو كان بالاذن ينفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتناق (قوله لا حاجة الى التقييده) لانه جعل الحكم

يحتج عليهم ان جعل الحكم ما ذكره مبني على التقييد المذكور فلو انعكس الامر لزم الدور (قوله ولا يجوز ان يتولى الفضولي الخ) سواء كان فضوليا من الجانبين أو من جانب واحد أو رابعا أو وكيل من جانب آخر وقال أبو يوسف رحمه الله يجوز اذا أجاز الغائب وقال اذا نكحتم الفضولي من الجانبين بكلامين يتوقف على الاجازة بالاتفاق قال ابن الهمام لا وجود له ذاتي كلام أصحاب المذهب وكلام محمد مطلق في الكافي للحاكم الشهيد وأصل المبسوط خال عنه والحق الاطلاق وأما التقييد فهو من التصرفات والظاهر أن منشأه ما نقل عن المبسوط من أن أصل الخلاف في ان شرط العقد لا يتوقف على ما وراء المجلس عندنا وهو قول أبي يوسف رحمه الله أولا وقال آخر ان يتوقف فأخذ منه ان الفضولي لو نكح بكلامين بان قال زوجت فلانة من فلان وقيلت عنه توقف بالاتفاق لانه حينئذ عقد لا شرط وان الخلاف فيما اذا نكح

بما صح لهم أن يختاروا من أمرهما شيئا. يتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما في جميع أو امرهما بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط مثل اذا جاءك رجل فاكرمته وهذا أولى من القول بوقوعه في سياق النفي ثم لا بد ههنا من بيان امرين أحدهما أن القضاء ههنا بمعنى الحكم وتحقيقه انه اتمام الشيء قولاً كافي قوله تعالى وقضى ربك أن لا تعبدوا الاياه أى حكم أو فعلا كافي قوله تعالى فقضاهن سبع سموات أى خلقهن واتقن أمرهن ولا يخفى أن الاستناد الى الرسول بأبي هذا المعنى قمعين الاول وأما اطلاقه على تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث انه يوحيه فحاز وثانيهما ان المراد من الامر هو القول دون الفعل أو الشيء على ما ذكرنا في قوله تعالى اذا قضى أمر أى اذا أراد شيئا وذلك لانه لو أراد فعل فعله فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه ولو أراد

انتشار الضمائر (قوله بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط) اعترض عليه بان الشرط ههنا ليس في معنى النفي فلا يعنى في سياقه كما سبق تحقيقه في بحث ألفاظ العموم حتى قال الشارح ثمة بعد تقرير الكلام قطه رآن عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي فالصواب أن يقال ثبت المطلوب على تقدير كون الامر مطلقا أيضا كما هو الاثر أو استفاد العموم من وقوعه في سياق النفي معنى على ما أشار اليه بقوله والمعنى ما صح لهم أن يختاروا من أمرهما شيئا (قوله أن القضاء ههنا بمعنى الحكم) اعترض عليه بأنه لو كان بمعنى الحكم لتعدى بالياء فيلزم حذفها في قوله أمرها وسياق أنه خلاف الاصل ويمكن أن يجاب عنه لجواز أن يكون نصبه نصبا على المصدرية أو التمييزية ولا يتأتى هذا اذا جعل بمعنى الفعل فان قلت الحكم بحسب الوضع يقتضى شيئا يتعدى اليه بالياء فان جعل الامر ذلك الشيء بتقدير الباء فقد ورد الاعتراض والافان أن يتعدى أو يجعل الحكم بالنسبة اليه منزلا منزلة اللزوم فان التميزيل قد يعتبر بالنسبة الى المفعول بواسطة كما ذكره الشريفي في حواشي المطول في اقرباسم ربك وعلى كل تقدير لا يتخلص عن ارتكاب خلاف الظاهر قلت التميزيل المذكور يقتضى العموم الملائم للمقام وذلك من البلاغة يمكن فلا يقدح فيه كونه خلاف الاصل بخلاف مجرد حذف الباء وايصال الفعل بلانكته معنوية (قوله فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه) رد عليه بان له معنى

معنى المطلق المذكور في المدعى عين معنى المطلق المذكور في الدليل فتدبر واستقم قال (بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط) أقول فيه بحث لان النكرة لا تعنى في سياق أى شرط كان بل اذا كان فيه معنى النفي مثل ان ضربت رجلا فكذا فإنه في معنى لا أضرب رجلا كما سبق تحقيقه في بحث ألفاظ العموم حتى قال الشارح ثمة بعد تقرير الكلام قطه رآن عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي ومنه يظهر أن قوله ههنا وهذا أولى من القول بوقوعه في سياق النفي ليس بسديد فالصواب أن يقال لا حاجة الى اثبات عموم لما سبق آنفا أن المطلوب ثبت على تقدير كونه مطلقا ولو سلمت فالعموم يستفاد من وقوعه في سياق النفي معنى فان المعنى على ما ذكره نفسه ما صح لهم أن يختاروا من أمرهما شيئا يتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما في جميع أو امرهما والحب أنه بعد ما ذكره هذا المعنى كيف أنكر استفادة عموم الامر من وقوعه في سياق النفي فتدبر قال (أحدهما أن القضاء ههنا بمعنى الحكم الى قوله أى حكم) أقول فيه بحث لانه لو كان بمعنى الحكم لتعدى بالياء فيلزم حذفها في قوله أمر وسياق أنه خلاف الاصل قال (لانه لو أراد فعل فعله فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه) أقول ان قيل اذا أراد فعله يتعلق بالمؤمنين كان له معنى صحيح وههنا

بكل ما وجد (قوله يختلف بالعقد الواحد) فإنه ان أعتقت الامتنان على التعاقب جاز نكاح المتعة وألا في العقد الواحد بخلاف ما اذا كان بعدد من ولا لكل أمه مولى على حدة فان النكاح حين على حالها فإما أجاز لانهما أو أضاف حكم



العقد واحداهما حرة والاخرى امة فظلاله لامضائق فيه واحدهما الايلاء الاجازة والذوق في ملاء الاخر بخلاف ما اذا كان الموالي  
واحداهما باعناق الاولى بصير راد النكاح الثانية وانه لا سبيل من ذلك وان ٥٧

الاجازة كحالة الانشاء  
فيصح نكاح الحرة  
ويبطل نكاح الامة  
(قوله أي بطل نكاح كل  
واحد منهما) قيل هذا  
التفسير انما يناسب لضمير  
الواحد الراجع الى الشئين  
والمناسب في تفسير  
التثنية أن يقال بطل  
هذه وهذه أو بطل كلاهما  
والامر فيه سهل (قوله في  
مرض موته) اذ لو كان في  
غيره يعتق كل الجميع  
(قوله ولا وارث له) اذ لو  
كان له وارث سوى المقر  
لا يجرى هذا الحكم الا في  
نصيبه (قوله ولا مال له  
سوى ذلك) اذ لو كان له  
مال سوى هؤلاء العبيد  
الثلاثة يكون القدر غير  
ذلك فان خرجوا من  
الثالث يعتق كل الثلاثة  
والا فيجري هذا القدر  
فيما زاد على الثالث  
(قوله ان قيمة العبيد  
على السواء) لان عتق  
كل الاول ونصف الثاني  
وثالث الثالث انما يكون  
على تقدير التساوي في  
القيمة واما عتق كل  
الاول فقط فيصح في  
تقدير كون قيمته أقل  
من الثالث فلا تظهر  
فائدة اشتراط التساوي  
فيه (قوله اذا افتقر

حكم بفعل أو شيء احتج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخبرية على  
الاطلاق بل لو أن يكون الحكم بنيت فعل شيء أو باحتسه وحينئذ ثبتت الخبرية وعلى تقدير أن يكون  
الحكم بفعل موجباً لنفي الخبرية ثبت المدعي وهو أن الامر بالشئ يقتضي نفي الخبرية للعباد ولو من المتابعة  
والانقياد فظهر أن المراد من الامر في قوله من أمرهم هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر أو نفس  
الصيغة سواء جعل أمر انصب على المصدر أو التمييز في الحكم من الاجام أو الخلال على أن المصدر بمعنى

صحة اذا اراد به فعل يتعلق بالمؤمنين والامر كذلك في سبب النزول فان أهل التفسير قالوا الامر فيسه هو  
خطبة زيد بن زيد بن حارثة فانها نزلت في امتناع زيد بن زيد بعد ان خطبها النبي عليه السلام  
زيد ويمكن أن يدفح بان العبرة اعموم اللفظ لا بخصوص السبب فيعد تقدير الفعل عطفاً على الفعل المتعلق  
بالمؤمنين لا معنى لنفي الخبرية في أكثر الافعال المتعلقة بهم اذ بعد صدور الفعل كإتمامه ولذا لا يتصور  
الخبرية حتى تنفي نعم بتصوير في الخطبة باعتبار حكمها فليفهم (قوله وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخبرية  
مطلقاً) اعترض عليه بأنه فهم مما سبق أن القضاء الذي بمعنى الحكم اتمام الشئ قولاً والاعتمام القول  
لا يكون الا بالحكم الجازم وهو الايجاب بؤيده قول الا تمدى المراد من قوله قضى ألزم فيصح نفي الخبرية  
مطلقاً ويمكن دفعه بمنع التخصيص والاعتمام في الحكم الايجابي فانه اذا عين ندب فعل أو باحتسه فقد أتم قولاً  
(قوله ثبت المدعي) اعترض عليه بأنه ثبت لكن لا بالطريق المذكور وهو كون المراد بالامر القول ومثله  
بعد عند أهل المناظرة انقطاع امر دود او الامر فيه هين فان أصل المقصود اذا ثبت ولو بطريق آخر لم يضر  
قوات الطريق الاول ومثله بعد نقلة وهو مقبول الأري الى قول الخليل عليه السلام بعد ان احتج بقوله  
في الذي يجي ويبيت وقول غرودها أنا أحيي وأميت فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأتى بها من المغرب  
واعترض أيضاً بانها لا سلم ثبوت المدعي من كون الحكم بفعل موجباً لنفي الخبرية وانما ثبت لو كان ورود  
صيغة الامر مطلقاً حكماً بالفعل فمن يمنع كونه للوجوب كيف يسلم ذلك وربما يدفع بان منع كونه حكماً  
بالفعل مطلقاً سواء كان يتعلق بوجوده أو باحتسه مكبرة (قوله فظهر ان المراد الخ) لان الذكر اذا  
أعيدت معرفة كانت عين الاول (قوله انصب على المصدر) وقد سبق منه ان كلاً في لا أكل أكل كلاً  
ليس بعام لانه مؤكده فهم الفعل فاذا جعل أمر اهنا مصدره لا يمكن تاماً وقد سبق انه عام وقوعه في  
سياق الشرط فالولى أن لا يحمل على المصدرية (قوله من الاجام) لاحتماله القول والفعل كما

كذلك فان أهل التفسير قالوا الامر هو خطبة زيد بن زيد بن حارثة فانها نزلت في امتناع زيد بن زيد  
زيد بعد ان خطبها النبي صلى الله عليه وسلم زيد قلنا الخطبة لان تكون الا بالقول فلا تكون فعلاً ولو سلم فلا  
استقيم بالنظر الى الله فتدبر قال (وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخبرية على الاطلاق الخ) أقول فيه  
بحث لانه انما يصح اذا اريد بالقضاء الحكم مطلقاً وليس كذلك لانه لما سبق بمعنى اتمام الشئ قولاً والاعتمام  
لا يكون الا بالحكم الجازم وهو الايجاب بؤيده ما قال الا تمدى المراد من قوله قضى ألزم كما سياتي قال (وعلى  
تقدير أن يكون الحكم بفعل موجباً لنفي الخبرية ثبت المدعي الخ) أقول فيه بحث لان المدعي ثبت لكن  
لا بالطريق الذي ذكر وهو كون المراد بالامر القول فيعد عند أهل المناظرة انقطاع امر دود او لا اذا حسن  
الا تمدى في التعبير عن هذا الدليل حيث قال المراد من قوله قضى ألزم ومن قوله أمر امورا وما لا خبرية  
فيه من المأمورات لا يكون واجبا قال (فظهر أن المراد بالامر في قوله من أمرهم هو القول المخصوص)  
أقول وذلك لانه بين أن المراد بالقول في قوله تعالى اذا قضى أمره والقول والامر في قوله تعالى أمرهم

(٨ - تلويح في)

الآخر الى الاول) بان كان في موضع الخبر نحو قام وقعداً والجزء نحو ان دخلت الدار فأتت  
طابق وعبيد حراً ونحو ذلك فالواو يفيد الجمع في ذلك التعلق والافق ثبوت مضمونها وحصول مفادها اذ بدون الواو يحتمل

الاضراب والرجوع عن الاول ولا فوجب الزيادة على ذلك من الشركة في الاحكام والتمويل المتكفل بها القرائن القائمة في المقام  
(قوله لا بتقدير مثله) لعدم الحاجة ٥٨ اليه وتظهر فائدته فيما اذا قل لها كلما حلفت بطلاق فان قلت طالق ثم قال ان دخلت

الدار فان طالق وطائق  
كان بيننا واحدة حتى  
لا يقع الاطلاق واحدة  
ولو كان بالفاء وقعت  
طلقتان وفيما اذا قل أنت  
طالق ان دخلت هذه  
الدار وان دخلت هذه  
الدار يتعلق بدخول الدار  
ثانية تلك التعليل فلو  
دخلهما لا تطلق الا  
واحدة (قوله عطف على  
قوله لا بتقدير مثله) قيل  
عليه هذا القول مفسر  
لقوله بعينه فاذا جعل  
معطوفا عليه كان مفسرا  
له فيكون مقابل الشيء  
مفسر له فيفيد ان الثاني  
يشارك الاول فيما ثم  
يعينه بتقدير مثله ولا  
معنى له بل الصواب انه  
عطف على قوله بعينه  
واجيب بان معنى قوله  
لا بتقدير مثله بلا تقدير  
مثله وبان المراد من قوله  
بعينه الهمية بحسب  
الاطلاق اعنى الجيء  
المطلق في جامز يد وعمرو  
مثلا ومن امتناع الاتحاد  
الامتناع بحسب التقييد  
فان ججي زيد غير ججي  
عمرو وان اشتركا في كونه  
ججيا فيكون المعطوف  
والمعطوف عليه تقسيما  
لقوله بعينه (قوله لا بدان  
يكون ججي زيد غير ججي  
عمرو) اعترض عليه بان

اسم الفاعل كما تقول جاءني زيدرا كما فاعل ججي ركونه ومنها قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد  
أي ما منعك من السجود على زيادة لأوامد هالك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشيء داع الى  
تقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض وهو اعانته توجه على تقدير كون الامر لليجاب  
ليستحق تاركه الذم والافله أن يقول انك ما أنزمتي السجود فعلام اللوم والانكار والتوبيخ فان قلت هذا  
لا يدل الاعلى كون الامر بالسجود للوجوب ولا نزاع لاحد في استعمال الامر لذلك وانما النزاع في كونه  
حقيقته وخاصة قلت اطلاق قوله سجدوا لادم من غير قرينة مع قوله اذا أمرت ان تقول ان  
أمرت ان امر يوجب والزام دليل على أن الامر المطلق للوجوب وهو المدعى ان النزاع في أن المقيد بالمقربة  
يستعمل في غير الايجاب مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون ذهب  
أكثر المفسرين الى أن هذا الكلام مجاز عن سرعة اليجاد وسهولته على الله تعالى وكال قدرته تشبها  
للغائب أعنى تأثير قدرته في المراد بالشاهد أعنى امر المطاع للمطيع في حصول المأمور به من غير امتناع  
وتوقف ولا اقتتار الى ضرورة عمل واستعمال التوليس ههنا قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق  
والتكوين مقرون بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى أنه حقيقة وان الله تعالى قد أجرى سنته في

(قوله كما تقول جاءني زيدرا كما فاعل ججي ركونه) قيل التمثيل لا يطابق الممثل اذ ليس الركون فيه بمعنى  
الراكب فهو سهو ومن قلم الناسخ والصواب جاءني زيد ركونا على ما في بعض النسخ وغاية ما يقال ان  
التمثيل بالنظر الى المآل وهو وقوع اسم الفاعل حالا وقوله فاعل ججي ركونه استطرادى لادخل له في التمثيل  
(قوله على زيادة لا) ليس المراد بزادها انه لا فائدة لها اصلها حتى يراد أن كلام الله تعالى منزلة عن ان  
يقع فيه شيء لا فائدة له اصلا بل لها فائدة وهي التأكيذ وتقوية التكلام كما أشار اليه في معنى اللين وأما  
الكلام في انها كيف تكون زائدة مع افادتها فائدة كما وكيف لا تكون ان مثلا زائدة مع ان افادتها أيضا  
التأكيذ فقد فصل في حواشينا على المطول فلم يطلب فيه هذا وفي الآية الكريمة احتمال آخر أقرب  
من الاحتمالين اللذين ذكرهما الشارح وهو أن يجعل من قبيل آيات حقوق النجم والمعنى ما منعك من  
السجود وقت عدم سجودك (قوله تمثيلا للغائب أعنى تأثير قدرته الخ) قد تقرر عندهم أن التمثيل انما  
يكون في المركب وهو ههنا تشبيه الحالة المعقولة من تأثير قدرته تعالى في المراد ووجود المراد عند ارادته  
بالحالة المحسوسة من امر المطاع ووجود المأمور به عند أمره الا أنه اكتفى الشارح بذكر التأثير والامر  
من طرفي التشبيه لظهور الباقي بقية بحث وهو ان قوله في حصول المأمور وجه التشبيه كما هو الظاهر مع  
أنه لا يوجد في المشبه اذ لا حصول للمأمور به في تأثير القدرة في المراد ضرورة انه لا أمر في تأثير القدرة  
على هذا التقدير ويمكن أن يقال انه صرح في جانب المشبه به لكونه أصلا في التشبيه لما يفهم منه وجه

أعيد معرفة فيكون عين الاول (قوله ما بمعنى المصدر) وهو طلب الفعل على سبيل الاستعلاء أو بمعنى نفس  
الصيغة ونفي الخبرة عن أمرهم بالنظر الى المعنى المصدرى ظاهر اما بالنظر الى الصيغة فبمعنى نفي تمكنهم  
عن ردّها (قوله سواء جعل أمر انصبا على المصدر) فيكون مفعولا مطلقا وعلى التمييز ان الحكم المستفاد  
من قوله قضى من الأهم لاحتتماله القول والفعل كما هو الحال بناء على أن المصدر يعنى أمر بمعنى  
اسم الفاعل يعنى أمرين وأما التمثيل بقوله كما تقول جاءني زيدرا كما فاعل ججي ركونه فم نظهر لم يبقته  
للممثل اذ ليس الركون فيه بمعنى الركب كما لا يخفى فليست أم قال (أي ما منعك من السجود على زيادة  
لأوامد هالك الى ترك السجود الخ) أقول لا يخفى ما في كل من الوجهين من التكلف الظاهر فالاحسن أن

مثله مستغن عن التقدير لان الجيء بمعنى كلى يمكن تعلقه بالمتعديات وهذا أجمع على أنه  
من عطف المفردات دون الجمل لان تعدد الافعال بحسب الحال لا يوجب تقدير المتعديات بحسب كونه من عطف المفردات لفظا

لا ينافي بتقدير المثل لرعاية المعنى لان التقدير يؤيد أحدهما الصحيح اللفظ والمعنى وثانيهما التوضيح المعنى كما قال الشيخ عبد القاهر في  
اللام بين المضاف والمضاف اليه وبالجملة لما كان الجعي متعددا في الخارج بخلاف ٥٩ دخول الدار فانه متعددا مفهوما

وخارجا أراد المصنف  
وجه الله اظهار الفرق  
بتقدير المثل في الاول  
حكما لا حقيقة (قوله بناء  
على انه يجب الخ) فعمل  
هذا لا يكون القرآن من  
مقتضى القرآن في النظم  
(قوله عبادة محضة الخ)  
احتراز عن ضدقة الفطر  
والعشر والخارج لما فيها  
من معنى المؤنة (قوله  
والصبي ليس من أهلها)  
قيل عليه فلا يصح ايمانه  
وعبادته أصلا وأوجب  
عنه بان من الواجب في  
العبادات المحضة والابانة  
فيها كمال الاختيار ليمتاز  
عن العادة ولذا اشترط  
لوجودها بالسواغ الذي  
لا يحصل كمال الاختيار  
والعقل الامعه غالبا  
وأما الايمان والتوافل  
فيكفي فيها اختيارا توسيعا  
لعملها (قوله يمكن أداء الولى  
عنه) قيل لا بد في الابانة  
من اختيار كامل شرعا  
ليحصل معنى الابتلاء  
وهو لا يوجد في الصبي  
ورد بان الشارع اعتبر  
في الابانة الاختيار الكامل  
والعبادات المالمسبة  
لتطهير الميال وسدخلة  
الفقر لا لا ابتلاء فقط وما  
لا يدرك كله لا يترك كله  
(قوله فدلل المشاركة في

تكوين الاشياء أن يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكونها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب  
هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القاهر بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات  
والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل إقيام الصوت والحرف بذات الله  
تعالى ولما يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على أعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه  
بالمعدوم بل خطاب التكليف أيضا أزل فلا بد أن يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد  
مأمور بذلك وبعضهم على أن الكلام في الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى مخاطب وعلى المذهبين  
أي سواء كان قوله تعالى كن فيكون مجازا أو حقيقة يكون الوجود والحادث مراد من هذا الامر أعني  
امر كن أما على الثاني فظاهر لان معناه نقول احدث فيحدث أي كذا وجد الامر بالوجود تحقق الوجود  
عقبه وأما على الاول فلانه جعل الامر قرينة اليجاد أي نظره الواقع موقعه النازل منزله حيث  
مثل معرفة اليجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود المأمور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا  
بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع فسواء جعلنا هذا الكلام حقيقة أو مجازا يجب أن يكون الوجود  
مراد بامر كن وكما يكون الوجود مراد بامر كن يكون مراد بجمع أو امر الله تعالى لانها كلها من قبيل  
امر كن لان معنى أقموا الصلاة كوفوا مقامين للصلاة وعلى هذا القياس الان المراد في امر التكوين هو  
التكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفي امر التكليف هو التكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان  
الناقصة وان كان كل امر من الله تعالى طلبا للتكون يجب تكون المطوب أي حدوث الشيء في امر  
التكوين وحصول المأمور به في امر التكليف الا انه لو جعل الوجود والتكون مراد من جميع الاوامر

التشبه المشترك وهو حصول المراد (قوله فيحتاج الى خطاب آخر) وليس فيه بحث لان معنى قوله تعالى  
افتأقولنا الشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون ليس قولنا الشيء من الاشياء عند تكويره الا هذا القول  
وهو لا يقتضى ثبوت هذا القول لكل شيء فيجوز تكوين البعض بلاسابقه قول فلانكس (قوله لا يسمى  
خطابا) وان كان يسمى امر او هذا بحسب العرف فانه يصح منا أن نقول امرنا النبي عليه السلام بكذا  
ولا يصح أن نقول خاطبنا بكذا ذكره صاحب الكشف (قوله واعلام الملائكة) قد سبق ان المراد  
الكلام النفسى وفي حصول الاعلام للملائكة تأمل (قوله لزم افتقار صفة التكوين الى شيء آخر)  
وله دفع آخر وهو اننا نسلم أن افتقار صفة الذات الى أخرى له دلالة النقصان كافتقار اليجاد الى الارادة  
واقترانها الى القدرة خلاف المستحيل واقتران الكل الى الحياة ولا فرق في اقتضاء الافتقار النقصان

بقدر هكذا ما منع من أن لا يسجد فان حذف حرف الجر من ان وان شائع والمعنى ما منعك من السجود  
وقت عدم سجودك قال (ولما يتوقف خطاب التكوين على الفهم الخ) أقول هذا جواب عما يقال ان ما ذكرته  
يستلزم الامر للمعدوم وذلك لا يصح لعدم شرطه وهو الفهم ولهذا يؤمر الصبي والمجنون وظاهر ان  
المعدوم أسوأ حالا منهما وتقرر الجواب أن الموقوف على الفهم هو خطاب التكليف لا خطاب  
التكوين اذا المقصود منه الوجود وهو لا يتوقف على الفهم لا صدور الفعل لمتوقف عليه على أن خطاب  
التكليف أيضا متعلق بالمعدوم لا بمعنى أن الفعل يطلب منه حال عدمه فانه المحال بل بمعنى ان الشخص  
الذي سيوجد مأمور بذلك حال وجوده وصلاحيته للخطاب ومعنى كون الصبي والمجنون غير مأمورين  
انهم غير مأمورين لصدور الفعل عنهما حال الصبابة والجنونة وهو لا ينافي كونهما مأمورين حال زوال  
هذين الحالتين عنهما قال (وبعضهم على أن الكلام في الازل لا يسمى خطابا) أقول قال صاحب

الجزء هو الجلد مع صلوح عدم قبول الشهادة) لكونه جزءا للذوق ونحوه ولازالة العار اللاحق لمن رزى انما يكون كقطع اليد في السرقة  
ويجمع بينهما كمال الزجر وعمومه فان من الناس من لم يتأمر بركلا مه فوق ما يتأمر بالصبر ومنهم من لا يترجى الا باللام الحسى (قوله

ودليل عدم المشاركة اختلاف الجلتين) في الاسمية والفعلية والخبرية والانشائية والمخاطبين فان المخاطب بالجلد وعدم القبول الائمة  
والحكام وبقوله اولئذ غيرهم 60 بدليل افراد الكاف واعترض عليه بان المختار في مثله النصب لفعل محذوف أى

حتى أمر التكليف لزم اعدام اختيار العبد في الايمان بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل شاء أو لم يشأ  
كأمر في أمر اليجاد وحيث تبدل قاعدة التكليف اذ لا بد فيه أن يكون للمأمر به نوع اختيار وان كان  
ضروريا تابعا لمشئته الله تعالى وما تشاؤون الا أن يشاء الله والاصار ملحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود  
مراد في كل أمر التكليف بل نقل الشرع لزوم الوجود للأمر الى لزوم الوجوب له لان الوجوب مفض الى  
الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الأمر هو الوجوب بعد ما كان لازمه الوجود والحاصل  
مأذ كره نغرا لاسلام أن اعتبار جانب الأمر هو وجوب وجود الأمر به حقيقة واعتبار كون الأمر مخاطبا  
مكلفا هو وجب التراخي الى حين ايجادها فاعتبرنا المعنيين وأثبتنا بالامر آكد ما يكون من وجوه الطلب وهو  
الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخي الوجود الى حين اختياره فان قلت فعلى هذا يكون الأمر  
حقيقة في طلب الوجود وادانته مجازا في الايجاب قلت نعم بحسب اللغة ولكنه حقيقة شرعية في الايجاب  
اذ لا وجوب الا بالشرع فان قلت الكلام في مدلول صيغة الأمر بحسب اللغة وقد صرحوا بان الوجود  
قلت نعم بمعنى أنه لطلب وجود الفعل وادانته مع المنع عن التقيض وهو واجب والزام لكنه من العباد  
لا يستلزم الوجود بل هو مختلف مطالبهم عن الطلب فالأمر حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الازام وطلب  
الفعل وادانته جزما وحقيقة شرعية في الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب  
لا يعني ارادة وجود الفعل والادلة تبدل بعضها على الاول وبعضها على الثاني

فاجلدوا الذين فتمكون  
فعلية انشائية مخاطبا  
بها الائمة فهذه المانع  
قائم مع زيادة العدول عن  
الاقرب الى الابد وان  
عطف الخبر على الانشاء  
وبالعكس شائع عند  
اختلاف الاغراض نحو  
بالتنا نرد ولا تكذب  
يا ايها ربنا وقوله تعالى  
مأواهم جهنم وبئس  
المهاد ولو سلم انه في محل  
الرفع فلا بد في الانشائية  
الواقعة في موضع الخبر  
من تأويل وصرف لها  
عن الانشائية وبان افراد  
كاف الخطاب المتصل  
بأمر الاشارة جائز في  
خطاب الجماعة كافي قوله  
تعالى ثم عقوبنا عنكم من  
بعد ذلك وأجيب عنه  
بان الاصل في عطف  
الجل من اعادة الموافقة  
بينهم ما في الاسمية  
والفعلية والخبرية  
والانشائية هما أمكنت  
معنى وصورة ثم ينزل الى  
مراطها صورة وهو اعادة  
المطابقة بين الضمير  
ومرجعه ولا يعدل عن  
هذا الاصل الا لضرورة  
على أن اسمية قوله تعالى  
والذين يرمون يؤيدها  
اسمية مقبله وهو قوله  
تعالى الزانية ولزاني وما

بينه الى الشرط وبينه الى جزء المؤثر (قوله مفض الى الوجود) نظر الى العقل والديانة لا احتياج الى  
التقييد اذ يمكن أن يقال ان الوجوب يقضى الى الوجود بالنظر الى جنس المكلفين بل هو أن يجتمعوا  
على ترك ما ليس بواجب ولا يجوز أن يجتمعوا على ترك الواجب لان الامة لا تجتمع على الضلالة  
(قوله فان قلت فعلى هذا الخ) أى على أن اعتبار جانب الأمر بوجوب وجود الأمر به (قوله الكلام في  
مدلول صيغة الأمر بحسب اللغة) قيل عليه بل الكلام ههنا في مدلول صيغة الأمر بحسب الشرع حتى ان  
المصنف جعل هذا الباب في اعادة اللفظ الحكم الشرعي فامعنى قوله الكلام في مدلول الصيغة بحسب  
اللغة وأجيب بان المراد أن الكلام بالنظر الى الآية الكريمة في ذلك لا بالنظر الى المقام وفيه نظر  
ظاهر والحق في الجواب أن الكلام في مدلول الأمر بحسب اللغة ويكتفي في اعادة الحكم الشرعي وقوعه  
في كلام الشارع متعلقا بحكم شرعي كيدل عليه قول الشارع ولا بان أوامر الشرع الخ (قوله يدل بعضها  
على الاول وبعضها على الثاني) أراد بالاول الايجاب بمعنى الازام وبالبعث الدال عليه الدليل الرابع أعني

الكشف وهل يسمى الأمر للمعدوم في الازل أمر أو خطابا الحق انه يسمى أمر الان الأمر هو الطلب وهو  
موجود في الازل ولا يسمى خطابا عرفا فانه يصح منا أن نقول أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم بكذا ولا  
يصح أن نقول مخاطبنا بكذا قال (ان اعتبار جانب الأمر) أقول لفظ الأمر على صيغة اسم الفاعل دون  
المصدر قال (فان قلت فعلى هذا يكون الأمر حقيقة الخ) أقول منشؤه قوله اعتبار جانب الأمر بوجوب  
وجود الأمر به حقيقة قال (فان قلت الكلام في مدلول صيغة الأمر بحسب اللغة) أقول منشؤه قوله نعم  
بحسب اللغة فان قيل قد سبق أن الكلام ههنا في مدلول صيغة الأمر بحسب الشرع حتى ان المصنف رحمه  
الله جعل هذا الباب في اعادة اللفظ الحكم الشرعي فامعنى قوله الكلام في مدلول صيغة الأمر بحسب اللغة  
قلنا معناه ان الكلام بالنظر الى الآية الكريمة في ذلك لا بالنظر الى المقام قال (والادلة تبدل بعضها على  
الاول وبعضها على الثاني) أقول أراد بالاول الايجاب بمعنى الازام وطلب ارادته جزما وبالثاني الايجاب

بعده وهو قوله سبحانه أولئذ غيرهم وكون النصب مختارا في أصل التركيب لا ينافي عروض ما يوجب الاعراض  
ههنا في مادة مخصوصة على ان قوله تعالى ثم عقوبنا من بعد ذلك خطاب لكل من يتلقى الكلام لا الخطاب الاول على ما هو المبين في محله

ولقائل

(قوله وعثرة هذا) فان الشافعي رحمه الله لما عطف قوله تعالى وأولئك على قوله لا تضلوا أمكنه صرف الاستثناء على جميع الجمل المتعاقبة كما هو مذهبه فيقبل شهادة المهدود في قذف بعد ما تاب وأما اذا عطف على قوله تعالى والذين فلا يسئل له الى ذلك

المسحى بل يفسر حكم الاستثناء في أحير الجمل (قوله الفاء للتعقيب) قال الشيخ عبد القاهر أصل الفاء الاتباع والعطف فرع عليه ألا ترى عليه أنه لا يعبر عن الاتباع بوجه وقد يكون مجزواً عن العطف كما في جواب الشرط بالفاء (قوله على الترتيب الخ) فلا يحنث

لو قدمت دخول الثانية على دخول الأولى أو تركت أحدهما (قوله من غير تراخ) أي من غير أن يشتغل بينهما بعمل آخر فلا يحنث لو آخرت دخول الثانية عن الأولى مع التراخي بان تشتغل بينهما بعمل آخر (قوله سقاء فارواه) هذا مبني على أن المراد من النسقي مقدار يكفي للذرواء حتى لو قيل سقاء فارواه كان فاسداً ولو قيل سقاء

مقدار يكفي للذرواء يكون لغواً ونحو ذلك قوله تعالى ونادى فوجاً به فقال رب ان ابني من أهلي وقوله يا فوج قد جادلنا فاكثرت جدنا نارقوله تعالى فقد سألوهم سي أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة ونحوه فغسل وجهه ويديه ورجله ومسح

ولقائل أن يقول لا نسلم أن صيغة الامر في اللغة لارادة المأمور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة بل قد تكون معها فيحصل المأمور به في أوامر الله تعالى وقد تكون بدونها فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين أوامر الله تعالى وأوامر العباد في نفس مدلول اللفظ ولا بان أوامر الشرع مجازات لغوية وأيضاً لو كان أمر كن لطلب وجود الحادث واردة تكونه من غير تخلف وتراخ وكان أزيلاً لمقدم الحوادث وأيضاً اذا كان أزيلاً يصح ترثبه على تعلق الارادة بوجود الشيء على ما تنبئ عنه الآية فالأولى أن الكلام مجاز وتتميل لسرعة التكون من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى أفصبت أمري أي تركت موجه دل على أن تارك المأمور به خاص بكل خاص بلهقه الوعيد لقوله تعالى ومن بعض الله ورسوله فان له نار جهنم خالداً فيها أي ما كائن المكث الطويل والوعيد على الترتك دليل الوجوب ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر وهو معنى الوجوب فان قيل من أين يعلم أن الوعيد والذم على ترك المأمور به ولو نسلم فن أين يعلم الوجوب في مطلق الامر قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق وأما

قوله تعالى انما قولنا الآية وأراد بالثاني الايجاب بمعنى الطلب والبعض الدال عليه ما سوى الدليل الرابع المذكور (قوله ولقائل أن يقول الخ) اراد على قوله نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل واردة الخ وقد يجاب عنه بان التأمل بالانصاف يشهد بان المتبادر بحسب اللغة من قولك اضرب هو طلب الضرب واردة لا طلبه فقط (قوله ولا بان أوامر الشرع مجازات لغوية) قيل لاشك أن ايجاب الامر بمعنى استحقاق تاركه العقاب بالنار شرهي واستعمال الامر في هذا المعنى من حيث خصوصه مجاز فكيف يصح قوله ولا بان أوامر الخ (قوله وأيضاً لو كان الخ) اراد على قوله نعم بمعنى انه لطلب الوجود الخ بملاحظة قوله السابق أعني قوله والمعنى بقوله له احد حدث فيحدث حقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي (قوله لزوم قدم الحوادث) أجاب البعض بانه انما يلزم ذلك لو كان المأمور به التكون في الازل أما لو كان المراد التكون فبما لا يزال فلا يلزم ذلك ورد بان الفاء الدالة على التعقيب في قوله فيكون أب عن الجمل على ذلك هذا وقد يمنع لزوم لجواز حدوث تعلق أمر كن الازلي وبه يندفع أيضاً قوله وأيضاً اذا كان أزيلاً الخ (قوله دل على ان تارك المأمور به خاص) قيل لو كان كذلك لزم التكرار في قوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون لان معنى الا يعصون الله ما أمرهم يفعلون ما أمرهم أنهم يفعلون ما أمرهم

بمعنى الطلب والحكم باستحقاق الذم والعقاب وأراد ببعض الأدلة الدال على الاول الدليل الرابع وبالبعث الاخر الادلة الباقية قال (ولقائل أن يقول لا نسلم أن صيغة الامر الخ) أقول هذا اراد على قوله نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل واردة الخ ويمكن أن يجاب عنه بان المتبادر بحسب اللغة من نحو قولك اضرب هو طلب الضرب واردة لا طلبه فقط يشهد به التأمل بالانصاف وقد اعترف به نفسه فيما بعد حيث قال لا تفاق أهل العرف واللغة على ان من يريد بطلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة الفعل وهذا القدر يكفي للحكم بان صيغة الامر في اللغة لارادة المأمور به ولا يضر التخلف لما منع ولهذا لم يتخلف الارادة عن أمر الله تعالى التكويني وتختلف تارة وتأخر متعلقها أخرى في أمره التكويني لم تكن التكميل فلم يوجب فرق بين أوامر الله تعالى وأوامر العباد في نفس مدلول اللفظ بل في ان ارادة الله تعالى تقضى الى الوجود دون ارادة العبد ثم من الظاهر المكشوف أن أهل اللغة لا يفهمون من اضرب استحقاق تاركه العقاب بالنار وانما هو من جهة الشرع ولهذا ميز المصنف رحمه الله بين ما يفيد الامر بحسب اللغة وبين ما يفيد بحسب الشرع فأورد كلاً في باب فاذا استعمل أهل اللغة الامر وأرادوا

رأيه الى غير ذلك من الجمل الواردة تفصيلاً لما قبلها بدخول الفاء عليها والارباب في أن فيها من هذه الخيشية تعاقباتي الملاحظة وترتباتي اعتبار العقل مع التلازم في الوجود كعدم احتياج المعول الى العلة عليها والابحار على الوجود وقال بعض المحققين الفاء للتعقيب المعنى

(مسئله) وكذا بعد الخطر لما قلنا وقيل للندب كافي وابتغوا من فضل الله) أي اطلبوا الرزق (وقيل للاباحه كافي فاصطادوا فإثبات ذلك بالقرينه) أي الندب والاباحه ٦٣ في الايتين ثباتا قرينه فان الابتعاد والاصطياد اعم من الحق العباد

ومنفعتهم فلا ينبغي أن يتابع على وجه تنقلب المنفعة مضرة بان يجب عليهم

في الزمان في عطف المفرد كجاء زيد فعمرو ويدخل على الجبل لتفصيل مجمل قبلها كافي الامثلة السالفة أو غيره نحو قوله تعالى للذين يؤولون من نساءهم تراص أربعة أشهر فان فارقا فان الله غفور رحيم وعلى الاول لا يقيد ذلك التعقيب بل

التعقيب الذكري فحسب بان ذكر الاجال بعد التفصيل وعلى الثاني قد يفيد نحو جاء زيد فقام عمرو وقد لا يفيد نحو قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره على ان ذلك لا فائدة حكم غير ايقاع الطلقة الثالثة وكل من اتعقبتين جائز الارادة من آية الايلاء أما المعنوي بالنسبة الى الايلاء فان فارقا أي بعد الايلاء كما ذهب اليه الشافعي وأما الذكري فانه لما ذكر سبحانه وتعالى ان لهم من نساءهم أن يتربصوا أربعة أشهر من غير بينونة كان موضع تفصيل الخالف في الامر بنفقوله

دلالة الاجماع على أن موجب الامر المطلق هو الوجوب فلا تفاق أهل العرف واللغة على أن من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة أفعل ففعل على انه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب وأيضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير تكبير وهذا القدر كافي في اثبات مسدولات الالفاظ (قوله مسئله) اختلف القائلون بان الامر للوجوب في موجب الامر بالشئ بعد خطره ونحوه فالحتم انهما أيضا للوجوب بالدلائل المذكورة فانها لا يفرق بين الواردة بعد الخطر وغيره ولقائل أن يقول الدلائل المذكورة انما هي في الامر المطلق والورود بعد الخطر قرينه على أن المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحه والوجوب أو الندب زيادة لا بد لها من دليل وقيل للندب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعه وعن سعيد بن جبیر رضي الله تعالى عنه اذا انصرفت من الجمعه فساوم بشئ وان لم تشتريه وقيل للاباحه كالامر بالاصطياد بعد الاحلال وأجيب بان المثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية لجواز أن يثبت الندب والاباحه في الايتين بمعنى القرينه وهي ان تمثيل الكسب والاصطياد اعم من حقا للعباد فلو وجب اصار حقا لله تعالى عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي ان قوله تعالى وابتغوا من فضل الله للايجاب لما روي عن رسول الله صلى الله

والله أعلم لا يعصون الله ما أمرهم في الماضي ويعلمون ما يؤمرون به في المستقبل فلا تكرر (قوله على أن من يريد طلب الفعل الخ) قيل فيه اعتراف بان دفاع قوله فيما سبق ولقائل الخ ورد بان الارادة المأخوذة في دليل الاجماع ارادة الطلب وفيما سبق ارادة الفعل والفرق ظاهر (قوله وأيضا لم يزل العلماء الخ) قيل هذا ضعيف لان المستدلين بما ذكره الذين هم مذهبهم أن الامر المطلق للوجوب واستدلالهم لا يلزم المخالفين لهم وأما استدلال الكل حتى المخالفين فمنوع (قوله ولقائل أن يقول الخ) أشار في فصول البدائع الى جوابه بقوله ولان الثابت لا يتغير بالاعتبار والوارد بعده ليس بهي أن الثابت بالادلة وهو الوجوب ههنا لا يتغير بالاعتبار ومغير الشئ ما يتناقضه والورود بعد الخطر لا ينافي الوجوب فليس بمغير وحاصل هذا منع كون الورود بعده بقرينه منافيه لا إطلاق الامر حتى لا يقوم عليه الادلة والالتم يكن

هذا الخصوص كان استعمال العام بخصوصه فيكون مجازا قطعاً فكيف يصح قوله ولا بان أو امر الشرع مجازات لغوية وأما قوله وأيضا لو كان أمرك الخ فإراد على قوله نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل الخ علا خطه قوله السابق وهو والمعنى يقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات الله تعالى وأجيب عنه بمنع الملازمة قولاً بانها انما تصح لو كان أمر كن اطلب وجود الحادث في الازل وارادة كونه فيه والمعنى يقول له احدث في الوقت الفلاني فيحدث فيه من غير تخلف وتراخ عن ذلك الوقت فيصح الترتيب المنبني عنه الاية الكريمة ويندفع قوله وأيضا اذا كان أزل الخ وليس شئ لان تكون الاشياء اذا كان بالكلام الازلي المستعقب لتسكونها كما يدل عليه فانه فيكون كان ههنا كترتيب ان احدهما ترتيب الكون المستفاد من قوله فيكون على الامر والاخر ترتيب القول بكلمة كن المستفاد من قوله أن يقول له كن على الارادة وكلامه أشار في التحرير في الترتيب الثاني فان ضمير لو كان راجع الى أمر كن وكلامه المحيبي في الترتيب الاول فشتان ما بينهما ما قال (ولقائل أن يقول الدلائل المذكورة انما هي في الامر المطلق الخ) أقول جوابه انه ان أراد أن الورود بعد الخطر قرينه على أن المقصود رفع التحريم بالادنى وهو الاباحه فمنوع كيف والاباحه انما وردت في صورة واحدة ولذا أوجب عنه بان المثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية كاسيأتي والوجوب ورد في أكثر من عشر صور كما ذكر في

عليه

فان فارقا وقع لهذا الغرض فيصح كون المراد فان فارقا أي رجعوا عما استمروا عليه بالوطة

في المسدة تعقبا على الايلاء التمتع على الترتيب فان الله غفور رحيم لما أحدث منهم من الظلم وعقد

(مسئلة) وان اريد به الاباحة أو الندب فاستعارة عند البعض والجاسع جواز الفعل لا اطلاق اسم الشكل على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب لاجزؤه) اعلم أن الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فاذا أريد به

لا محالة لانه أريد به غير ما وضع له فقد ذكروا في هذا المسئلة اختلافًا فعند الكرخي والخصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة وقد اختلفوا في الاسلام هذا وتاويله أن المجاز في اصطلاحه لفظ أريد به معنى خارج عن الموضوع له فأما اذا أريد به جزء الموضوع له فإنه لا يسميه مجاز بل يسميه حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضوع ان معني الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كأنه قاصر لا مغاير أما في اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ أريد به غير ما وضع له سواء كان جزءه أو معني خارجا عنه وهذا التعريف صحيح عند فقهاء الاسلام لكن يحتمل غير الموضوع له على المعنى الخارج عن بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فان الجزء عنده ليس عينه ولا غيرا على ما عرف من تفسير الغير في علم الكلام فخال الخلاف في هذه المسئلة ان اطلاق الامر على الاباحة أو الندب هو بطريق اطلاق اسم الشكل على الجزء

عليه وسلم أنه قال طلب الكسب بعد الصلاة هو القربى بعد القربى وتلى قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة واعلم أن المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق به - المحظور للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض ولا نزاع في الخلل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القربى (قوله مسئلة) قال فخر الاسلام اذا أريد بالامر الاباحة أو الندب فقد زعم بعضهم أنه حقيقة وقال الكرخي والخصاص مجازا والظاهر ان هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر لوجهين أحدهما أن فخر الاسلام بعدما أثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار القول الاول وهو ان الامر حقيقة اذا أريد به الاباحة أو الندب وقال هذا أصح وثانيهما أنه استدلل على كونه مجازا بحصه النبي مثل ما أمرت بصلاة النخعي أو صوم أيام البيض ولا يخفى أنه لا دلالة في هذا على كون صلوات الصلاة النخعي أو صومها أيام البيض مجازا وإنما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق لفظ امر على الصيغة المستعملة في الاباحة أو الندب كما في قوله تعالى كما واشر بوا وقوله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة أو مجاز وهذا ما ذكر في أصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب مأثور به خلاف الكرخي وأبي بكر الرازي وهو والخصاص

كون الوارد بعده مطلقا يناقيه قوله بعد هذا واعلم أن المشهور الخ (قوله وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض) قيل هذا ليس كما ينبغي لان غايته عدم عثوره على النقل ولا يضر من وجده وظفر به ونظفه كيف وقد نقل عن سعيد بن جبيرة أنه قال اذا انصرف يوم الجمعة ساوم بشئ وان لم تشتره وهذا يدل على انه مندوب عنده لعدم وجوبه بالاجماع (قوله احدهما أن فخر الاسلام الخ) حاصله أن الخلاف لو كان في صيغة الامر لما اختار كونها حقيقة في الندب أو الاباحة بعدما أثبت كونها للوجوب خاصة قال الفاضل الشريفي أحيب عنه بان المراد بقوله الامر حقيقة اذا أريد به الندب أو الاباحة ان صيغة الامر حقيقة قاصرة ذهابا الى مذهبه وحيث أثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة أراد بها حقيقة كاملة (قوله وثانيهما انه استدلل الخ) قال الفاضل الشريفي أحيب عنه بانه استدلال على مذهب الخصم بدليل مزيف بين الفساد ليمكن من دفعه بسهولة فيقال دليلك يدل على ان اطلاق لفظ الامر أي امر على ما أريد به الندب أو الاباحة بطريق المجاز أما ان صلوات الصلاة النخعي مجازة لادلاله عليه والكلام فيه وقد يجاب أيضا بان كون الامر مجازا في معنى يستلزم كون الصيغة أيضا مجازا فيه اذ لا قائل يكون الامر مجازا حيث تكون الصيغة حقيقة وان قيل بعكسه ولا شك في صحة الاستدلال بشبوت الملزوم

الكشاف وان أراد انه قرينة على أن المقصود رفع التحريم مطلقا سواء كان بالاباحة أو الندب أو الوجوب فمنوع أيضا كيف وكل من الاولين لم يثبت في صورة بخلاف الوجوب كما مر فاذا لم يصلح لان يكون قرينة كان الامر مطلقا ولم يرد الاشكال قال (واعلم أن المشهور في كتب الاصول الخ) أقول قال فخر الاسلام ومنهم من قال بالندب والاباحة لقوله تعالى واذا حلتم فاصطادوا وقال صاحب الكشاف إنما جمع الشيخ بين الندب والاباحة وان لم يوجد القول بالندب في عامة الكتب وإنما المذكور فيها الاباحة فقط لانه قد قيل في قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فاتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله انه أمر بندب حتى قيل يستحب القعود في هذه الساعة والظاهر ان هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر لوجهين أحدهما نقل عن الشارح رحمه الله قال فان قيل سلنا ان جواز الفعل ثبت بالامر لكن لا نسلم ان جواز الفعل جزء من الوجوب بل يمكن أن يكون لازما قلنا جواز الفعل جنس للوجوب والندب والاباحة ثم حرمة الترتيب

أم بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة أن تكون علاقة المجاز وصفًا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الانسان والشجاع والاسد (والاصح الثاني) وهو اطلاق اسم الكلي على الجزء لا ناسلنا أن الاباحة مباينة للوجوب فان معنى الاباحة جواز

الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك لكن معنى قولنا ان الامر للإباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من الإباحة وهو جواز الفعل فقط ٦٤ لانه يدل على كلا جزأيه لان الامر لادلالته على جواز الترك أصلاً بقا

ثبت جواز الترك بناء على أن هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب فثبت جواز الترك بناء على الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي ثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قوله (لان الامر دال على جواز الفعل الذي هو جزءهما) أي الإباحة والوجوب (لا على جواز الترك الذي به المباشرة لكن ثبت ذلك لعدم الدليل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب) وهذا بحث دقيق مامسه الاخطارى

القلب على ذلك بسبب الحقيقة التي هي توبه أو غفور للحنث في الممين ان كان برضاها لغرض تخصيص ولد عن الغسل ونحوه رحيم بشرع الكفارة كافية عنه فنظرنا فاذا قراءه ابن مسعود رضى الله عنه فان فارقا فيمن ترجح أحد الجائزين وهو كون النبي في المسئلة هذا (قوله وقد تدخل على العال) فان اتيان العوث والطرية

والمباح ليس بما مور به بخلاف الكعبي فالجهور على أن لفظ الامر حقيقة في الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل المأمور به ولان أهل اللغة مطبقون على أن الامر ينقسم الى أمر ايجاب وأمر ندب وهذا لا ينافي كون صيغة الامر مجازا في الندب وأما الإباحة فالجهور على أن لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المأمور به على مقابله وأما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه ترك الحرام أو مقدمته فيكون مأمورا به وجوابه أن المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز أن يحصل ترك الحرام بمباح آخر ولا يلزم كونه واجبا بخبر الا انه يجب أن يكون واحدا منهم ما من أمور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا يجعل جيل الكلام غير الاسلام لولا نظم الندب والإباحة في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي والخصاص فلها ذهب أكثر الشارحين الى أن هذا الاختلاف انما هو في صيغة الامر وأولو أكلام غير الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق والندب والإباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فساد هذا التأويل ظاهر التأيديه الى ابطال المجاز بالكلمة بان يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي ولانه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له أي دل عليه بالقرينة ذكره التأويل آخروها وان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه

على ثبوت اللزوم (قوله فالجهور على أن لفظ الامر الخ) ومنه يعلم كون لفظ امر حقيقة في صيغة الامر المستعملة في الندب على ما هو محل الخلاف (قوله لكونه ترك الحرام أو مقدمته له) يعني أن مباشرة المباح نفس ترك الحرام فان السكوت ترك القذف وان سلم انه غيره لكنه مقدمته اذ لا يحصل ترك الحرام الا به وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب (قوله وجوابه أن المباح الخ) قيل في هذا الجواب نظر لان كلام الكعبي ليس في مباح متعين بل في مطلق المباح ثم ان ترك الحرام كما يحصل بفعل مطلق المباح يحصل بفعل مطلق المندوب والمكروه ومطلق هذه الاحكام الثلاثة أشياء معينة محصورة فيتم كلام الكعبي وهو أنه يلزم أن يكون فعل المباح واجبا بخبرنا فلينأمل (قوله فهذا يجعل جيل الخ) أي ما ذكره من ان الخلاف في لفظ امر يجعل جيل الكلام غير الاسلام لكن نظم الندب والإباحة في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي والخصاص مانع عنه لان المجاز به في الإباحة قول الجمهور لا قوله ما فقط نعم المجازية في الندب قولهما فقط فينمغي حينئذ أن يذكر خلافهما فقط في صورة الندب (قوله فلها ذهب أكثر الشارحين الخ) قال الفاضل الشيرازي في قوله بل الموجب لذهابهم الى ما ذهبوا اليه قال في الاستدلال على المذهب المختار عنده ان معنى الإباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير حيث لا يمكن تطبيقه على ما ذكره الشارح وحمل الكلام عليه لان لفظ امر ليس معناه الوجوب فلا يتصور فيه معنى بعضه الندب أو الإباحة انتهى وبهذا يعلم بطلان الملازمة التي يفهم من قول الشارح وهذا يجعل جيل الكلام غير الاسلام لولا نظم الندب الخ (قوله لتأيديه الى بطلان المجاز بالكلمة الخ) فيه بحث لانه انما يلزم اذا أريد بالقرينة القرينة المحصلة للدلالة أو ما اذا أريد القرينة المعينة أعني التي تدفع من جهة الغير فلا لانه لا ينافي الحقيقة ويمكن أن يدف بانه يلزم على هذا أن يكون

فصل للوجوب وجواز الترك مع مساواة الطرفين فصل للإباحة وجواز الترك مع أولوية الفعل فصل للندب فان الفصل ان كان بحيث يعاقب به في الآخرة فهو حرام وان لم يعاقب به فهذا ينقسم على هذه الاقسام فعدم المعاقبة على الفعل عبارة عن جواز الفعل فهو دال في مفهوم هذه الاحكام فيكون جزءا

والامان وكون خير الزاد التقوى وذهاب دولة من لم يكن ذاهبه عليه للإبشار والتزول بالامان والتزود والترك يجب وكل واحد من الاشارة وما بعده نفسها على غائبة الاخبار باتيان العوث وما بعده فيستقيم دخول الفاء من غير حرج (قوله لان



المعول إذا كان مقصود الخ) اعترض عليه بأن العلة الغائية إنما تكون علة لعملية العلة لا نفسها فكيف يكون مادخلت عليه الفاعل معولا  
ورده السيد الشريف بأن هذا إنما هو في العلة الفاعلية وأما في الفعل فإن العلة الغائية ٦٥ علة لذاته لا لعلمته والواقع بعد

القاء هو الفعل كالأخبار  
مثلا العلة الفاعلية  
التي هي الخبر وما المذكور  
في فامة الكتب من أنها  
أما تدخل على العلة باعتبار  
أنها تدوم فيترانخي عن  
ابتداء الحكم فإن العوت  
بأن بعد الإخبار فقد  
اعترض عليه صاحب  
التحقيق لأن فاعل العلة  
لا يتخصص بماله دوام يقال  
لا تصل فقد طلعت الشمس  
وأقطر فقد غابت  
وللجنس الذي خرج فقد  
خرج الأمير وارجع فقد  
دخل ولاشك أن هذه  
الأفعال لا دوام لها ولقد  
بعد جدا اعتبار البقاء  
في العلة مع الحدوث في  
الأحكام دون الاستمرار  
والقول بأن لهذه العلة  
دوام حكمها فإن مراد من  
يقول لا تصل فقد طلعت  
الشمس مثلا ليس هو  
النهى بأن الوقت قد  
فسد وإنما هي فساده وإنما  
مراده النهى مادام فساد  
الوقت باقيا وترتب ما قبل  
القاء على ما بعده فلا بد أن  
يكون معنى صالحا عليه  
وهو الامتداد الأخرى  
أنه لو قال لا تصل فقد فسد  
الوقت وانقضى وأبشر  
فقد أتاك العوت ومضى  
يكون في غاية السهولة

يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كأنه ليس عنه لان الغيرين موجودان  
بحوز وجود كل منهما بدون وجود الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعنده اللفظ  
أن استعماله في غير ما وضع له أي في معنى خارج عما وضع له فجاز والأفان استعماله في غيره حقيقة والآخر  
فصحة قاصرة وكل من التذب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فتكون صيغة الأمر الموضوع للوجوب  
حقيقة قاصرة فيهما فيقول الخلف إلى أن استعمالها في التذب والاباحة من قبيل الاستعارة ليكون  
مجازا أو من قبيل إطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض إلى أنه استعارة بجامع  
اشتراك الثلاثة في جواز الفعل إلا أنه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي  
في الاباحة وعلى ربحان الفعل في التذب فكل من التذب والاباحة مقيده بجواز الترك ولا يجتمع مع  
الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزأه لا امتناع تحقيق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع  
اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد لا امتناع صدق أحدهما على الآخر فإنه لا ينافي الجزئية  
كالشك والبيت فالخالف أن ليس التذب أو الاباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزأ للوجوب بمنزلة الجنس  
بل الثلاثة أنواع متباينة داخل تحت جنس الحكم بخص الوجوب بامتناع الترك والتذب بجوازه  
موجودا والاباحة بجوازه على التساوي ولهذا قال فخر الإسلام أن معنى الاباحة والتذب من الوجوب  
بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير ولا يجعله جزأ أو قاصر بالتحقيق وذهب المصنف إلى ما اختاره فخر  
الإسلام وهو أنه من قبيل إطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض  
التالي وحاصله أن ليس معنى كون الأمر للتذب أو الاباحة أنه يدل على جواز الفعل وجواز الترك  
موجودا ومتساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطاب الفعل ولادلاله على  
جواز الترك أصلا بل معناه أنه يدل على الجزء الأول من التذب والاباحة أعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة  
الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك أو امتناعه وإنما ثبت جواز الترك بحكم الأصل  
اذ لا دليل على حرمة الترك ولا خفاء في أن مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل  
مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوع للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال  
الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها في الاباحة والتذب استعمالها في جزئيها الذي هو بمنزلة الجنس لهما  
فتثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الأصل لا بدلالة اللفظ وثبت ربحان الفعل في التذب بواسطة  
القربنة فإن قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض أو الأثر الثابت به أعني

الأمر مشترك وقد نقاه (قوله والجزء ليس غير الكل) فيه بحث وهو أن الغير في حد المجاز نحو لما  
اصطلح عليه في الكلام اذ لا خلاف أن في إطلاق المازوم على اللازم الغير المتكافئ مجازا (قوله وحاصله ان  
ليس الخ) فيه بحث وهو أن معنى القول حينئذ لا يكون ندبا ولا اباحة بل أمر ثالث ليس معدودا من  
معانيه ولو سلم ثبوته فليس الكلام فيه (قوله جزء من الوجوب) نقل عن الشارح أنه قال فإن قيل  
سلطان جواز الفعل ثبت بالأمر لكن لا سلم أن جواز الفعل جزء من الوجوب بل يمكن أن يكون لازما قلنا  
جواز الفعل جنس للوجوب والتذب والاباحة ثم حرمة الترك فصل للوجوب وجواز الترك مع مساواة  
الطرفين فصل للاباحة وجواز الترك مع أولوية الفعل لفصل للتذب فإن الفعل ان كان بحيث يعاقب به في  
الآخر فهو حرام وان لم يعاقب به فهو ينقسم إلى هذه الأقسام لعدم المعاقبة على الفعل عبارة عن جواز

(٩ - تلويح ثاني) ونهاية السخافة فيه نظرا ما أولا فإنه لا معنى لترتب دوام العلة على المعول وأما ما نادى ان العلة للنهي  
نفس فساده الوقت لا دوامه وإنما السخافة في جعل مجموع الطواع والانتضاء علة للنهي واتيان العوت والمعنى علة للإبشار (قوله

هو اذا ملك لم يكن ذاهبه الخ) هو لابي الفتح وهو مما حذف فعل الفاعل وجوبه على شريطة التفسير كقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك وقوله وان طائفتان

الكثيرة (قوله وانما قلنا يعنى في الحال) ولم يجعل معنى التعليق حتى يفيد ثبوت الجزية متعلقا باذا الالف بمنزلة قوله ان اديت الى ألفا فانت حرتحاشيا عن ارتكاب خلاف الاصل وهو افعال الشرط مع صحة الكلام بدونه ولا يردان دخول الفاء على العليل ايضا خلاف الاصل لان المصنف رجه الله قد أثبت في تلك العليل جهة المعالوية ومن قال بدخوله باعتبار استدامة العلة ان يقول ان فيه عملا بالحقيقة من وجه وهو اولى من التقدير من غير ضرورة وهذا بخلاف قوله ادا الى ألفا وانت حرفان الواو والعال فيفيد حصول مضمون العامل وهو تأدية ألف مقارنا لحصول مضمون الحال وهو الجزية (قوله راجع الى التسليم عنده) فيظهر أثر التراخي في التسليم والحكم جميعا بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف ففيه رتبة معنى التراخي على الكمال واطهاره في مدخولها بخلاف مذهبها فان فيه اغا يظهر من وجه دون وجه (قوله لعدم

كون الفعل مطلوبا بمنوع الترتك أو كونه بحيث يحمد فاعله و يذم تاركه شرطا أو كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب أو يستحق العقاب تاركه فلا نسلم أن جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن المصنف من أن عدم المعاقبة جزءه وهو عبارة عن جواز الفعل فمنوع بمقدمته قلت هذا مبني على أن الوجوب هو عدم الخرج في الفعل مع الخرج في الترتك والاباحة هو عدم الخرج لافي الفعل ولا في الترتك وان المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الخرج فيه وهو كونه مأذونا فيه والمناقشة في أمثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة ألا يرى ان قولهم الامر حقيقته في الوجوب ليس معنا مان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابق للفظ فمنوع بل معناه انه لطاب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترتك فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة وارا دتم امانه ولا ضرورة في جعل كلامهم على أن المراد انه يستعمل في جنس الندب والاباحة عدولا عن الظاهر وماذا كرم ان الامر لا يدل على جواز الترتك أصلا ان أراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان أراد بحسب الجواز فمنوع لم لا يجوز أن يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزءا في طلب الفعل مع اجازة الترتك والاذن فيه من جوحا أو

الفعل فهو داخل في مفهوم هذه الاحكام فيكون جزءا لمفهوم الوجوب (قوله أو كونه بحيث يثاب فاعله) لم يقل أو يستحق الثواب كما ذكر مشله في جانب العقاب وان كان شئ من الثواب والعقاب غير واجب عليه تعالى عندنا اشارة الى ان المطيع يثاب عندنا بمقتضى الوعد (قوله على ان الوجوب هو عدم الخرج) لاشك أن هذا تفسير باللازم اذا الوجوب ثبوتى الا أن الفقهاء كثيرا ما يتسامحون في تفسير الاشياء ولا يلتفتون الى ما عليه أهل الميزان ولهذا قال الشارح والمناقشة في أمثال ذلك مما لا يليق بهذه

المفهوم الوجوب قال (أو كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب أو يستحق العقاب تاركه) أقول بحق العبارة أن تكون هكذا أو كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب تاركه أو يستحق الثواب فاعله ويستحق العقاب تاركه فيكون الاول اشارة الى مذهب المعتزلة والثاني الى مذهب أهل الحق فان ثواب المطيع وعقاب العاصي غير واجب عندنا خلافا لهم الا أنه عبر هكذا اشارة الى ان المطيع عندنا يثاب بمقتضى الوعد وان لم يجب عليه والعاصي جاز أن لا يعاقب لجواز العفو فان قيل قد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة الى آخر الجواب حاصل السؤال ان ما ارتكبه من خلاف الظاهر مبني على أن تكون سبيغة الامر المستعملة في الندب والاباحة مجازا من سبيل قبيل استعمال الكل في الجزء وهو ممنوع لم لا يجوز أن تكون استعارة في تمام الندب والاباحة بجماع اشتراكهما في جواز الفعل وحاصل الجواب منع الاستدساوى بانها ان كانت كالاستدساوى المستعمل في الانسان الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة لا من حيث ان لفظ الاسديدل على ذاتيات الانسان فاذا كان الجماع ههنا جواز الفعل كان استعمال الصيغة في الندب أو الاباحة من حيث انه من افراد جواز الفعل ويعلم جواز الترتك بالقرينة وأقول في الجواب بحث لان الصيغة اذا كانت استعارة لا تكون كالاستدساوى المستعمل في الانسان الشجاع بجماع ما ذكر بل كالتقطيع المذكور لازالة الاتصال بين الاجسام المترفة بعضها ببعض المستعارات تفرق الجماعة وابعاد بعضها عن بعض في قوله تعالى وقطعناهم في الارض أمما منهمم والجماع ازالة الاجتماع الداخلة في مفهومهما وكانها صيغة الموضوع لضم خرق الثوب والمستعار للرد الذي هو ضم خلق الزرع والجماع الضم الداخلة في مفهومهما وله نظائر كثيرة وأما عدم جواز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجماع كونه حينا أو ماشيا أو نحو ذلك من الاجزاء فلا يفيد ولا يصحر لما نقرر في موضعه ان العلاقة مقتضية للصحة وتختلف الصفة

تعلقه بالشرط) وذلك لعدم الاتصال وكون كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر لا اعتبار التراخي (قوله وسكت مساويا ثم قال الخ) وانما يصح العطف مع اعتبار السكوت لوجود الاتصال بمعنى وهو المحقق العطف بالواو الذي مفاده الجمع المطلق كما فيما اذا قال



( هذا اذا استعمل وأريد به الإباحة أو التنبؤ أما اذا استعمل في الوجوب لكن عندم الوجوب بالنسخ حتى يبقى التنبؤ أو الإباحة عند الشافعي فلا يكون مجازا لأن هذه دلالة ٦٨ الكل على الجزو والمجاز للفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد أي هذا

من غير دلالة على خصوصية وبالجملة لا يخفى على المتأمل المنصنف الفرق بين صبغة أفعال ولا تفعل عند قصد الإباحة بان مدلول الأول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك لأن مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت فعلى هذا الفرق بين قولنا هذا الأمر للندب وقولنا هو للإباحة إذا مراد أنه يستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب أنه يستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على أولوية الفعل والمراد بكونه للإباحة أنه خال عن ذلك كما إذا قلنا ربحي حيوان ويطرح حيوان فان مدلول اللفظ واحد إلا أن الأول مستعمل في الإنسان والثاني في الطير ولا يخفى أن هذا البحث الدقيق لا يتم إلا بما ذكرنا إذا من التحقيق (قوله هذا اذا استعمل) يعني ان الوجوب هو عدم المخرج في الفعل مع المخرج في الترك فارتقاعه يجوز أن يكون بارتفاع الجزأين جميعا وان يكون بارتفاع أحدهما فلا يدل على الإباحة بقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب وعند الشافعي رحمه الله يدل لأن دليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا يثبت في الجواز الجواز أن يرتفع المركب بارتفاعه فبقي دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الإطلاق وأما عند قيام الدليل فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة أمر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقية على مدلولها التضمني لدلالة المجاز على مدلوله المجازي فعلى تقدير نسخ الوجوب بقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا أو حقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز في إطلاق واحد (قوله فصل) عموم الفعل شموله أفراده وتكراره وقوعه مرة بعد أخرى وذلك بايقاع أفعال متماثلة في أوقات متعددة فان كان الأمر مطلقا يجب فيه المداومة وان كان مؤقتا يجب ايقاعه في ذلك الوقت مدة

الخلاف الذي ذكرناه هو ان دلالة الأمر على الإباحة بطريق الإطلاق لفظ الكل على الجزء أم بطريق الاستعارة إنما يكون ذلك اذا استعمل الأمر وأريد به التنبؤ أو الإباحة أما اذا استعمل الأمر وأريد به الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقي التنبؤ أو الإباحة على مذهب الشافعي فالأمر هل يكون مجازا أم لا فأقول لا يكون مجازا لأن المجاز لفظ أريد به غير ما وضع له ولم يوجد لأنه أريد بالأمر الوجوب يدل بكونه دلالة الكل على الجزو والدلالة لا تكون مجازا فان قلت إذا أطلقت الإنسان وأردت به الحيوان الناطق فان دلالة اللفظ على كل واحد من الأجزاء ليست مجاز بل إنما تكون مجازا إذا أطلقت الإنسان وأردت به الحيوان فقط أو الناطق فقط ونما قلنا على مذهب الشافعي لأنه على مذهبنا إذا نسخ الوجوب لا يبقى الإباحة التي ثبتت في ضمن الوجوب كما ان قطع التوب كان واجبا بالأمر إذا أصابته نجاسة ثم

إطلاق الأسد على الرجل الشجاع لو كان باعتبار خصوصية جازا إطلاق الإنسان على الفرس بجامع الحيوانية مثلا والتالي باطل قيل والتحقيق ههنا ان المانع من إطلاق لفظ الإنسان على الفرس بجامع الحيوانية كونه من الماهيات الحقيقية فان الجامع في المستعار منه يجب أن يكون أقوى وأشد لتكون الاستعارة مفيدة وذلك لا يتصور في أجزاء الماهيات الحقيقية وان كان منصورا في غيرها كما فيما نحن فيه وفيه ان هذا التحقيق إنما يتم اذا كان الجامع فيما ذكره الشارح وحكم بعدم جوازه منصرفا في الحيوانية وليس كذلك لأنه قال أو ماشيا ونحو ذلك فتأمل (قوله لأن مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك) اعترض عليه بأنه ان أراد أن الجوازين ليسا بمدلولين حقيقيين للصيغة فسلم لكن لا يفيد وان أراد أنهما ليسا بمدلولين مجازيين فمنوع لابتدائه من دليل فانه عين النزاع بل الظاهر ان مدلول الفعل عند قصد الإباحة بالقرينة جواز الفعل مع جواز الترك ومدلول لا تفعل بجواز الترك مع جواز الفعل (قوله وعند الشافعي رحمه الله الخ) أوجب عما ذكره بان دليل الوجوب أثبت جواز الفعل المقيد بامتناع الترك لجواز الفعل وامتناع الترك منقصلا كل منهما عن الآخر وناسخ الوجوب منافي لهذا الجواز المقيد بامتناع الترك فاذا ارتفع هذا الجواز لا يثبت الجواز المطلق عن هذا القيد إلا بدليل آخر وهو الذي أشار اليه المصنف بقوله اذا نسخ الوجوب لا يبقى الإباحة التي ثبتت في ضمن الوجوب اذا الإباحة التي أثبتها الشافعية مثبتة لجواز الفعل مع جواز الترك وهو ليس جزا للوجوب (قوله شموله أفراد الخ) يعني ان العموم باعتبار الأفراد والتكرار باعتبار الزمان مثلا العموم في الإطلاق أن يقع

الفعل مع جواز الترك ومدلول لا تفعل بجواز الترك مع جواز الفعل قال (عموم الفعل شموله أفراد الخ) أقول يعني ان العموم باعتبار الأفراد والتكرار باعتبار الزمان مثلا العموم في الإطلاق أن يقع التلافت

نسخ الوجوب فانه لم يبق القطع مستحبا ولا مباحا (فصل في الأمر المطلق عند البعض بوجوب العموم والتكرار لان العمر اضرب مختصر من اطلب مثل الضرب والضرب اسم جنس يفيد العموم وسؤال السائل في الحج له امانا هذا أم لا بل) سأل الاقرع بن

حابس في الحج القامنا هذا أم لا بدقهم ان الامر بالحج يوجب التكرار (قلنا اعتبره بسائر العبادات وعند الشافعي يحتملنا قلنا غير ان المصدر تكرر في موضع الاثبات فيخص على احتمال العموم وعند بعض علماءنا لا يحتمل ٦٩ التكرار الا ان يكون معلقا بشرط

أو مخصوصا بوصف أو مخصوصا بصفة كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وأقم الصلاة لذولك الشمس قلنا نرم لتجدد السبب لا المطلق الامر وعند عامة علماءنا لا يحتملها أصلا لان لفظ المصدر قد انما يقع على الواجب الحقيقى وهو متيقن أو مجموع الافراد لانه واحد من حيث المجموع وذات محتمل لا يثبت الا بالنسبة لا على العدد المحض) أى لا يقع على العدد المحض (ففى طلق نقسك يوجب الثلاث على الاول ويحتمل الاثنين والثلاث عند الشافعي وعندنا يقع على الواحد ويصح نسبة الثلاث لا الاثنين) لان الثلاث مجموع افراد الطلاق فيكون واحدا اعتباريا ولا يصح نسبة الاثنين لان الاثنين عدد محض لا دلالة لامم الفرد على العدد فذكرنا هذه المسئلة بياناً لثمة الاختلاف وليد كروا ثمة الاختلاف يتناول بين مسن قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط فأوردت هذه المسئلة وهى ان دخلت الدار

العموم مثل صلوا الفجر يجب العود الى الصلاة فى كل فجر فيتملا زمان فى مثل صلوا ووصوموا لا متناج ايقاع الافراد فى زمان ويقتربان فى مثل طلق نفسك لجواز أن يقصد العموم دون التكرار واما امر الشروع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا يقتصر فى تحرير البعث على ذكر التكرار وقد يدكر العموم أيضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما فى الجملة ثم لا خلاف فى أن الامر المقيد بقربة العموم والتكرار أو الخصوص والمرة يفيد ذلك وانما الخلاف فى الامر المطلق فقيه أربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم فى الافراد والتكرار فى الأزمان أما العموم فلذاته على مصدر معروف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب دون الاختيار عنه وستعرف جوابه وأما التكرار فلان الاقرب عن حابس وهو من أهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين سأل العامنا هذا أم لا بدقهم لما سأل لا تا قول علم أن لا يخرج فى الدين وان فى حمل الامر بالحج على موجه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل وجوابه أن لا نسلم انه فهم التكرار بل انما سأل لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلاة والصوم والزكاة حيث تكررت بتكرار الاوقات وانما أشكل عليه الامر من جهة انه رأى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعنى البيت وهو ليس بتكرر وفى أكثر الكتب ان السائل هو سرافة قال فى حجة الوداع العامنا هذا أم لا بدق ولا تعلق له بالامر واما الحديث

الثلاث دفعة والتكرار أن يقع مرة بعد أخرى (قوله فلذا يقتصر الخ) اما أن يكون يقتصر على صيغة الجهرول وهو الظاهر أو المعلوم أى المصنف حيث قال لا يحتمل التكرار فوسلنا بنى اللزوم الى نفي اللزوم وقبه نظرا لان هذا انما يصح اذا لم يكن اللزوم غيراً خص وبالجمله اذا اقتصر فى العنوان على التكرار لم يندرج عند الشافعية نسبة الاثنين أو الثلاث معاقى طلق بحسب عنوان المسئلة لانه من قبيل العموم لا التكرار الا ان يراد بالتكرار ما يشمله وهو خلاف الظاهر فلا يعتبر (قوله ثم لا خلاف فى أن الامر الخ) قيل بل الامر المقيد بقربة التكرار انما يفيد اذا كان مطلقه موجبا لاه أو محتملا له وأما اذا لم يحتمله أصلا كما عند عامة علماءنا فالقربة تكون تغييرا موجبه لا تفسيرا محتمله (قوله فقيه أربعة مذاهب) بل التوقف مذهب خامس ذكره فى المحصول ومختصرا بن الحامى وغيرهما لكن البعض قالوا بالتوقف معنى لا يدري وبعضهم معنى التردد الاشتراكى (قوله مختصر من اطلب منك الضرب) قيل عليه ان أراد بالاختصار اختصاصا الواضع عند الوضع فهو ممنوع لم لا يجوز أن يكون الواضع وضغه من غير أن يعتبر الاختصار أو عدمه على ما هو الظاهر فى الاوضاع وان أراد غير ذلك لم يكن من الصيغة الموضوعية لطلب المأمور به أو لا وليس كذلك وأجيب بان معنى الكلام وضع لفظ الامر وضعا متصمرا وتحقيقه ان طلب الفعل من الفاعل وضع له عبارتان مختصرة ومطولة فالاول هو الامر كقولك طلق وأمثاله والثانى اطلب منك التطبيق والمختصر والمطول فى افادة أصل المعنى سواء الاحتمال (قوله وستعرف جوابه) أى فى بيان المذهب الثانى من كونه مختصرا من اطلب منك ضربا (قوله وأما التكرار) فيه اشارة الى أن فى قول المصنف فوجب العموم والتكرار لان اضرب الخ والسؤال الخ لفاؤا نشرا من تباخ لا يخفى أن الاستدلال بسؤال الاقرب على ثبوت الاحتمال أظهر منه على ثبوت الايجاب (قوله ولا تعلق له بالامر) اذ لم يصد عنه عليه السلام حيث سئل أمر بل انما انشأ سؤاله من نفس الحج والملا بسنة بافعاله

دفعه والتكرار أن يقع مرة بعد أخرى قال (وفى أكثر الكتب ان السائل هو سرافة رضى الله عنه الخ) أقول هذا اعتراض على المصنف رحمه الله بان ما نسبته الى الاقرب من قوله العامنا هذا أم لا بدقنا هو قول سرافة قال فى حجة الوداع من غير أن يصد عن النبي عليه السلام أمر بالحج بل انما انشأ سؤاله من نفس

فطلق نفسك فعلى ذلك المذهب ينبغى ان يثبت التكرار وانما قلت ينبغى لانه لا رواية عن هؤلاء فى هذه المسئلة لكن بناء على أصلهم وهو انه يوجب التكرار اذا كان معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم (وفى ان دخلت الدار فطلق نفسك ينبغى أن يثبت التكرار على

وهو في وسعه فيجب عليه  
الثلاثة وهو القياس  
(قوله قلنا) حاصله ان  
الاقرار من قبيل الاخبار  
وهو يمكن التدارك بحكم  
العرف لاحتماله الصدق  
والكذب لانه على نفي  
الانفراد بخلاف الانشاء  
لانه احداث المعدوم فلا  
يمكن نفيه بخلاف ما اذا  
اختلف الجنسان مثل  
على ألف درهم بل ألفا  
ثوب حيث يلزمه الجميع  
لعديم العرف لان ما اقدر  
به اولا غير موجود في  
الكلام الثاني (قوله لان  
المراد بالتدارك تدارك  
الكذب) قال فغير  
الاسلام رحمه الله الانشاء  
لايحتتمل تدارك الغلط  
لانه ابتداء ايقاع لاظهار  
أمر كان فلا يتصور رفعه  
وابطاله بعد وقوعه اذ  
ليس في وسعه اعدام  
ما وقع شرعا وهذا ناظر  
الى ان معنى الاعراض  
هو الرجوع عن الاول  
وابطاله واثبات الثاني  
تدارك لما وقع اولامن  
الغلط والكذب ولا معنى  
للرجوع والابطال الا  
جعله في حكم المسكوت  
عنه كانه لم يتكلم به فان  
قبل هذا لا يتصور في  
كلام الله سبحانه تعالىه  
عن ذلك وقد كثر وقوعها فيه

الاقراع ابن حابس فهو ماروي أبو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال أيها  
الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقراع بن حابس أكل فام يارسول الله فسكت حتى قالها  
ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم والمعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب كل فام على ما هو المستفاد من  
الامر قلنا بل معناه لصار الوقت سببا لانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرائع الثاني  
مذهب الشافعي رحمه الله وهو انه لا يوجب العموم والتكرار ولكن يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا  
سواء كان مرة أو متكررا ولهذا يتقيد بكل منهما مثل اضربه قليلا أو كثيرا مرة أو مرات وذلك لما  
من سؤال الاقراع ومن كونه مختصرا من اطلب منك ضربا أو افعل ضربا والتكرار في الاثبات يخص  
لكن يحتمل أن يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم ووحدا الضمير في قوله يحتمله

(قوله لتقرر الوجوب) انما جعل الوجوب على تفرره لان أصل الوجوب كل فام مستفاد من الامر  
المقيد للتكرار على زعم المستدل لكن يزعمه ان الجواب على هذا لم يطابق السؤال لان السؤال عن  
الوجوب مرة أو مرات لا عن تقرر الوجوب وعدم تفرره (قوله الثاني مذهب الشافعي رحمه الله وهو انه  
الح) هذا رواية عن الشافعي والصحيح ان مذهبه كذهبتنا كذا في قصول البدائع والكشف (قوله لما  
هر من سؤال الاقراع) فانه يفيد الاحتمال وان لم يفد القطع لما هو (قوله ومن كونه مختصرا من اطلب  
منك ضربا) ليس المراد ان كونه مختصرا من طلب الفعل بمصدره المنكر مفهوم مما سبق كما يوهمه  
ظاهرا الكلام اذ المفهوم منه كونه مختصرا من طلب الفعل بمصدره المعرف فقوله ومن كونه الخ مخرج  
لعموم قول المصنف لما قلنا غير ان المصدر الخ قليلا (قوله لكن يحتمل أن يقدر المصدر معرفة)  
ظاهرا كلامه يدل على أن احتمال العموم عند الشافعي لاحتمال أن يقدر المصدر معرفة وظاهر كلام  
المصنف يدل على ان ذلك لاحتمال التكرار في موضع الاثبات للعموم كما هو في بحث الفاظ العموم (قوله  
بدلالة القرينة فيفيد العموم) قيل الكلام في الامر المطلق أي الخالي عن قرينة العموم والتكرار

الحج والملاسة بافعاله كانه قال الحج الذي وجب علينا ونحن الا ان ملاسونا بافعاله الهدا العام أم لا بل  
وأما قول الاقراع وهو أكل فام يارسول الله بعد قول النبي صلى الله عليه وسلم أيها الناس قد فرض  
عليكم الحج فحجوا فهو المتعلق بالامر والوارد بعده فاضمحل ما توهم ان له تعلقا بالامر وهو قوله تعالى  
ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فانه أمر في صورة الخبر قال (والمعنى لو قلت نعم لتقرر  
الوجوب كل فام على ما هو المستفاد من الامر) أقول يعني ان الاستدلال ههنا ليس بفهم السائل  
العموم كما يشعر به قوله أكل فام يارسول الله كما هو المناسب للاستدلال السابق بقوله عليه السلام لو قلت  
نعم لوجبت ووجهه ان ضمير لوجبت راجع الى تقرر الوجوب لا لوجوب نفسه لانه ثابت بالتصريح  
القطعية لا يتوقف على قوله عليه الصلاة والسلام نعم لقوله صلى الله عليه وسلم ولما استطعتم فالقول يمكن  
الوجوب كل فام مستفاد من الامر لما صرح هذا اقتضى الجواب اننا لا نسلم أن معناه ذلك بل معناه لتكرر  
الوجوب بتكرار الوقت وضمير ورته سببا حيث لا يوجب له صاحب الشرع ومفوض اليه نصب الشرائع  
فيكون نفس الوجوب بالوقت ووجوب الاداء بالامر كما في قوله تعالى أقم الصلاة لذالك الشمس الحاصل  
أن التكرار مستند الى السبب دون الامر كما زعم الخصم فاضمحل ما قيل فيه كلام لان ما ثبت بالوقت  
غير ما ثبت بالامر وكلام الخصم فيما يثبت بالامر فان قيل اضافة الحج الى البيت في قوله تعالى ولله على  
الناس حج البيت يدل على سببية البيت فكيف يصح للرسول عليه السلام جعل الوقت سببا مخالفا قلنا  
الاضافة ليست بقطعية فيها المبسأ في انهما من الامارات قال (لما هو من سؤال الاقراع) أقول فانه يفيد

باعتبار

هو شاعر وقوله أم يقولون اقترأه بل هو

الحق قلنا هذا لا يقتضي وقوع الاول عنه سبحانه وانما وقع من الكفار المعاندين المنكرين للرسالة على انه في التزليل مقول على السنة

العناد أو على سبيل الحكاية عنهم كافي قوله تعالى اياك نعبد و اياك نستعين الايات وقوله وأرسلناه الى مائة ألف أو يزيدون الى غير ذلك من نظائره الكثيرة (قوله فتعلق بشرط آخر) فيكون بمنزلة التصريح بتكرير

قيل ما المانع عن تعلقه  
بالشرط المذكور بعينه  
وما الداعي لتقدير الشرط  
الآخر فلنا ذلك هو  
اقتضاء بل للاتصال بلا  
واسطة وعدم امكانه  
بالنظر الى الشرط الاول  
على ما قاله فخر الاسلام  
ان بل لما كان لا بطل  
الاول واقامة الثاني  
مقامه كان من قضيته  
اتصاله بذلك الشرط بلا  
واسطة لكن بشرط  
ابطال الاول وليس في  
وسعه ابطال الاول وفي  
وسعه اقرار الثاني بالشرط  
ليتصل به بغير واسطة  
كانه قال لا بل أنت طالق  
ثنتين ان دخلت الدار  
فيصير كالحلف باليمينين  
واعترض عليه بان لا نسلم  
ان اتصاله بذلك الشرط  
موقوف على ابطال الاول  
قال السيد الشريف هذا  
المنع ليس في موقعه لان  
المذكور في كلامه فخر  
الاسلام ان بل لما كان  
لا بطل الاول واقامة  
الثاني مقامه كان من  
قضيته شيان أحدهما  
الاتصال بذلك الشرط  
من غير واسطة والثاني  
ابطال الاول وليس هو في  
وسعه حاصل كلامه ان  
معنى بل موقوف على

اعتبار ان المقصود من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا أو مقيدا بشبوت وصف كقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس قيدا لا امر بالصلاة يتحقق وصف لدلوك الشمس وجوابه ان التكرار في أمثال هذه الاوامر انما يلزم من تحدد السبب المقتضى لتحديد المسبب لا من مطلق الامر المطلق أو المعلق بشرط أو المفيد بوصف ولا يلزم تكرار المشروط بتكرار الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود المسبب فان قلت الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط أو وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه وحينئذ لا معنى لقوله لا مطلق الامر لان الحصر لم يدع انه مطلق الامر بل للمقيد بشرط أو وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرى عن قرينة التكرار أو المرة سواء كان مؤقفا وقت أو معلقا بشرط أو مخصوصا بوصف أو مجردا عن جميع ذلك وحينئذ لا اشكال وظاهر عبارة المصنف ان المعلق بالشرط أو الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجب على هذا المذهب حتى لا يتفق الا بدليل كما صرح به المصنف في مسألة ان دخلت الدار فطلق نفسك ولهذا عبر في التقيوم عن هذا المذهب بأن المطلق لا يقتضي تكرارا لكن المعلق بشرط أو وصف يتكرر بتكرره فان قيل كيف يؤثر التعليق

فكيف يتصور في مثله احتمال وجود قرينة العموم فان قرينة الادم الاستغراقية قرينة العموم في الحقيقة اللهم الا يقال المراد احتمال المعرفة باحتمال القرينة وهذا لا ينافي الخلو عن القرينة الظاهرة (قوله لدلوك الشمس) دلكت الشمس ولو كما أتى زالت (قوله من تحدد السبب) ليس المراد بالسبب ههنا السبب المحض بل العلة وكثيرا ما يطلق السبب عليهم ولا شك ان تكرار العلة يستلزم تكرار المفعول فلا يراد ان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب بل الى الامر فعلم ان الامر يوجب التكرار (قوله لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط) لا يقال الشرط التعليقي يقتضي ذلك لانه آخر جزء من العلة التامة والحكم مترتب عليه غايته ان لا يكون موقفا عليه والشرط فيما نحن فيه من هذا القبيل لانه تعالى قال وان كنتم جنبا فاطهروا والا نقول اوجب عنه بان المقصود في الآية بيان السببية لا بيان الشرطية وان كان الاداء هو هذا فلا يتأمل (قوله لا من مطلق الامر المطلق) أراد بالمطلق الاول المجرى عن قرينة التكرار أو المرة وبالثاني مقابل المعلق بشرط والمقيد بوصف فلا تكرار (قوله وظاهر عبارة المصنف الخ) لان المتبادر من الاستثناء من التفي هو الايات كعكسه وانما قال ظاهر عبارة المصنف لان الصحيح عندنا ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد التثنية بمعنى كلام المصنف لا يحتمل التكرار في غير موضع الاستثناء مع السكوت عن موضع الاستثناء ولك أن تقول المراد ما استفاد من ظاهر

الاحتمال وان لم يفد القطع على ما مر قال (لا من مطلق الامر المطلق) أقول أراد بالمطلق الاول المطلق عن قيد وجب التكرار وبالثاني المطلق عن جميع القيد فمكانه قال لا من مطلق الامر عن قيد وجب التكرار وتكرره بتكرار المصدر كالشرط والوصف قيد ولا تظن المطلق الاول زائدا قال (هو المجرى عن قرينة التكرار والمرة) أقول قرينة التكرار ما يوجب تكرره تكرار مصدر الامر اما صريحا نحو هات مثلا أو التزاما بان تعلق بالسبب كافي قوله وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس بخلاف الشرط أو القيد وان تكرر شئ منه مما لا يوجب التكرار على ما سبق لكن هذا اذا أمكن تكرار الحكم بتكرار السبب بان لا يفوت المحل حتى اذا فات لم يصح تكرار الحكم وان تكرر السبب كما اذا قطع اليمين في السرقة كما سياتي في آخر الفصل قال (وظاهر عبارة المصنف الخ) أقول أراد ما يحتمل

الابطال لان الاتصال بذلك الشرط ابتداء موقوف عليه هذا ولا نه قصدا بل لغال الاول واتصال الثاني بلا واسطة واذا لم يعتبر قصده الاول لعدم الامكان فينبغي أن يعتبر قصده الثاني والتغليب الذي فيه انما لزمه هو باختياره فان قيل اجماع أهل اللغة على ان عطف

ثنتين على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير مأمول له من غير فرق بين ما يحتمل الرجوع وبين ما لا يحتمل دليل على علم تقدير الشرط قلنا لو سلم ذلك فكونه من ٧٣

في اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فان القيد ربما يصرف اللفظ من مدلوله كصريح الإطلاق أو العناق عند الإطلاق فيجب الوقوع في الحال واذا علق بالشرط يتأخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة علماء الخنثية وهو ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمره سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار أو معلقا بشرط أو وصف مثل ان دخلت السوق فاشترى اللحم لا يقتضي الاشتراء اللحم مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرار السبب مثلا وهذا معنى قول الامام الشرخسى المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا أو معلقا بشرط أو مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفعل يقع على أقل جنسه وهو اذ في ما بعده ممتلا ويحتمل كل الجنس بدليل وهو النية وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين أو اعتبارا أعني المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الجنون جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء أو الجزئيات لا يمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية فان قيل لولم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلق نفسك فنتين أو صم عشرة أيام أو كل يوم أو نحو ذلك قلنا لا نسلم انه تفسير بل هو تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الابقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامر أنه طلقتك ثلاثا أو واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد يقع شيء وأما الفرق بين طلقتك وطلق نفسك فقد سبق في بحث الاقتضاء ولقائل أن يقول لا نسلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشيء من أدوات

ضربان ضرب لتعجب اللفظ والمعنى فيصح اظهاره في الكلام البنية وضرب لتوضيح المعنى ولا يجب صحة اظهاره كتقدير اللام بسين المضاف والمضاف اليه على ما ذكره الشيخ عند القاهر والتقدير فيما نحن فيه من قبيل الثاني قوله للاستدراك الخ أي ما يقصد في الكلام السابق من التوهيم نحو ما جاء في زيد لكن عمرو بناء على مخالفة لهما وملازمة بينهما قوله اختلاف ما قبلها وما بعدها) فنيا وانما تالفا ومعنى نحو جاء في زيد ولكن عمرو المسمى أو بمعنى فقط نحو قام زيد ولكن عمرا فاعد قوله وهي بخلاف بل الخ دفع لما عسى أن يتوهم من انها مثل بل تقييد الاعراض عما قبلها بناء على ما ذكره النجاة من انها نظيرتها في عطف الجمل وتقبضة لاقى المفردات في اختصاص أحد ههما بما بعد الايجاب والآخر بما بعد النسبي وهو ادهم انه كذلك في الوقوع بعد الايجاب والنفي لاقى معنى الاعراض

العبارة لكن المراد من الاحتمال هو الامكان الذي لا ينافي الوجوب والضرورة وتظيره قول النجاة لا يجوز صرف غير المنصرف الا لضرورة مع ان الصرف عندها واجب (قوله بل على الواحد) لان الوحدة هي اعم في ألفاظ الوحدات باجماع أهل العربية ولا يلزم من حوازي تقييده بالمره واللكثرة التكرار والتناقض كما زعمه القاعاني لجواز كون التقييد لتمام كيد الحقيقة أو لتعيين الجواز (قوله ثلاثا أو واحدة) سياتي كلامه يدل على ان الوحدة تغير مطلق اللفظ الى ما لا يحتمله وقينه بحث فان الوحدة توجبها فلا يكون اقتراعه به تغييرا بل يكون تقريرا (قوله فقد سبق) وهو ان دلالة طلقتك على المصدر الحادث في الحال يثبت اقتضاء بخلاف طلق نفسك فانه مختص من افعلي فعل الطلاق من غير أن يتوقف على مصدر مقار لما ثبت في ضمن الفعل لانه اطلب الطلاق في المستقبل فيكون ثابتا لغيره لا اقتضاء (قوله ولقائل أن يقول الخ) يمكن أن يقال الاقتران بادوات العموم كالاقتران بالعدد الصريح ومغير والكلام في العام الغير المغير بدليله وبالجملة المفرد المقترن بادوات العموم تام بدليله فلا يرد تقضالان الكلام في المفرد من حيث هو مفرد أي المجرد عن القرائن من اللام وغيرها ولو سلم أنه يعم ويناول كل فرد من حيث هو واحد اعتباري قلنا نسلم انه مطالب الشافعي لان غاية نية ايقاع كل واحد من حيث هو واحد

التكرار الا اذا كان معلقا بشرط أو مقيدا بوصف فان المتبادر من ظاهر الاستثناء من النفي هو الاثبات فيكون المعنى يحتمل التكرار اذا كان معلقا بشرط أو مقيدا بوصف لكن الصحيح عندنا أن الاستثناء من النفي ليس بانبات بل هو مطلقا تكلمه بالباقي بهذا النية فيكون المستثنى من النفي في حكم المسكوت عنه (قال قلنا ليس ببعيد الخ) أقول له جواب آخر وهو انهم يقيسون الشرط والتقييد بالسبب حتى قال الامام في المصنوع من قال بالتكرار عني به أنه بقده قياسا ومن نفي التكرار عني به أن اللفظ لا يقيد قال (ولقائل أن يقول لا نسلم ان المفرد الخ) أقول ايراد على قوله والمفرد لا يقع على العدد وهو

اذ ليس في لكن اعراض عن الاول (قوله لكن لعمرو) لم يقل لكنه لعمرو بل ربما مناسبة العاطفة منها العموم للمجيب ثم قال فيما بعد لكن الزيد تنبيه على مساواة العاطفة وغيرها في افاة هذا المعنى (قوله بمان تغيير) عدل عن كونه نحو بلا



ما كان لي قط مجازاً عن التجويل بقربته لكن لعمر وقوله له على ألف وديعة فان قوله وديعة قربته على نفي الإيجاب الذي يفيد على فيكون مجازاً عن الخلف لان قوله لكن لعمر لا يصلح قربته لذلك أو يحتمل أن يكون معناه انه وان اشتراته كان لي ولكنه لم يكن لي قط بل لعمر وفيكون بيان تغيير لما هو الظاهر (قوله وعلى هذا) أي بناء على ان قوله لكن لفلان بيان تغيير قال مشايخنا فيما اذا دعي بكر دار في يد عمر وانها له وقضى له القاضي بالبينة ثم قال بكر ما كان لي قط لكنها زيد كلام متصل فصدقه زيد في الاقرار وكذب في قوله انها لم تكن له قط بان قال باعها أو وهبها لي بعد القضاء ان الدار لزيد الخ لانه لما توقف أول الكلام على التغيير ثبت موجبها معاً وهو النفي عن نفسه والاثبات لزيد ولو صدقه زيد في نفي الملك أيضاً ترد الدار إلى عمر ولا تنافي زيد وبكر على بطلان الدعوى والبينة والحكم (قوله فيكون حجة عليه) لكونه أقراراً على نفسه بتكذيب الشهود

العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الأفراد فان زعمت انه أيضاً واحداً اعتبارياً فهو المطاوعة اذ لا معنى باحتمال الآخر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل (قوله وقوله تعالى فاقطعوا أيديهما) قد فرغوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مستثناة عدم قطع يسار السارق في الكثرة الثانية وكلام القوم صريح في اثباتها على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد قال فسر الاسلام وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد أي كل اسم فاعل دل على مصدره لم يحتمل مصدره العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل المصدر وبه يحصل الربط فيصح الكلام والمصدر ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الأمر فغنى السارق الذي سرق سرقه واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق الى آخر الحياة اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا حينئذ وهو باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقه واحدة قطع يد واحدة بالاجماع والمعنى الذي سرق والتي سرقته واحدة بقطع من كل منهما يد واحدة وهي التي يدل بالاجماع والسنة قولاً وفعلًا وقرأ ابن مسعود ايئمانهما فلا يكون قطع اليسرى امر اذاً أصلاً ولا يمكن تكرار الحكم بتكرار السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرار الجلد بتكرار الزنا فان المحل باق وهو البدن وكلام المصنف ظاهر في ابتناء هذه المسئلة على مصدر الأمر أي اقطعوا فان الواحد الحقيقي متعين للاجماع على انه لا يقطع بالسرقه الايد واحدة وقطع اليمين مراد اجماعاً

اعتباري لكنه لا يصح نية التثنية أصلاً لانه عدد محض وفي مذهبه يصح نية كل واحد لامن حيث انه واحد اعتباري بل من حيث انه عدد ولذا جوز نية التثنية أيضاً فالحق أن الفرد الحقيقي موجب للاعتباري محتمله والعدد لا موجب ولا محتمله والاصل ان موجب اللفظ يثبت باللفظ ولا يقتصر الى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت الا اذا قوى وما لا يحتمله اللفظ لا يثبت وان نوى (قوله وقوله تعالى فاقطعوا أيديهم) قبل علمه ان جعل نفيها على البحث السابق على ما فهمه الشارح يكون مجروراً معطوفاً على قوله في طي نفيها لانه لو اريد هذا لم يكن لقوله اجماعاً زيادة فائدة فهو مراد والمراد به نفي مذهب الخصم بمعنى لو كان العموم موجب الكلام لم يتحقق الاجماع على نفي ارادة كل السرقات ههنا لان الاجماع لا يخالف موجب النص وانت خبير بان قوله فإراد الواحد فلم يدل على اليسار يشعر بالتفريع فتأمل (قوله دل على مصدره) صفة اسم الفاعل وقائده الاختراز عن اسم الفاعل اذا جعل علماً كالخارث والقائم فانه لا يدل على المصدر (قوله فعنى السارق الذي سرق سرقه واحدة) فيه بحث لان ظاهره يدل على أن لا يقطع يد من سرق سرقات والجواب أن يقال يفهم قطعه بطريق الدلالة بل بطريق العبارة لتحقق السرقه الواحدة في ضمن السرقات الكثيرة أو تقول ثبت القطع فيه بالاجماع

لا ينافي أن يقع عليه بعد اقترانه بالقربته كالكلام ونحوه قال (كل اسم فاعل دل على المصدر الخ) أقول قوله دل على المصدر صفة اسم فاعل واختراز عن اسم الفاعل اذا جعل علماً كالخارث والقائم فانه لا يدل (كل اسم فاعل دل على مصدره الى قوله وبه يحصل الربط فيصح الكلام) أقول رد على صاحب الكشف حيث قال الضمير المستكن في لم يحتمل ان جعل راجعاً الى كل اسم فاعل كما هو مقتضى الكلام لم يبق له تعلق بالمقصود وهو نفي القطع في المرة الثانية وان جعل راجعاً الى المصدر لا يخلو التركيب عن نفع خلل اذا الحسب لا بد أن يكون محكوماً به على المبتدأ وهو اسم ان ههنا وعلى تقدير كونه

(١٠ - تلويح ثاني) وابطال الحكم ونفي الملك (قوله لا على زيد) لكونه اقراراً على غيره (قوله ثم ان اتفق الكلام) أي انتظم وارتهب بان لا ينفصل بعضه عن بعض ولا يثبتان ولا ينفصل بعضه عن بعض ولا يثبتان ولا ينفصل بعضه عن بعض (قوله ثم ان اتفق الكلام) أي انتظم وارتهب بان لا ينفصل بعضه عن بعض ولا يثبتان ولا ينفصل بعضه عن بعض (قوله ثم ان اتفق الكلام) أي انتظم وارتهب بان لا ينفصل بعضه عن بعض ولا يثبتان ولا ينفصل بعضه عن بعض

﴿فصل في الأتيان بالمأمور به فومان آداء أى تسليم عين الثابت بالامس وقضاء أى تسليم مثل الواجب به وقتنا فى الاول الثابت ليشمل النفل﴾

(قوله لا أجزى النكاح لكن الخ) ولو قال لا أجزىه بما أنه لكن أجزىه بما أتى به

عما يقدر فوهمه من الكلام السابق

فلان قبل الأية على قطع اليسار ولا يتناولها النص وإنما عدل عن تقرير القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلاً عام وعمومه يقتضى عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد المحقق بالمجموع وجوابه ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلاً (قوله فصل) لانزاع فى ان اطلاق الاداء وقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالمؤقتات وغيرهما مثل أداء الزكاة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانياً بعد فساد الاول ونحو ذلك وأما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند أصحاب الشافعى رضى الله عنه يختصان بالعبادات المؤقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا الاداء ما فعل فى وقته المقدره شرها أولاً والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكاً لما سبق له وجوب مطلقاً وقوله لم مطلقاً تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجوز الترك مجمع عليه وهو بنا فى الوجوب والاعادة ما فعل فى وقت الاداء ثانياً للخلل فى الاول وقيل بعدنر الصلاة بالجماعة بعد الصلاة منفرداً تكون اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عذر لا على الاول لعدم الخلل وظاهر كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقوله أولاً على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانياً أولاً

(قوله وإنما عدل الخ) قبل ما ذكره المصنف ليس عدولاً لهذا بل جرى على ما هو عليه من بحث الامر ولا نسلم أن السارق عام بل عموم الحكم فيه بعموم السبب وهو السرقة المستدل على سببها بتعليق الحكم على المشتق (قوله مثل أداء الزكاة الخ) الامثلة الاربعة أمثلة لغير المؤقتات وترك أمثلة المؤقتات لظهورها (قوله الا فيما يتصور فيه القضاء) وأما فيما لا يتصور كصلاة العيد والجمعة فلا يطلعون الاداء فيه (قوله فلهذا قالوا الاداء الى آخر قوله ما فعل فى وقته) احتراز عن الفعل قبل الوقت وبعده وقوله المقدره احتراز عن التوافل المطلقة اذ الاداء لها والقضاء وقوله شرها احتراز عن المقدر لا شرها كالشهر الذى عينه الامام للزكاة والجزء من الوقت الذى عينه المكلف للصلاة وهننا بحث وهو ان التعريف المذكور للاداء لا يختص بالعبادات المؤقتة كما زعمه الشارح لان الشرع لما لم يقدر غير المؤقت بوقت معين جعل كل العمروقتة فينبذ أى وقت فعله يكون آتيان المأمور به فى وقته المقدره شرها فيصدق عليه التعريف فتأمل (قوله والقضاء ما فعل الى آخر قوله بعد وقت الاداء) ليخرج الاداء والاعادة فى وقته وقوله استدراكاً ليخرج الاعادة بعد الاداء فى الوقت منفرداً لاقامة الجماعة فان هذه الاعادة ليست بقضاء اذ ليس استدراكاً وقوله لما سبق له وجوب ليخرج التوافل (قوله اذ لا وجوب عليهما) هذا عند محققى الشافعية والحق عندنا ان الحيض والنفاس لا يعدمان الاهلية بوجهه الا انه تحقق المانع وهو عدم الشرط أعنى الطهارة واما النوم والاعشاء فهما بعدد ما ناهى عن الاهلية وجوب الاداء الثابت بالخطاب لعدم الاختيار لاهلية نفس الوجوب الثابت بالوقت (قوله وجوز الترك مجمع عليه الخ) فيه بحث لانه مبنى على عدم الفرق بين جواز الترك والتأخير والفرق ظاهر ولو سلم عدم الفرق لجواز الترك لا بنا فى نفس الوجوب بل وجوب الاداء وسبب الفرق بينهما يدل عليه ان الوجوب ثابت فى أول الوقت لوجود

واجعاً الى المصدر لا يتخاؤ كذلك وجه الرد ظاهراً (كيف وجوز الترك مجمع عليه وهو بنا فى الوجوب) أقول فيه بحث لان جواز الترك لا ينافى نفس الوجوب وإنما ينافى وجوب الاداء وسبب أنى الفرق بينهما يدل عليه أن الوجوب ثابت فى أول الوقت لوجود سببه مع جواز الترك فيه بالاجماع

يكون الكلام منسجماً والتدارك فى قدر المهر لا فى أصل النكاح فلا يبطل (قوله أو الا حد الشئين) يقيد ثبوت الحكم بأحدهما نحو زيد قائم أو قاعد أو لاحدهما نحو زيد أو عمرو قائم أو حصول مضمون احدى الجاهتين (قوله لا الشئ) ذهب بعض آفة القه والاصول منهم القاضى أبو زيد الى انها فى الخبر لا شئ بمعنى ان المتكلم يعلم أحد ليدان على التعيين وفى الامر للتخيير أو الاباحة واختار المصنف ما ذهب اليه شمس الائمة وقضرا لاسلام انها ليست للتشكيك لانه ليس معنى يقصد بالكلام ووصافى الخطابات بحيث يوضع له كنه فوجب تشكيك السامع فى معنى الكلام وليس المعنى انه لا يوضع له لفظ لان لفظ الشئ وضع له الا انها فى الاخبارات نقضى الى الشئ باعتبار محصل الكلام فانه أخبر عن محيى أحدهما فى قوله جاء فى زيد أو عمرو ومعلوم ان هذا الفعل وجد من أحدهما عيناً اذ لا يتصور الفعل من غير المعنيين فيكون الفعل مضافاً الى العين لكن جهله السامع فوقع الشئ فظهر ان التشكيك وقع اتفاقاً لا قصداً وكذلك ثبوت التخيير بعمل الكلام وذهب

والا تسمار لا يتصور فى غير المعين فيثبت التخيير ضرورة (قوله فان الكلام لا لفهام وليس فى التشكيك افهام) اعترض عليه باننا لا نسلم ان

كلام وضع لافهام مفهوم  
فلا يكون المقصود بذكره  
بل انما يحصل من عدم  
التعيين فالشك مع أو  
يحصل من عدم دلالتها  
على التعيين لا يوضعه  
فيكون حاصل في مقامه  
لامنه وأما الاخبار عنه  
بلفظ وضع له فن حيث  
يقصد به افهام وجود  
معناه لان يقصد به  
ايجاد معناه والمنسق هو  
الثاني دون الاول (قوله  
لان وضعه لاحدهما  
الذي هو اعم من كل)  
اعترض عليه بان ايجاب  
العقق انما هو على  
ما يصدق عليه أحد  
الشئين لاعلى المفهوم  
العام اذا الاحكام متعلقة  
بالذوات لا بالمفهوم  
وأجاب عنه السيد  
الشريف بان العقق  
لا يتعلق بالمفهوم العام  
ولم يقل به أحد من الفقهاء  
بل ما يتعلق به العقق هو  
الذات المهمة وهو الفرد  
المنشور من الجنس بين  
الافراد والذات المهمة  
من حيث انها مهمة  
دائرة بين العبد والهابية  
وهي لا تصلح محلا للعقق  
فيظل وصار لغوا وهذا  
معنى كلام المصنف ولا  
غبار عليه (قوله يحتمل على الواحد المعين) لانه من محتملات الكلام وهو أولى من ابطاله بالكلمة والغائه بخلاف ما اذا قاله في عبده  
وعبد غيره فانه لا يتعين عقق عبده لان عبده غيره محتمل لا يجاب العقق لكنه موقوف على الاجازة (قوله فانه يعقق الثالث في الحال) وقال

ورهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قوله في تعريف الاداء أولا متعلق بقوله المقدر له شرعا  
احترازا عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال عليه السلام فليصلها اذا ذكرها فان  
ذلك وقتها ف قضاء صلاة النائم أو الناسى عند التذكري قد فعل في وقته المقدر لها ثانيا أولا وعند أصحاب  
ابن حنيفة ترجه الله الاداء والقضاء من اقسام المأمور به مؤقتا كان أو غير مؤقت فالاداء تسليم عين مائت  
بالامر واجبا كان أو تغضلا والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر  
لامائت وجوبه به اذ الوجوب انما هو بالسبب وحينئذ يصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف في  
الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء عنه وذلك لان الممنوع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت  
في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلاة في وقتها أو ايتاء ربع العشر والحاصل ان الغيبة  
والمثنية بالقياس الى ما علم ثبوته من الامر لامائت بالسبب في الذمة وعلى هذا الاحاجه الى ما يقال ان  
الشرع يشغل الذمة بالواجب ثم أمر بتفريغها فاخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه  
والثابت بالامر اعم من أن يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى أقيموا الصلاة أو بما هو في معناه كقوله  
تعالى والله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين أو المثل في الاعمال والاعراض ايجادها والاتيان بها  
كان العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤدنها ويسلمها اليه ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعلم اداء الزكوات

سليه مع جواز الترك فيه بالاجماع (قوله وان قوله في تعريف الاداء) قال في فصول البدائع فيه بحث  
من وجوه الاول وقت الفذكريس مقدر افانه تعين الاول والاخر يؤيده قولهم القضاء فرض العمر  
ونسبه الشارع الى وقت الذكركر لانه الصالح لقضائه لا وقت النسيان الثاني ان تقييد التقدير بالاول  
يخرج سهوا والامام وقت المكلف لانها مقدران ثانيا فلا يبيح في قوله شرعا حجة الثالث ان اولاهنا  
مقابل ثانيا في الاعداد وذلك قيد الفعل باعترافه (قوله فالاداء تسليم عين مائت بالامر) قيل ينبغي ان  
يزاد قيد آخر وهو الى مستحقه وأوجب بان اداء ما وجب انما يسمى تسليما اذا سلمه الى مستحقه لان  
السلامة حينئذ تحصل وهو مشتق منها (قوله ما علم ثبوته بالامر) وهو فعل خارجي يقبل التصرف من  
العبد ويمكن اداء عنه بخلاف نفس الوجوب الذي هو وصف في الذمة قال الشيخ أكل الدين في شرح  
اليزدي جوابا عن الاعتراض بان التسليم في الاعمال غير متصور لا استحالة بقائه الافعال الشرعية لها  
حكم الجواهر وذلك من مسلمات الفن ولهذا اوصف بالبقاء شرعا بدليل قبول العقود والفسخ والاقالة  
فيجري فيها التسليم كالاعيان اه (قوله لامائت وجوبه) قال في فصول البدائع اذا اراد وجوب  
الاداء وهو طلب ايجاد الواجب بالنسبة الى الخطاب وذلك بالامر صريح في الكل توضيحه ان الوجوب عبارة  
عن اشتغال الذمة وجوب الاداء عن لزوم تفريغ الذمة والاول ثابت بالسبب كالوقت والثاني بتوجه  
الامر وسياق تمام الفرق (قوله بالقياس الى ما علم ثبوته من الامر) اعترض عليه بأنه لا يدخل حيثئذ في

قال (ورهب بعض المحققين الخ) أقول أراد به المحقق عضد الملة والدين قال (والمراد بالثابت  
بالامر ما علم ثبوته بالامر لامائت وجوبه به) أقول اعلم أن ههنا ثلاثة أمور أحدها نفس الوجوب وهو  
عبارة عن اشتغال الذمة وثبات بالسبب كالوقت للصلاة وثانها وجوب الاداء وهو لزوم تفريغ الذمة  
وثالث بتوجه الامر وسياق تمام تحقيق الفرق بينهما وثالثها ما علم وجوبه بالامر وهو فعل الصلاة مثلا  
وكما لا يمكن تسليم نفس الوجوب كذلك لا يمكن تسليم وجوب الاداء فكان المناسب بل الانسب نظرا الى  
احتمال العبارة أعنى الثابت بالامر ان يتعرض لوجوب الاداء أيضا لكنه اقتصر على التعرض له اذ لم  
يرهب الى تسليم وجوب الاداء أحد بخلاف نفس الوجوب حيث جوزها صاحب الكشف وأراد التحريم  
غبار عليه (قوله يحتمل على الواحد المعين) لانه من محتملات الكلام وهو أولى من ابطاله بالكلمة والغائه بخلاف ما اذا قاله في عبده  
وعبد غيره فانه لا يتعين عقق عبده لان عبده غيره محتمل لا يجاب العقق لكنه موقوف على الاجازة (قوله فانه يعقق الثالث في الحال) وقال

بعضهم بل له الخيار بين الاول والاخيرين لان الجمع بالواو بمنزلة الجمع بالياء التثنية فكانه قال هذا حر او هذا حر كما اذا خلت لا يكلم هذا  
او هذا حر اذ افانه يبحث بالاول وبالآخرين جمعا لا تقر بها (قوله وهذا اولي) وانما لا يجب اذ المقدر ربما يتغير

والامانات والمنذورات والكفارات وقال الثابت بالامر دون الواجب به ليعم اداء النوافل واعتبر في  
القضاء الوجوب لانه مبني على كون المتروك مضمونا والنقل لا يضمن بالترك واما اذا امرع فيه وأفسده  
فقد صار بالشروع واجبا فيقضى والمراد بالواجب ههنا ما يعم الفرض أيضا وبعضهم قيد بمثل الواجب  
بان يكون من عندهم وجب عليه احتراز عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء ولما ملك  
ان يسترد هاهن رب الدين وكذا الوفوي ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر رأسه أو عصره قضاء من ظهره  
لا يصح مع قوة المماثلة بخلاف صرف النقل مع ان المماثلة فيه أولى فان قلت يدخل في تعريف الاداء

تعريف الاداء قضاء الدين لما تقر من ان الدين يقضى بأمثالها لا باعيانها فلا يصدق عليه انه عين ما علم  
ثبوته بالامر بل مثله الا ان يذهب الى ان تأويل الذي أشار اليه بقوله وعلى هذا الحاجة الخ ولذا ان تقول  
لا محذور في عدم الدخول لان قولك أدبت الدين مجاز شرعي كإسبشير اليه (قوله ليعلم اداء النوافل) قيل  
هذا خلاف ما عليه عامة الفقهاء من ان النقل لا يطاق عليه الاداء الا طريق التوسع نعم ووافق قول من  
جعل الامر حقيقة في الاباحة أو الندب كإسبيري مستوفى (قوله وبعضهم قيد الخ) نقل صاحب الكشاف  
هذا التقييد عن شمس الأئمة وقال ولم يذكر الشيخ يعني فخر الاسلام مثل الواجب من عنده كاذ كره  
شمس الأئمة فقال والقضاء اسقاط الواجب بمثل من عند المأمور به وهو حقه وكذا ذكر القاضي الامام  
أيضا ثم قال ولا بد منه وذلك فائدة التقييد كاذ كره الشارح وهو هنا يبحث وهو ان صرف دراهم الغير الى  
دينه وكذا صرف الظهر الى العصر مثلا يخرج عن تعريف شمس الأئمة بقيد اسقاط الواجب لانه  
لا يحصل به اسقاط وقد يقال لا احتياج الى القيد المذكور أصلا لان القضاء وحده في الصور المذكورة الا  
انه ينفسخ بالاسترداد ولهذا لا ينفسخ في حق العيّن فيمن حلف ليقضين دين فلان اليوم قضاءه ثم استحق  
ينفسخ القضاء ولا ينفسخ البر (قوله بان يكون من عندهم وجب عليه) أي يكون حقه لا لغيره قادر  
على صرفه الى ما يريد (قوله لا يصح مع قوة المماثلة) لان الفرائض خالص حق الله تعالى ليس للعباد اختيار  
صرفه الى غيره بنية تبديله به (قوله بخلاف صرف النقل) فان النقل خالص حق العبد وهو قادر على  
فعله وتركه فاذا صرفه الى القضاء بان فوى القضاء بدل النقل جاز وهو هنا يبحث وهو ان هذا التقييد يقتضي  
ان لا يقضى صلاة المغرب لانه لا نقل له على هيئة المغرب ثم عاود يقضى أيضا ان جماعة اذا قضوا صلاة  
الليل بالنهار ان لا يجوز لهم الجهر بالقراءة لان الجهر في نافلة النهار غير مشروع ويمكن ان يجاب عنه بان  
النهي عن البتراء يقتضي المشروعية بأصله كما تقره عندهم وما لم يشروع من الوصف كيفية كانت أو كية  
فذلك من مقتضيات كونه نافلة فاذا اتفق ذلك بالصرف الى ما عليه لم يبق الا الاصل المشروع فجاز كيفما

المذكور ولفظا كما في قوله  
نحن بما عندنا وانت بما  
عندك راض والرائي  
يختلف في نظائر كثيرة  
لا تخصي (قوله أو هذان  
جران) اعترض عليه بان  
لا يسلم ذلك فيما ذكر  
بلفظ المفرد بل هذا حر  
وهذا حر وهذا وحيث  
يكون المقدر مثل  
المفطور وأجاب عنه  
السيد الشريف بان  
المطوف باوفي هذا الوجه  
هو مجموع الثاني والثالث  
بعد عطف الثالث على  
الثاني بالواو فلهذا لم يحكم  
على شيء منهما بل على  
المجموع من حيث هو  
مجموع وهذا ما صرح به  
صاحب الكشاف في  
بيان معنى الواو في قوله  
تعالى هو الاول والاخر  
والظاهر والباطن حيث  
قال وأما الواو الوسطى  
فمعناها الدلالة على انه  
الجامع بين مجموع  
الصفتين الاخيرين  
فانه جعل المتعدد في حكم  
الواحد بواسطة الواو  
فيجب أن يلاحظ فيما  
ضمن فيه جهة الوحدة  
المعنوية دون التعدد  
الصوري وحيث يصير  
معنى هذا وهذا في معنى  
وهذان يقتضي خيرا

بقوله وعلى هذا الحاجة الى ما يقال الى آخر الدو وجه الرد ظاهرا قال (وبعضهم قيد بمثل الواجب بان يكون  
من عندهم وجب عليه) أقول ذكر هذا القيد القاضي الامام أبو زيد وشمس الأئمة ومعناه أن يكون  
حاصله لا لغيره وقادوا على صرفه الى ما يريد أمان في المعاملات فكما صرفه الى دينه فانه خالص حق له أن  
يصرفه الى ما يريد بخلاف صرف دراهم الغير الى دينه وأمان في العبادات فكما لكل كونه خالص حقه وهو  
قادر على فعله وتركه فاذا صرفه الى القضاء بان فوى القضاء بدل الفعل جاز بخلاف ظهر اليوم فانه خالص  
لله تعالى ليس للعباد فيه اختيار صرفه الى غيره بنية تبديله به (قوله لا يصح مع قوة المماثلة) أما بين  
الظهورين فظاهر وأما بين الظهور والعصر فلا شتر كما هي في الفرضية بخلاف الفرض والنقل

مطابقا في التثنية والجمع وهو حران لا حرو حركا توهمه المعترض ونظيره ما سمع من أئمة النحو  
انهم يقولون في جملة ما ان ضمير المبتدأ ليس في شيء منها والالزام التناقض بل في المجموع من حيث هو مجموع وان أردت أن تعبر عن

ذلك المجموع بلفظ واحد قلت هذا امر قائم اعتبروا المتعدد صورة المتحد كما غير ان هذا في الخبر وما نحن فيه في الخبرهه ولا ضرر والفرق انتهى وكذلك قال البيضاقي في

الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر كالا صطياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء قلت المباح ليس بما مور به عند المحققين فالنائب بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام بعد ما قسر الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقديده خل في الاداء قسم آخر وهو النقل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب يعني ان الاداء والقضاء من اقسام المأمور به فان جعله أم راعيا للطلب الجازم كما هو رأي البعض اختص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من اقسام موجب الامر وان جعله امما للطلب جازما كان اوراها على الترتل او مسارا به دخل في المأمور به الواجب والمندوب والمباح فيكون الاتيان بالنقل وهو ما ينشأ فاعله ولا يسمى تاركه وهذا معنى المندوب اداء فيفسر بتسليم عين الواجب او المندوب ولا يختص بموجب الامر ولم يتعرض للمباح اذ ليس في العرف اطلاق الاداء عليه كالا صطياد مثلا الاما ذكر صاحب الكشف من انه يعني ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة لان الكل موجب الامر وذلك لانه توهم ان معنى كلام فخر الاسلام هو انه قديده خل في الاداء قسم آخر على قول من يجعل ضيعة الامر حقيقة في الاباحة والندب أي يجعلها مشتركا بين الوجوب والاباحة والندب لفظا أو يجعلها موضوعا للادنى في الفعل فتكون حقيقة في كل من الثلاثة فلو لم يكن فعل المباح أيضا اداء لاكتفى بقول من يجعلها حقيقة

كان (قوله واهد اقال فخر الاسلام الخ) قيل فيه بحث لان الاستشهاد بكلام فخر الاسلام لا يلائم الحصر المستفاد من قوله فالنائب بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا لان في كلامه ضم الاباحة الى الندب فينتا في ذلك الحصر وجوابه ان الاستشهاد بكلام فخر الاسلام على كون النائب بالامر المأخوذ في تعريف الاداء منصرفا الى الواجب والمندوب وهذا الحصر مستفاد من سياق كلام فخر الاسلام وضم المباح الى المندوب في الكون مأمورا به لا يستدعي ضمه اليه في كون الاتيان به اداء ولا يلزم من كون الاداء والقضاء من اقسام المأمور به أن يكون كل ما هو مأمور به منقسم اليهما ووظاهر في البحث (قوله الاما ذكر صاحب الكشف الخ) الاستثناء منقطع لان المذكور قبله انه ليس في العرف اطلاق الاداء على المباح وما ذكره صاحب الكشف لا يفيد ذلك الاطلاق بالفعل بل انه ينبغي ان يطلق بناء على القول بكون الامر حقيقة في الندب والاباحة ثم حاصل كلام الشارح انه لا يلزم من القول بذلك الاطلاق المذكور لما تحقق فيرد اعتراضه على صاحب الكشف وان قيل مراده الاعتراض على فخر الاسلام لا يبان مراده (قوله وذلك لانه توهم الخ) فان قلت من أين علم توهمه ذلك قلت من قوله لان الكل موجب الامر ومن قوله فينتا ان يسمى اداء بناء على ما ذكره الشارح فلو لم يكن فعل المباح أيضا اداء الخ وذلك لان الاختلاف في لفظ امر على وجهين أحدهما أن يكون للطلب الجازم والثاني أن يكون لمطلق الطلب المتناول للوجوب والندب والاباحة وليس ههنا عند فخر الاسلام قول ثالث لا يكون متناولا للاباحة كما كان كذلك في صيغة الامر فلو لم يكن كلام صاحب الكشف مبنيا على زعم ان مراد فخر الاسلام صيغة الامر لم يكن لما ذكره وجهه وأما قول الشارح لكن التحقيق الخ فهو رد لما زعمه فخر الاسلام من ان

قال (فالنائب بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام الخ) أقول فيه بحث لان الاستشهاد بكلام فخر الاسلام لا يلائم الحصر المستفاد من قوله لا يكون الا واجبا او مندوبا لان في كلامه ضم الاباحة الى الندب فينتا في ذلك الحصر قال (يعني ان الاداء والقضاء الخ) أقول يريدان معنى كلام فخر الاسلام هذا الذي ذكره الاما ذكر صاحب الكشف كما سميأتي وحاصله ان كون الشيء من اقسام المأمور به لا يقتضي صحة اطلاق الاداء عليه كالمباح فان من يجعله مأمورا به لا يطلق الاداء عليه

تفسير الآية الواو الاولى والاخيرة للجمع بين الوصفين والوسطي للجمع بين المجموعين أقول ويؤيد ذلك ما تقر في علم النحوي ان زيدا قائم وعمر وان كان عطفا على المفرد فالواجب أن يقال قائمان والا فالحسب الثاني محذوف (قوله ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله الخ) وقيل لا نسلم ذلك بل مقسيرا بالعطف على المغير والالكان له أن يختار الثاني وحده وقال السيد الشرف هذا المنع مكابرة لانه اذا قلت جاني زيد فقد أثبت المحي لزيد وقولك وعسره ليس الا لاثبات المحي لاصور ووجهي زيد على حاله بل تفاوت وأما قوله فانه اذا لم يكن ههنا التثنية كان له أن يختار الثاني قائم خارج عن معنى الواو ولا اعتبار لمثل هذه التغيرات والالزم أن يكون منطلق مغيرا لقيام زيد لانه اذا قلت زيدك أن تقول والله ما تلفظت الا بزيد واذا ضمنت اليه منطلق ليس لك ذلك وكل ثان لاوله انتهى وقد يقال ان مغيرة الثالث تتوقف

على عطفه على الثاني معينا وفيه النزاع ففيه مصادرة بخلاف الثاني فانه معطوف على الاول مغيرة لقطعها (قوله تفرد به ما خاطري) قيل الاول مأخوذ من كلام شمس الأعمه ولا يجرى في اعتمقت هذا وهذا وهذا مقتضى كلامه حيث قال بخلاف مسألة الإيهين فان الحبيب



هذا أو هذا يفهم من علة  
 مشتركة بينهم ما هو ما  
 ذكره فخر الاسلام حيث  
 قال لان سوق الكلام  
 لا يجاب العنق في أحد  
 الاولين وتشرى الثالث  
 فيما سبق له الكلام  
 فصار بمنزلة اعتمدت  
 أحدهما وهذا المعطوف  
 عليه هو الماخوذ من  
 صدر الكلام لأحد  
 المذكورين بالتعيين  
 وهو القياس في مسألة  
 اليمين وهو قول زفر رجه  
 اللذالكهم استحسنوا فيها  
 لما أن أواذا استعمل في  
 النفي يعم النفي كل واحد  
 من المعطوف والمعطوف  
 عليه لان الواحد غير  
 معين من كثير فلا يتصور  
 انتفاؤه الا بانتفاء الجميع  
 ولهذا قال في الجامع  
 الكبير لو قال والله لا أقرب  
 هذه أو هذه كان مؤبداً  
 منهم جميعاً بخلاف ما لو  
 قال أحداً كما حيث يكون  
 مؤبداً من أحدهما ويات  
 واحدة منهما بمعنى العدة  
 ويكون مختاراً في التعيين  
 لان أحدي ليس فيها  
 هذا العموم (قوله لا نطع  
 أحداً منهما) قال صاحب  
 الكشاف في سورة  
 الاحزاب عند قوله تعالى  
 يا ايها النبي استن كما حد  
 من النساء أحد في الاصل

مستنداً مغايراً للنص الوارد في جواب الاداء في عبارة أكثر المشايخ تصريحاً بأن المراد بالسبب ههنا ما يعلم  
 به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالوقت مثلاً والى هذا يشير كلام المصنف في أثناء الدليل وعند جمهور  
 أصحابنا كالفاضل أبي زيروشمس الأعمى ونحو الاسلام القضاء يجب بالدليل الذي أوجب الاداء احتج  
 الفريق الأول بأن اقامة الفعل في الوقت انما عرفت قر به شرماً بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا  
 الفعل في وقت آخر مما مـه بالقياس كافي الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام ركعتين  
 ليست مشروعة في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقب الصلوات في غير أيام التشريق وهذا معنى  
 قوله فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له أى للفعل الذي عرف كونه قر به مثل الابنص اذا لا مدخل للرأى في  
 مقادير العبادات وهيئاتها واثبات المماثلة بينهما لا يقال لو وجب بنص جديد لكان بمنزلة الواجب ابتداء  
 فلم يصح تسميته قضاء حقيقة لا ناقول سمي قضاء لسكونه استدراكاً لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء  
 واحتج الفريق الثاني بأن الفعل لما وجب في وقته بسببه أى بدليله الدال عليه لا يسقط وجوبه بخروج  
 الوقت والحال ان للفعل مثلاً من عند المكلف يصرفه الى ما وجب عليه لان خروج الوقت يقرر ترك  
 الامتنال وهو يقرر ما عليه من العهدة واحترز بقوله وله مثل من عنده عن الجمعة وتكبيرات التشريق  
 حيث لم يشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت فان قيل من جملة الهيئات  
 والاصناف هو الوقت ولا قدرة عليه قلنا فيقتصر القوات على ما تحقق الجز في حقه وهو ادراك شرف  
 الوقت ويبقى أصل العبادة مقدوراً مضموناً فإبطاله بالخروج عن عهده بان يصرف اليه ما هو مشروح  
 له في وقت آخر ويمائنه في الهيئات والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة الماس ثم شرعاً وان لم يمانه في احوال  
 الفضيلة فان قيل الواجب بصفه لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها

من باب القضاء كما يشار اليه في تقسيم الاداء الى الكامل والناقص (قوله في عبارة الخ) تعليل لتفسير  
 السبب بالنص موافقاً لما أشار اليه المصنف (قوله في أثناء الدليل) يعني قوله الابنص ويفهم أيضاً  
 من قوله لانه لما وجب سببه لا يسقط بخروج الوقت حيث لم يقل لا يسقط بخروجه قيل ولان الضمير في  
 قوله ولانه للداء وسببه الخطاب لا الوقت وقبته انه لا يلائم تقرير الشارح حيث جعل الضمير للفعل  
 لا للداء (قوله يجب بالدليل الذي أوجب الاداء) قال صاحب الكشاف تقرير القول فنحو الاسلام  
 وهذا آفيس وأشبهه بمسائل أصحابنا هذا القول أو في مسائل أصحابنا فانهم قالوا ان قوماً فاتتهم صلاة  
 من صلاة الليل فقصوها بالجماعة جهراً امامهم بالقراءة ولو فاتتهم صلاة من صلاة النهار فقصوها  
 بالليل لم يجهراً امامهم بالقراءة ومن فاتته صلاة السفر فقصوها في الحضر صلى ركعتين ولو فاتته في  
 الحضر فقصوها في السفر صلى أربعاً في اعتبار حال وجوب الاداء دون وجوب القضاء دليل على أنه  
 يجب بالسبب السابق وقبته بحث اذ وجوب مراعاة صفة الجهر وعدمها وكذلك القصر والاعتام  
 باعتبار ان وجوب القضاء بالمثل لانه وجب بالسبب الاول اللهم الا أن يقال المماثلة المعتمدة أن يكون  
 باعتبار الاصل باعتبار الكيف والسكم (قوله أى بدليله الدال عليه) فسر السبب به ثلاثيه وهم ان  
 المراد به الوقت فينفي ما سبق (قوله لا يسقط وجوبه) لما عرفت أن سقوط الوجوب باحد الامور  
 الثلاثة ولو يوجد (قوله كالواجب بالقدرة الميسرة) أراد بالواجب الزكاة وبالقدرة الميسرة النصاب

قال (في عبارة أكثر المشايخ تصريحاً الخ) أقول كما فسر السبب بالنص أيه بتصريح بعض المشايخ به فان ما  
 يعلم به ثبوت الحكم هو النص لا الوقت ونحوه (قوله والى هذا يشير كلام المصنف رجه الله) يعني قوله الابنص  
 (قوله وعند بعض أصحابنا) عطف على قوله فعند البعض سبب جديد قال (أى بدليله الدال عليه) أقول

وحد وهو الواحد ثم وضع في النفي العام مستويافيه المذكروا المؤنث والواحد وما وراءه وقال الرضى الاول أن يقال ان همزته بدل من الواو  
 في كل موضع فيكون المعنى لا تطعم واحداً منهم فكيف ما فوقه فلا حاجة الى ما ذكره أبو علي الفارسي وغيره من أن لفظ أحد قد يكون

اسماء العدد المخصوص وهمزة جند من قبله من الواو ووجهه آحاد وقد يكون اسمان يصلح أن يخاطب يستوي فيه المذكور والواحد  
وماوراء ذلك فهزته أصلية ٨٠ ولا يستعمل في الايجاب (قوله فسرهما بالاحد المنكر) لان المعرف من

ولما نعم اذا كانت الصفة مقصورة والوقت ليس كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة  
الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقديم على الوقت انما هو لامتناع تقديم الحكم على  
السبب فان قيل الفائق يقابل بالمثل أو الضمان في الذي قبل به شرف الوقت الفائق قلنا قد تحقق الجز  
عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للعباد ما يثل شرف الوقت وأما المقابلة بالضمان فقد انتفت في غير العبادة  
لقوله عليه السلام رفع عن أمي الخطأ والنسيان وتثبت بتحقيق الاثم في العبادة بالنص والاجماع على تأييد  
تارك الواجب من الصوم بتأخير عن وقته ثم الظاهر من كلام القوم ان اراد الآية والحديث في هذا  
المقام التمسك بهما على ان الواجب من الصوم والصلاة لا يسقط بخروج الوقت الا ان المصنف رحمه الله  
تعالى قد صرح بأنه تعليل لما يفهم من قوله اذا كان فاسدا وهو انه اذا لم يكن فاسدا لا يكون شرف الوقت  
مضمونا أصلا وذلك لان الشرع جعل جزاء التارك غير تامد هو الايمان بالصوم في أيام آخر والصلاة في وقت  
آخر من غير تعرض لشيء آخر بل مع ايماء الى انه بمنزلة المأني به في وقته ويمكن ان يكون مراده الاستدلال بهما  
على عدم سقوط الصوم والصلاة بخروج الوقت الا انه ينسب في أثناء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقاء  
الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب وفي الصلاة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان

(قوله قلنا نعم اذا كانت الخ) قيل هذا الجواب في غاية البعد عن الحق فان الله تعالى حكيم ولو لم يكن في  
الوقت الذي عين فيه المأمور به ما ليس في غيره لم يعين له اذ يستحيل أن يكون ذلك من الشارع أمر اتفاقا  
وما روي عنه عليه السلام انه قال من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله مما يحقق هذا  
وكون تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى مقصودا من العبادة لا ينافي كون التعظيم ومخالفة الهوى فيه  
أكثر بل هو كذلك ومخالفة الهوى والتعظيم في الاثمار بالامر على ما هو عليه أكثر وان أردت معرفة شيء  
من آثار الاوقات في العبادات التي هيئت لها فقلبك عطالة الرسالة المسماة بكسيرة السعادات في اثمرار  
العبادات والحق في الجواب ما سمت الاشارة اليه من ان الواجب لا يسقط الا باحد الامور الثلاثة  
وهنا لم يفت الا الوقت وما لا يدرك كله لا يترك كله ويمكن أن يقال مراده ان الغرض الاسلي هو  
التعظيم وان كان محافظة الوقت المعلوم بالامر أيضا غرضا لكنه ليس أوليا فتقويت الاول للثاني اتباع  
الاصول بالتبع فعلى هذا لا يرد ما ذكرنا من (قوله بالمثل أو الضمان) الاول في الجنس والثاني في  
خلافه (قوله فقد انتفت في غير العبادة الخ) قال في الكشف فسقط عنه استدراك شرف الوقت الى  
الاثم ان تعمد التقويت والى عدم الثواب ان لم يكن تعمد للجزء يفهم من هذا ان المقابلة بالضمان  
تتحقق في غير العبادة كما ذكره الشارح أظهر وهو المذكور في نفس أصول فخر الاسلام (قوله للتمسك  
بهما على ان الخ) اعترض عليه بان الدليل يدل على عدم سقوط الواجب من الصوم والصلاة عن له عذر  
والمدعى أعم والاول لا يستلزم الثاني لان كلام الصلاة والصوم ليس عقوبة من الله تعالى حتى يلزم من  
وجوبه على المعذور وجوبه على غيره بل كرامة واستحقاق المعذور بهما لا يقتضي استحقاق العامد  
العاصي والجواب ان الدليل بعبارة أخص من المدعى مع دلالة تساويه لان الصلاة والصوم كرامتان  
مشملتان على مشقة ظاهرة والمشقة اذا وجبت على المعذور فعلى المفرد أولى (قوله بل مع ايماء الخ)  
حيث قال فان ذلك وقتها (قوله ويمكن الخ) وذلك بان يجعل قوله لقوله تعالى متعلقا بقوله لا يسقط ويكون  
قوله استدلال بتقديم على فائدة زائدة لكنه يعجز عن سياق ظاهر الكلام ولهذا قال يمكن (قوله على زيادة  
فائدة) هي عدم ضمان شرف الوقت اذا كان تامدا الا بالاثم

هذه الكلمة وان كان  
مبهما غير متعين أيضا الا  
انها ليس فيها من العموم  
ما في كلمة أو الواقعة في  
سياق النفي لانها خاصة  
صيغة ومعنى ولا تم بشيء  
من دلائل العموم الا  
تري انها لا تدخل بكلمة  
الاحاطة ولا توصل بكلمة  
التبويض فلا يقال  
كل احدى وكلا ولا احدى  
منكبار بهذا يظهر الفرق  
بين صورتى مسألة الجامع  
(قوله الا ان يدل الدليل)  
أى لا يكون الامر كاذر  
من كون أو لعموم النفي  
والواو لنفي العموم وقت  
قيام الدليل من قرينة  
حالية كما يذكره المصنف  
فيما بعد من انه اذا حلف  
لا يرتكب الزنا أو كل مال  
اليتيم الخ أو مقاليه كافي  
قوله ما جاء في زيد ولا عمرو  
فان الواو حينئذ لعموم  
النفي وكفى قوله تعالى يوم  
يأتى بعض آيات ربك  
الاية حيث قال صاحب  
الكشاف في تفسيره انه  
يدل على عدم الفرق بين  
النفس المكافرة اذا  
آمنت عند ظهور اشراط  
الساعة وبين النفس  
المتى آمنت قبلها ولم  
تكسب خيرا فالمعنى  
لا ينفع الايمان نفسه  
يجمع بين الايمان والعمل الصالح قبله فهو دليل لمن لم يعتبر الايمان المجرد عن العمل واتم

خروج  
بجملة على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع نفسه تقدم الايمان لانه اذا نفي الايمان كان نفي كسب الخير في الايمان نكرا راء واجب بان الآيات



(فان قيل فقل هذا الاصل) وهو ان القضاء يجب بما أوجب الاداء (فصاء الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي أن يجوز في رمضان آخر  
 أي اذا نذر الاعتكاف في رمضان ولم يعتكف الى رمضان آخر ينبغي أن يجوز قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان آخر  
 لان القضاء انما يجب بما أوجب الاداء والاداء قد أوجب النذر والنذر بالاعتكاف

في رمضان لم يوجب صوما

مخصوصا بالاعتكاف

فيجوز القضاء في رمضان

آخر (فلما القضاء ههنا

يجب بما أوجب الاداء أي

النذر وهو يقتضي صوما

مخصوصا بالاعتكاف

لكنه أي الصوم

المخصوص بالاعتكاف

(سقط في رمضان الاول

بعارض شرف الوقت فاذا

فات ههنا) أي عارض

شرف الوقت (بحيث

لا يمكن دركه الا بوقت

مديد يستوى فيه الحياة

والموت) وهو من شوال

الى رمضان آخر (عاد

الى الاصل موجبا لصوم

مقصود) أي صوم

مخصوص بالاعتكاف

(فوجب القضاء مع

سقوط شرف الوقت

أحوط من وجوبه مع

شرف الوقت اذ سقوطه

يوجب صوما مقصودا

وقضية الصوم المقصود

أحوط من فضيلة شرف

الوقت) هذا هو مراد فقير

الاسلام بقوله وكان هذا

أحوط الوجهين والاشارة

ترجع الى السقوط في قوله

فقط ما ثبت بشرف

الوقت من الزيادة

فالحاصل ان وجوب

القضاء مع سقوط زيادة

ثبت بشرف الوقت

خروج الوقت لا يصلح مسقطا ولا يعجز في حق أصل العبادة فيثبت الحكم في غير الصوم والصلاة  
 كما لنذورا والاعتكاف قياسا عليه مما يجمع ان كلاهما عبادة ويجب بسببها فان قيل هذا حجة عليكم  
 لانكم لان وجوب قضاء الصوم والصلاة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات  
 القياس فيكون القضاء بسبب جسيده ودليل مبيد لا بما أوجب الاداء قلنا لا نسلم ان النص لا يجب  
 القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب  
 عن الوقت بعدز والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور أو الاعتكاف ثابتا بالنص الوارد في  
 قضاء وجوب الصوم والصلاة ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالامر  
 الاول لكان الامر مقتضيا له ونحن فاطعون بان قول القائل صوم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة  
 وأيضا لو اقتضاه لكان اداءه منزلة ان يقول صوم يوم الخميس وما يوم الجمعة على التخيير ولما كانا سواء فلا  
 يعصى بالتأخير لانا نقول معناه انه أمر بالصوم وبإيقاعه في يوم الخميس فلما فات إيقاعه في يوم الخميس الذي  
 به كمال الأمر به بقي الوجوب مع نقص فيه وحيد لا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه  
 ولا كون صوم اليومين سواء (قوله فان قيل) لو قال الله على ان اعتكف رمضان أو اعتكف هذا الشهر  
 مشيرا الى رمضان فصامه ولم يعتكف له قضاء الاعتكاف شهر امتثالا بصوم مبتدأ ولا يجوز ان يقضيه  
 في رمضان آخر مكفيا بصومه خلافا لفرجه الله فالوكان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لخلاف ذلك  
 لان رمضان الآخر مثل الاول في كون الصوم مشروعا وقائه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا  
 ولما لم يجز علم انه بسبب جسيده التفتوت وهو سبب مطلق بوجوب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص  
 به منزلة ما اذا نذرت ابتداء ان يصوم شهرا فظاهر هذا التقرير مشعر بان المراد بالسبب الجسيده أو السبب

أقوله بقي الوجوب مع نقص فيه / فيه بحث وهو انه على هذا التقدير لا يكون القضاء بتسليم مثل الواجب عند  
 من وجب عليه تصرف ماله الى ماله وذلك لأن المأني به مدلول الامر وهو يفيد الوجوب والجواب ان  
 أصل الواجب وان كان باقيا الا ان تعين اليوم باختياره ومن عنده (قوله فصامه ولم يعتكف) انما قال  
 فصامه ولم يعتكف لانه لو لم يصوم ولم يعتكف يخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم ولا يلزمه  
 قضاء الاعتكاف بصوم مبتدأ كذا في الجامع الكبير (قوله لزمه قضاء الاعتكاف الخ) خلافا للحسن بن  
 زياد وهو احدى الروايتين عن أبي يوسف رز فرجهما الله فاللانه التزم اعتكافا بصوم لا أثر للاعتكاف  
 في وجوبه ولا يسبيل الى قضائه في شهر آخر لانه يلزمه بصوم الاعتكاف أثر في وجوبه فيز يد على ما  
 التزمه فوجب أن يبطل (قوله خلافا لفرجه الله) هو بوط بقوله ولا يجوز أن يقضيه في رمضان آخر  
 نص عليه في الكشف وفي فصول البسداء ولم يذكر الشيخ أكل الدين خلافا لفر الا في وجوب أصل  
 القضاء كما هو قول الحسن فاعتبر البعض بهذا وحكم بان تعلقه بلا يجوز فاسد وليس كذلك فان الخلاف في  
 وجوب أصل القضاء احدى الروايتين عنه والرواية الاخرى وجوبه وجوازه في رمضان آخر ووجه هذه  
 الرواية ان الصوم شرط الاعتكاف والشرط يعتبر مطلق وجوده لا وجوده فصمدا كاطهارة ووجه  
 تمسكنا هو المذكور في الكتاب (قوله بسبب جسيده التفتوت) رد عليه بوجوبه في القوات أيضا

انما قسر السبب بالدليل لثلاثتهم ان المراد به الوقت فيما في ما سبق قال (ولما لم يجز علم انه بسبب جسيده هو  
 التفتوت) أقول لفظ التفتوت يشعر بان لا يكون القوات موجبا للقضاء عند ههنا البعض وقد  
 صرحوا أيضا بانها موجبه كالتفتوت قال (فظاهر هذا التقرير يشعر الخ) أقول يعني ان ظاهره

(١١ - تلويح ثاني)

أحوط من الوجوه الاخر وهو ان يجب القضاء مع وجوب رعايته شرف الوقت كان الاداء  
 وجب معه فكانه يرد عليه ان في سقوط شرف الوقت ترك الاحتياط فيجب بان هذا أحوط من وجوب رعايته شرف الوقت والدليل على

الاحوطية ما قال لان ما ثبت بشرف الوقت الخ فعناه ان شرف الوقت واجب زيادة وواجب نقصا فان زيادة هي افضلية صوم رمضان  
هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضى رمضان سقط وجوب رماية

تلك الزيادة لما ذكرنا  
من امكان الموت قبل  
رمضان آخر فينبغي ان  
يسقط ذلك النقصان  
المخبر بتلك الزيادة أيضا  
وهو عدم وجوب الصوم  
المقصود بالطريق الاولى  
ووجهه الاولوية ان  
العبادة مما يحتاط في  
اثباته فسقوط النقصان  
اولى من سقوط الزيادة  
وأيضا سقوط الزيادة  
بشرف الوقت انما ثبت  
بخوف الموت وسقوط  
النقصان وهو عبارة عن  
وجوب صوم مقصود  
يثبت بخوف الموت  
والنسيب بالاعتكاف  
أيضا فاذا سقط الزيادة  
المذكورة سقط النقصان  
المذكور أيضا بالطريق  
الاولى

الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والالكان المناسب ان يقال السبب الموجب للاداء  
هو لنص الدال على وجوب الوفاء بالندور والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلوة بل النص  
الوارد في وجوب قضاؤهما يمكن ان يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال  
على وجوب المنذور وكونه هو التقويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلوة تعبير باللازم عن  
المتروم وفي لفظ فقير الاسلام اشارة خفية الى هذا المعنى أو يقال هذا التمثيل لايجاب الشارع للفعل على  
المكلف بايجاب المكلف اياه على نفسه والمسئلة تدل على أن وجوب القضاء فيما اذا اوجبه المكلف على  
نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الاول فكذلك في ايجاب الشارع وتقدير الجواب ظاهر من الكتاب  
وعبارة فقير الاسلام ان الاعتكاف الواجب بالندور مطلقا يقتضى صوما للاعتكاف اثر في ايجابه وانما جاء  
هذا النقصان في مسئلة شهر رمضان بعرض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يمكن  
من اكتساب مثله الا بالحياة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوى فيه الحياة والمهات فلم تثبت القدرة

كامرض يمنعه من الاعتكاف لا الصوم كالميطون ولا يمكن جعله كالتقويت لعدم الاختيار (قوله هو  
سبب الحكم) مع ان أكثر المشايخ صرحوا بان المراد في السبب في هذا المقام دليل الحكم كما مرت اليه  
الإشارة في الدرس السابق (قوله هو قياس المنذور الخ) اعترض عليه اولابان هذا مخالف لما سبق  
من قوله فعند البعض سبب جديد أي نص مبتدأ لظهور ان القياس ليس بنص وثانيا بانها اذا كان السبب  
الجديد هو القياس أو النص المذكور لكان هذا عين مذهب الجمهور وثالثا بانهم صرحوا بان القياس  
لا يصلح أن يكون سببا جديدا والجواب عن الاول بعد تسليم أن ليس المراد بالنص في تفسير السبب  
سابقا مطلق الدليل ذكر الخاص واردة العام أو النص وما في حكمه أن ما ذكره هنا أولا كلام ظاهري  
ولذا ضرب عنه بقوله بل النص الوارد الخ بناء على أن القياس مظهر لا مثبت وهمذا يندفع الثالث  
أيضا وأما الجواب عن الثاني فلان النص على ما زعموا لايجاب استدلالا للاعلام ببقاء الواجب وهو  
مذهب الجمهور فلا عينية (قوله اشارة خفية الى هذا المعنى) أي الى كون التقويت كناية عن وجوبه  
بالقياس وذلك حيث قال بعد قوله قالوا ان القضاء انما واجب ابتداء بالتقويت لان النذر لئلا نقول انما  
وجب القضاء في هذا بالقياس على ما قلنا لا بنص مقصود في هذا الباب رأر ادان النص المقصود في هذا الباب  
التقويت لانه المذكور سابقا في استدلال الخصم وليس ذلك على حقيقته بل المراد به القياس الذي في

مخالف لما سبق في أول البحث ان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما ثبت به الوجوب كالوقت  
والندور ونحو هذا بصرفه عن الظاهر دفعا للمخالفه لكن رد على قوله والسبب الجديد هو قياس المنذور  
الخ اولانه مخالف لما سبق من قوله فعند البعض سبب جديد أي نص مبتدأ مغاير للنص الوارد لوجوب  
الاداء لظهور ان القياس ليس بنص وثانيا ان السبب الجديد اذا كان القياس أو النص المذكور لكان  
هذا عين مذهب الجمهور ولما سبق ان القياس مظهر لا مثبت وان النص للاعلام ببقاء الواجب وثالثا  
انهم صرحوا بان القياس لا يصلح ان يكون سببا جديدا قال فقير الاسلام فقال بعضهم بنص مقصود  
لان القرينة عرفت قربة وقتها فاذا فاتت عن وقتها فلا يعرف لها مثل الا بنص فكيف يكون مثلا  
بالقياس وقد ذهب وصف فضل الوقت وكذا الحال في قوله وكونه هو التقويت كناية عن وجوبه  
بالقياس قال (وفي لفظ فقير الاسلام اشارة خفية الى هذا المعنى) أقول يعني أن كونه هو التقويت  
كناية عن وجوبه بالقياس لانه قال يتفرع عن هذا الاصل مسئلة النذر بالاعتكاف في شهر رمضان اذا

والاحاديث الدالة على  
اعتبار الايمان الميسر  
والاتقان على نفع ايمان  
نفس آمنت ثم مات قبل  
وجوب التكليف  
الشرعية عليها وجب  
تأويل الآية قلنا ان  
يقول ان الآية من باب  
اللف التقديري استغنى  
عن ذكره بذكر النشر  
أي لا ينفع نفسا ايمانها  
ولا كسبها في الايمان  
خير الم تكن آمنت من

قبل أو كسبت في ايمانها خيرا ومثله غير عزي في كتاب الله تعالى وغيره ونحوه كسب الخير  
على الاخلاص أي لا ينفع الكافر ايمانه والمناق في اخلاصه في ذلك اليوم أو يقول المقصود من التكرار المبالغة في نفي كسب الخير في

الاعيان نازة ونبي ملازمه اخرى تنزلان من رجه وترقيان من وجه آخر كما في قوله تعالى لا تأخذنه سنة ولا نوم يقال لم يحضر البلد ولا أقام فيه فقيهه اشارة الى انها لو قدمت الايمان المجرى والمقارن لكسب الخير لنتفعها (قوله

المنع) قيل هذه الضابطة غير مطردة فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لتسفي المجموع حيث لا يحتمل اذا حكم أحدهما مع انه لا تانير للاجتماع في المنع اوجب بان هذه الضابطة انما هي في الحلف ولا نسلم انه لا يحتمل اذا كلف أحدهما بل مشايخ بلخ كانوا يقتنون في مثله بالحلف (قوله وقد تكون للاباحة) أي أو الداخلة في الانشاء قد تكون للاباحة اعلم ان صيغة الامر مثلا لا تفيد الا طلب الفعل وكلمة أو لا تفيد الا أحسن الامرين فاذا امتنع الجمع بينهما يجب محتمل الكلام ودلالة القرانين فهو للتخيير أو الخلو عنهما فهو للاباحة وفي قوله م جالس الحسن أو ابن سيرين ان جالسهما أو أحسنهما يكون آتيا بالمأمور به المطلوب منه واذا لم يجلس أحدهما يكون مخالفا للامر غير ممتمل له (قوله فلا يمكن الجمع بينهما) واعترض عليه بانه اذا جمع بين خصال الكفارة يكون آتيا بالمأمور به لصديق المأمور به على كل واحد

فقط فبقى مضمونا باطلاقه وكان هذا اجوط الوجهين لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط فالتقصير والرخصة الواقعة بالشرف لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال أولى فاذا عاد لم يتأدى في رمضان الثاني فقوله يقتضى صوما مبنى على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم ويجاب الشيء ايجاب لتوابعه وشرايطه التي لا يتوسل اليه الا بها ويكون مما يلتزم بالنذر

حكم النص واعترض عليه بانه لو كان اشارة الى ذلك لكان عين مذهب الجمهور الذي عبر عنه بقوله قبيله انما اوجب القضاء في هذا بالقياس على ما قلناه ولا يخفى بطلانه والحوار ان مراد فخر الاسلام بقوله انما اوجب القضاء في هذا بالقياس على ما قلناه ان القضاء انما اوجب بالقياس لكن على ما قلناه من انه بالنص حقيقة لا اعلام ان ما اوجب بالسبب غير ساقط بل الساقط شرف الوقت لانه وجب ابتداء بالقياس الوارد في وجوب قضاء الصوم والصلاة أو بالنص الوارد ابتداء في ذلك وهذا المعنى وان لم يكن مصرح به في كلام فخر الاسلام لكن هو المراد من سياق كلامه والالكان ما ذكره حجة علمنا لاننا كما أشار اليه الشارح بقوله فان قيل هذا عليكم لانكم الخ وعلى هذا التوجيه لا يكون ما ذكره عين مذهب الجمهور (قوله في الاعتكاف الواجب) قيد به لان في الاعتكاف النقل لا يشترط الصوم في ظاهر الرواية لا بتناؤه على

صام ولم يعتكف انه يقتضى اعتكافه ولا يجزئ في شهر رمضان آخر قالوا لان القضاء انما اوجب ابتداء بالتقويت لا بالنذر والتقويت سبب مطلق عن الوقت فكان كالنذر المطلق لكننا نقول انما اوجب القضاء في هذا بالقياس على ما قلناه لانص مقصود في هذا الباب وأراد بالنص المقصود في هذا الباب التقويت لانه المذكور سابقا في استدلال الخصم وليس ذلك على حقيقة بل المراد به القياس الذي هو في حكم النص ووجه بحث لانه لو كان اشارة الى ذلك لكان غير مذهب الجمهور الذي عبر عنه بقوله قبيله انما اوجب القضاء في هذا بالقياس على ما قلناه ولا يخفى بطلانه قال صاحب الكشف فيه اشارة الى ان التقويت كمنص مقصود عندهم في هذا الباب وهو النذر وفيه أيضا بحث أو لا فلان توصفت النص بالمقصود في هذا الباب يدل على أن المراد به لفظ يدل بصرحة على وجوب قضاء هذا النذر الفائق وظاهر ان التقويت ليس كذلك لانه مع انه ليس بلفظ ليس له اختصاص بهذا الباب وأما تانها فلان أرباب هذا المذهب اذا أرادوا بالنص ما يكون طريقا الى معرفة المماثلة حيث قالوا فلا يعرف لها مثل الا بالنص ونقول ان يكون القياس كالنص مع كونه طريقا معقولا الى المعرفة حيث قالوا فكيف يكون مثلا بالقياس وقد ذهب وصف فضل الوقت كيف أن يكون التقويت الذي لا يتصور كونه طريقا اليها أصلا كنص مقصود في هذا الباب عندهم فالصواب ان النص محمول على ظاهره فان الخصم اذا ادعى أو لان القضاء لا يكون الا بنص مقصود ثم ذكره هنا ان القضاء انما اوجب ابتداء بالتقويت رد عليه فخر الاسلام بان ما ذكرتم ههنا مخالف لما ادعيتم سابقا لظهور ان التقويت ليس بنص مقصود في هذا الباب فكانه قال لكننا نقول انما اوجب القضاء في هذا بالقياس على ما قلناه لانص مقصود كما ذكرتم أو لا فان التقويت ليس بنص فضلا عن أن يكون مقصودا في هذا الباب ولا شبهه له في افادة المعرفة والحب أن هذا مع انه مكشوف واضح كيف خفي على مثل صاحب الكشف والشارح قال (فقوله يقتضى صوما مبنى على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب الخ) أقول اعلم ان النذر انما يصح اذا كان المنذور قرينة وهي ما يكون من جنسه واجب لله تعالى في الشرع لان ايجاب العمد معتبر بايجاب الله تعالى كالصوم والصلاة والحج والصدقة والذبح والعنق فعلى هذا كان ينبغي أن لا يصلح النذر بالاعتكاف وليست لله تعالى من جنسه واجب الا

منها وهو جائز فيكون للاباحة وقد جعل للتخيير واجب باننا لا نسلم أن الاتيان بكل منهما يكون آتيا بالمأمور به بل هو انما يكون في واحدة منها وجوز غيرهما انما هو بحكم الاباحة الاصلية فيما كانت ولو لم تكن لم يجز كما في قوله ببع هذا العبد أو ذلك (قوله وقد يستعار لطي قوله

تعالى الخ) هذه الآية أوردها الأصوليون مثالا لما كان أو بمعنى حتى إذا لم يحسن العطف على شيء للزوم عطف الفعل على الاسم ولا على الماضي فسقطت حقيقته واستعير لما يحتمله وهو الغاية فإن الأمر يحتمل

الإمتداد والتوبة تصلح  
لذاتهما فالمعنى ليس لك  
من أمرهم شيء إلا أن  
يتوب عليهم فتفرج  
بجأهم أو بعدتهم فتشفي  
منهم ولكن صاحب  
الكشاف وأتباعه ذهبوا  
إلى أنه عطف على ما سبق  
من قوله ليقطع طرفا من  
الذين كفروا الآية  
وقوله تعالى ليس لك من  
الأمر شيء اعتراض  
والمعنى أن الله مالك  
أمرهم فاما أن يهلكهم  
أو يرحمهم أو يتوب  
عليهم أو بعدتهم (قوله  
أراد دخل تلك بالنصب)  
قال فخر الإسلام ومن  
تابعه ان تعذر العطف  
من جهة أن الأول منفي  
واعتراض عليه صاحب  
الكشاف بأنه لا امتناع في  
عطف المبتدأ على المنفي  
وبالعكس حتى لو قال أو  
ادخل بالرفع كان عطفا  
قلت ليس مراد فخر  
الإسلام الامتناع مطلقا  
بل الاحسن والافضل  
تشارك المعطوف  
والمعطوف عليه في  
الكيفية فهو يراعى  
بقدر الامكان ألا ترى أن  
صاحب الكشاف ومن  
تابعه ذكروا في قوله تعالى  
ألم نشرح لك صدرك من

بخلاف الوضوء في الصلاة فإنه لا يلتزم بالندرج حتى لو نذر صلاة وهو متوضئ جازا إذا وهابه ولم يحجج إلى  
وضوءه لإجلها وقوله وإنما جاء هذا التقصان أي عدم وجوب الصوم مقصود بخصوص الاعتكاف في هذه  
الصورة بواسطة أن هذا الوقت بشرفه واختصاصه بفرضية الصوم فيه لا يقبل إيجاب الصوم من جهة  
العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم بخصوص الاعتكاف في هذا الوقت لما يمكن إدراك فضيلة الاعتكاف في  
هذا الوقت الشريف فثبت بعراض شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب الصوم بخصوص الاعتكاف  
وزيادة هي فضيلة العبادة في الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام سائر الأيام وقوله فلم تثبت  
القدرة أي على اكتساب مثل ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط ما ثبت بشرف  
الوقت من زيادة الفضيلة لتحقيق العجز عن اكتسابه فبقي الاعتكاف مضمونا بإطلاقه ألا يعجز عنه  
وأطلاقه يقتضي صوما مقصودا بخصوصه وهذا بمنزلة صلاة وجبت مع شرف الوقت وقد تحقق العجز  
عن إدراك شرف الوقت بخروجه فبقي أصل الصلاة مضمونا بشرائطها وكان هذا أي سقوط ما ثبت  
بشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا بإطلاقه أحوط الوجهين اللذين أحدهما  
وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت بشرف الوقت وذلك بان يجب القضاء بصوم مقصودا بخصوصه والاخر  
وجوب القضاء مع رياسة ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يقضى الاعتكاف في رمضان آخر  
والدليل على كونه أحوط الوجهين هو أن ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضي  
رمضان فالتقصان الثابت والرخصة الواقعة بشرف الوقت أولى باحتمال السقوط والعود إلى الكمال  
الذي هو الأصل في الاعتكاف وهو أن يقترن بصوم مقصودا بخصوصه وإذا ما دام الاعتكاف المنذور إلى  
كامله لم يتأد بالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه عن الصوم بخصوص الاعتكاف ولأنه وجب كماله فلا  
يتأدى ناقصا ووجه أولوه بسقوط التقصان أمران أحدهما أن الاتيان بالعبادة أحوط من تركها  
وإيجابها أولى من نفيها وزيادتها خير من نقصان فيها فسقوط التقصان فيها يكون أولى من سقوط الزيادة

المساحة وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه يشترط للثقل أيضا لأن الصوم فيه كإظهاره في الصلاة (قوله  
بخلاف الوضوء في الصلاة) حاصل الفرق بين الصوم والوضوء أن إيجاب الاعتكاف إيجاب لصوم  
مبتدأ وليس إيجاب الصلاة إيجابا بالوضوء مبتدأ وهو أن إيجاب العبد معتبر بإيجاب الله تعالى فالمنسوب  
يجب أن يكون قرينة تكون من جنسه واجب لله تعالى في الشرع والاعتكاف ليس لله تعالى واجب من  
جنسه وإنما يصح النذر به الحاقا به بالصوم باعتبار أن الصوم شرط له بالحديث فالالتزامه التزامه وأما  
الصلاة المنذورة لله تعالى واجب من جنسه فلا ضرورة في اعتبار إيجابها إيجابا بالوضوء مستقبل وقد يفرق  
أيضا بان الوضوء شرط محض متى وجب لغيره لكونه وسيلة دائما والصوم ليس بشرط محض بل يجب  
تارة لهينه كصوم رمضان وأخرى لغيره كصوم الاعتكاف فلا يجوز الاعتكاف بصوم في الجملة كالوضوء  
للصلاة (قوله وزيادة هي فضيلة العبادة) بدليل قوله عليه السلام من تقرب فيه بخصلة من خصال  
الخير كان كمن أدى فريضة فيما سواه ومن أدى فريضة فيه كان كمن أدى سبعين فريضة فيما سواه كذا  
في شرح البرزوي (قوله لما احتمل السقوط بمضي رمضان) وذلك بان لم يصم أو صام ولم يعتكف فمضى

أنه صح الحاقا بالصوم باعتبار أن الصوم شرط له بالحديث وكان التزام الاعتكاف التزام الصوم والله تعالى  
من جنسه واجب وظهران الصوم الواجب بالاعتكاف يجب أن يكون مما يلتزم بالنذر وهو الصوم  
المستقل دون صوم رمضان لأنه فرض مستقل لا مدخل للنذر فيه ولذا قال ويكون مما يلتزم بالنذر أي

وأيضا  
أنه مؤول بالثبوت لان الاستفهام انكارى وانكار المنفى مثبت ولهذا صح عطف قوله تعالى  
ووضعنا عينك وزرك انتهى فإنه صريح في ان الدعوى التي التمسك بها هو الاختلاف نفيًا وثباتًا وهذا وأما في صورة الرفع فالكلام لا يحتمله

الاشتراك في عطف الجملة

الآثرى الى قوله

لانسه عن خلق وتأتى

مثله

طار هليساك اذا فعلت

عظيم

ابدا بنفسك وانها عن

غيبا

فاذا انتهت عنه فانت

حكيم

فهناك يقبل ان وعظمت

ويقتدى

بالامر منك وينفع

التعليم

فان قوله وتأتى منصوب

باضمار ان بعد الواو ولم

يسبق مثله (قوله حتى

مطلع الفجر) مثال لما

كان الغاية خارجة عن

المغيار وكان تقديمه

للاشعار بانه أكثر على

ما قال صاحب التحقيق

ان أكثر النعامة على أن

ما بعد حتى ليس داخلا

فيما قبلها لان الاصل في

الغاية أن لا تكون داخلة

في المغيار ويؤيده قوله

تعالى حتى مطلع الفجر

فان الليل على تقدير

الوقف على سلام أو سلام

الملائكة على تقدير عدم

الوقف عليه ينتهي عند

طولع الفجر وذهب

صاحب الكشاف والشيخ

عبد القاهر وعامه

وأيا سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به فهو تكبير للعبادة وتكميل للاعتكاف فيكون أولى وثانيهما أن موجب سقوط الزيادة أمر واحد هو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان أمران خوف الموت والتذير بالاعتكاف أما الأول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك الا بسقوط النقصان ويوجب صوم مخصوص به وأما الثاني فلان الاعتكاف مخرج بصوم له أثر في إيجابه حتى لا يسقط الا بعرض قبل التذير بالاعتكاف يثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما ثبتته خوف الموت فاولى أن يثبت ما يثبتته خوف الموت ومنى آخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وكثرة داعي الى وجود المسبب ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على أثر واحد لان المراد بالانبات ههنا الاستلزام والاقضاء لا التأثير والايجاد فان قلت الزيادة والنقصان قد ثبتا بعرض شرف الوقت فيسقطان بفواته لانعدام الأثر بانعدام المؤثر ولا حاجة الى ما ذكرتم من التطويل فانت السبب قد يكون سببا لحدث المسبب دون بقائه فلا ينعقد بانعدامه كالصلاة وجبت بالوقت وبقي الوجوب بعد انقضاءه قد بدنى بيان المطلوب مما ذكرناه وفيه اشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط شيء لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لان التذير بالاعتكاف موجب لصوم مقصود الا ان عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم بعد انعدامه ثبت الحكم لوجود سببه مع عدم المانع وقوله لان يحتمل بفتح اللام على انها اللام الداخلة على الجملة الاممية التي مبتدؤها وان يحتمل وخبرها أولى وخبر يحتمل ما تادى النقصان والرخصة وحده لا تعادها معنى اذا المراد به ما عدم وجوب الصوم المقصود وقوله رمضان آخر ورمضان الثاني بتكبير الوصف تارة وتعريفه أخرى مبني على انه علم اذا قصد به معين أو منكر اذا قصد به مبهم مثل حررت بزيد الفاضل وزيد آخر فأراد رمضان آخر رمضان ما تغير الذي نذر الاعتكاف فيه ايا كان ورمضان الثاني الذي يليه وهو معين الا ان قوله في تقرير السؤال ولا يجزى في شهر رمضان الآخر كان ينبغي أن يكون بالتكبير ولذا قال المصنف في رمضان آخر لا يهاهوا الى رمضان الا آخر لتعيينه والعلم هو شهر رمضان بالاضافة ورمضان مجهول على الحدق للتخفيف مذكرة في الكشف وذلك لانه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة انسان زيد ولا يخفى قبضه ولهذا كثرى كلام العرب شهر رمضان ولم يسم شهر رجب وشهر شعبان على الاضافة (قوله وسقوط النقصان عبارة عن

خارج رمضان مع الصوم يجوز اجمالا كذا في شرح المنار للنسفي (قوله أما الاول فلان خوف الموت الخ) اعترض عليه بان الموت موهوم والحياة متحققة فكانت القدره باتبه نظرا الى استحباب الحال اوجب بانه معارض فان الجزئيات في الحال حقيقة فيسبق الاستصحاب فلا تثبت القدره (قوله وفيه اشارة) أى فيما ذكر من التطويل (قوله وذلك لان التذير) أى تحقق اشارة الى الجواب (قوله لوجود سببه) لان نفس سقوط شيء دليل على وجوب صوم مقصود (قوله على انه علم اذا قصد به معين) لكن لا يتوقف تعريف الوصف على ان يعتبر العلم رمضان وحده ولا على أن يحتمل على حذف المضاف لما تنصرف من قواعدهم وذكر في ايضاغ المفصل والاقليد وغيرهما من أن المضاف اليه في مثل هذه الاعلام كلها مقدر علما لا يلزم عدم قاعدتهم المعلومة وهي منعهم من اضافة المعرفة الى النكرة فلذا امتنع الصنف في فترة من أين قسرة ويجيء اللام في طبق من بيت طبق وهذا يظهر معنى قول القاضي في قوله تعالى جنات عدن وعدن علم لانه المضاف اليه في العلم (قوله ولا يخفى قبضه) قد منع التصح بان الاضافة

التأخرين الى انه داخل فيه (قوله فيكون المعطوف) اما أفضل نحو مات الناس حتى الانبياء أو أخس نحو قدم الحاج حتى المشاة

ليست بل ذكره ان الحكم قد عم الجميع وبقيد الاتهاء الى الجزر الارتفاع أو الاخس ويكون جزأ من المعطوف عليه فلا يجوز جازم الرجال

الصوم المقصود وهذا  
الجن من مشكلات  
مباحث أصول فقهر  
الاسلام وقد فسر في بعض  
الحواشي الوجهان بغير  
ما فسرنا لكن لا يخفى  
على ذوى الكياسة  
الممارسين للعلوم ان  
الدليل الذي استدلل به  
على الاحوطية يدل على  
ان المراد ما ذكرنا لاما  
توجهوا والحمد لله ملهم  
الصواب (والاداء اما  
كامل وهو وان يؤدي  
بالوصف الذي شرع

حتى هند ومثل قولهم  
أعجبتني الجارية حتى  
حديثها وقولهم ضربني  
السادات حتى عبيدهم  
مؤول فلعل مبناه على  
اعتبار الحديث والعبيد  
كالحزن (قوله أسلمت حتى  
أدخل الجنة) اذ الاسلام  
لا يحتمل الامتداد ان  
أربيا احدائه ودخول  
الجنة لا يصلح لانتهاه  
اليه ان أريد الثبات  
عليه وقد يقال عليه  
ان المراد من انتهاه  
الاسلام الى دخول  
الجنة انتهاه كونه سببها  
(قوله لان حتى للغيابة)  
فيوقف البر على وجودها  
(قوله فحمل عليه)  
فيحصل البر بمجرد الفعل

وجوب صوم مقصود) ذكره قبيل هذا على قصد التفسير وهو هنا على قصد التقرير ليستخرج منه ان  
سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود لانه يوجب سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب صوم  
مقصود وسقوط العلم بثبوت لان نفي النفي اثبات فيكون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود  
فيكون موجب السقوط موجباً له (قوله اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتم) لان الاعتكاف  
مشروع في جميع الشهور الاثني عشر وهذه الفضيلة لا توجد الا في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم  
المقصود فان فوتم نادراً لا يكون الا بسدرا الاعتكاف في رمضان (قوله وقد فسر في بعض الحواشي  
الوجهان بغير ما فسرنا) فقبل أحدهما ايجاب القضاء بما أوجب الاداء والاخر ايجابه بسبب جديد  
هو التفويت والاول أحوط والازم ان لا يجب عليه القضاء في صورة الفوات دون التفويت كما اذا  
حدث به في رمضان فرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا وقبل أحدهما ايجاب  
القضاء بصوم مقصود والاخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلاصوم وتعذر ايجاب  
الصوم بلاصوم وبما هو اجدي الروايتين عن أبي يوسف رحمه الله تعالى والاول أحوط لان فيه اسقاط  
النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب ما هو تبع له بوجوبه وفي الثاني اسقاط أصل الواجب  
لتعذر ايجاب التبع والدليل المذكور لا يدل على أن الوجه الاول أحوط من الثاني هذين التفسيرين  
لانه جعل نتيجة الدليل هو عدم التأدي في رمضان الثاني فيجب أن يكون الوجه الثاني الغير الاحوط هو  
التأدي في رمضان الثاني بان يجب القضاء مع رعاية الزيادة كاذ كره المصنف لا لوجوب بسبب جديد كافي  
التفسير الاول ولا سقوط القضاء عن أصله كافي التفسير الثاني ولهذا اعترف الذاهبون الى التفسيرين  
بان المذكور ليس دليلاً على الاحوطية بل بياناً لا يمكن ايجاب القضاء بصوم مقصود بمعنى ان الزيادة  
الثابتة للعبادة بشرف الوقت قد تسقط بزوال الوقت كافي الصوم والصلاة فسقوط النقصان وهو عدم  
وجوب الصوم والعود من النقصان الى الكمال أولى لان الاول عود من النقصان وهذا عود  
من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان وطاد الى الكمال لم يتأدي في رمضان  
الثاني ولا يخفى أنه بعيد لا يحتمل اللفظ (قوله والاداء) قد سبق ان المأمور به اما اداء أو قضاء ثم كل  
منهما اما محض ان لم يكن فيه شبه الاخر أو غير محض ان كان فيه ضمير اربعة الى هذا أشار فقهر الاسلام  
بقوله موجب للامر يتنوع نوعين وكل نوع منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض  
ينقسم قسمين لان الاداء المحض ان كان مجتمعا لجميع الاوصاف المشروعة قاءا كاملا والاقصا  
والقضاء المحض اما أن يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول واما أن لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول فبهذا  
الاعتبار تصير الاقسام ستة واليه أشار فقهر الاسلام بان صفة حكم الامر اداء وقضاء وكل منهما ثلاثة

البيانية شائعة عرفا فلا مجال لاستقباها بعد أن تكون مطردة (قوله الا بسدرا الاعتكاف في  
رمضان) قال الفاضل الشريفي ذكرنا ان النذر مستدرك لا يدخله في المقصود لان الكلام تام حسن  
بدونه فيكون ذكره ضائعا وقد يدق بان افعاله لمناسبة ان وضع المسئلة فيه ولا يخفى ما فيه من  
التكلف (قوله لتعذر ايجاب التبع) كذا ذكره صاحب الكشف وفيه نظر لان التبع المتعذر  
هنا شرط وتعذر الشرط يستلزم تعذرا المشروط بالضرورة وان كان تبعا بل جواب عنه ان ما ذكرنا  
يوجب ايجاب التبع لاجل ثبوت المتبوع وما ذكرتم يقتضي اسقاطه التعذرا التبع وما ذكرنا راجح  
لكونه أحوط الوجهين كذا ذكره الشيخ أكل الدين (قوله بان صفة حكم الامر اداء وقضاء)

ولا يتوقف على حصول المسبب (قوله لو قال حتى أتغدي عندك) أي لو قال عبدى حران  
لم آت حتى أتغدي عندك ولا يحصل البر الا بوجود الفعلين واعترض عليه بان قولهم حتى أتغدي باثبات الالف ليس بمسئوم والصواب

كالحجاء أو قاصر ان لم يكن به كصلاة المنفرد والمسبوق منفرداً أو شبهه بالقضاء كفعل الا لاحق فانه اداء باعتبار الوقت قضاء لانه يقضى ما انعقد له احرام عمته فكانه خلف الامام فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمثله

حتى أتعد بالجزم مثل  
فالتعد لانه عطف على  
المجزوم بل حتى ينسحب  
صحة النسق على الفعلين  
جميعا لاعسلى مجموع  
الفعل وحرف النسق حتى  
لا يدخل في حيز النسق  
لفساد المعنى و بطلان  
الحكم ورد بان تقدير  
الكلام ان لم يكن معنى  
ايمان فتعدي والعطف  
مر اعى معنى لا يجب  
اللفظ كقوله ومثل  
ذلك قولهم ما أتينا  
فقدتنا بالنصب أى  
لا يكون منك ايمان  
فحديث وكان الفأفة  
متعين للعطف ولا يصح  
لفظ المنصوب أن يكون  
معطوفا على لفظ المرفوع  
بل اكتفى بالعطف بحسب  
المعنى فكذا هنا وبان  
بعض العرب قد يجرى  
المعتل مجرى الصحیح  
ومعناه ان الضمة قبل  
الجازم حذفت استقبالا  
فلما دخل الجازم ساط  
عليه ما تقديرا كغيرهما  
أو أعيدت لتصف  
وعليه قراءة قبيل قوله  
تعالى انه من يتقى ويصبر  
بأيات الباء وقراءة جزة  
قبوله تعالى لا تخف دركا  
ولا تخشى بأيات الباء مع  
كونه معطوفا على المجزوم

أزواج فالاقسام بحسب الاجال أربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة اما أن يكون في حقوق  
الله تعالى أو في حقوق العباد يصير اثني عشر قسمها فظاهر عبارة المصنف أن تقسيم مطلق الاداء الى  
الكامل والقاصر حاصر دائري بين النقي والاثبات فيلزم أن يكون الشبيه بالقضاء قسمها منهما وقد جعله  
قسيلاهما الا ان المراد ما ذكرنا وفي العبارة اختصار أى الاداء اما محض وهو كامل أو قاصر وما شابهه  
بالقضاء (قوله كالحجاء) يعنى فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان  
والتراويح والاقامة صلاة قصور بمنزلة الاصبح الزائدة ثم الصلاة التي شرعت فيها الجماعة اما أن  
تؤدى كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل أو كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر أو يؤدى بالانفراد بعضها  
فقط وان كان بعضها الاول فهو أيضا قاصرا وان كان بعضها الاخر فهو اداء شبهه بالقضاء وفي لفظ  
المصنف رحمه الله اشارة الى ذلك حيث قال والمسبوق منفرد أى فيما سبق به فيكون اداؤه قاصرا ففى  
التمثيل للقاصر بالمثالين تبيينه على انه قد يكون عبادة تامة كالصلاة وقد يكون بعضها منها كفعل  
المسبوق ويلزم ذلك في الكامل ضرورة ان البعض المؤدى بالجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب  
بعضهم الى أن القاصر والشبيه بالقضاء هو اداء الصلاة نفسها في الصورتين والتمثيل بالمثالين تبيينه على  
تفاوت القصور زيادة وتقصانا (قوله كفعل الا لاحق) هو الذى أدرك أول الصلاة بالجماعة وفاته الباقي  
بان نام خلف الامام ثم اتبته بعد فراغه أو سبقه الحدث خلف الامام قبوضا وجاء بعد فراغه وأتم صلاته  
ففعله اداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار قوت ما التزمه من الاداء مع الامام فهو يقضى ما انعقد  
له احرام الامام من المتابعة له والمشاركة معه بمثله أى عمل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم كونه  
خلف الامام حقيقة الا انه لما كان العزعة في حقه الاداء مع الامام لكونه مقديرا وقد فاته ذلك بعذر  
جعل الشرع اداءه في هذه الحالة كالاداء مع الامام فصاركه خلف الامام ولما كان اداءه باعتبار الاصل

عزارة فخر الاسلام هكذا وهذا باب يلقب ببيان صفة حكم الامر وذلك نوعان اداء وقضاء وكلام الشارح  
يدل على ان ذلك في كلامه اشارة الى الصيغة وهو المذكور في شرح الشيخ اكمل الدين الا ان صاحب  
التكليف صرح بانه اشارة الى حكم الامر ويؤيده تدبير اسم الاشارة وسوق كلام فخر الاسلام حيث  
جعل الاداء والقضاء أو لا نوعين بموجب الامر أى الثابت به وهو الواجب كما أشار اليه الشارح ولا يخفى  
أن حكم الامر بمعنى الثابت فهو عين الموجب فاما نوعان الحكم وكان الشارح نظرا الى أن الثابت لما انعقد  
البيان صفة حكم الامر كان الانسب تعريفا وتقسيمها بالقصد الاول (قوله أى فيما سبق به) قال  
صاحب الترجيح لقائل أن يقول كيف يكون المسبوق منفردا وقد روى عنه عليه السلام من أدرك  
ركعة من الصلاة فقد أدرك تلك الصلاة والمراد بادراك الركعة الادراك مع الامام والمراد بقوله فقد  
أدرك تلك الصلاة أى مع الامام انه أدرك فضيلة الجماعة فكيف يكون منفردا ويحجب عنه بانه منفرد في  
أعمال الشهور فيما سبق به حيث يلزمه السجود فانه لو لم يكن يلزمه (قوله ففعله اداء باعتبار الخ) فيه  
محت وهو ان فعله اذا كان اداء من وجه قضاء من آخر فانه اداء فخر الامام يجعل قضاء محض ولم يعتبر  
فيه جهة الاداء أصلا وهي قوية واذا لم يفرغ يعتبر الاداء ولا يعتبر الشبه أصلا والجواب انه لا بد من  
اعتباره في القضاء في الجملة لئلا يلزم تعطيل الدليل الشرعي واعتباره عند فراغ الامام أنسب لان  
القضاء مقوى حيثئذ لعدم بقاء فعل الامام يكون به في الاقتداء اليه مؤديا بخلاف ما اذا لم يفرغ  
(قوله فهو يقضى ما انعقد له احرام الامام) قيل فيه تسامح لانه لا يقضى ما انعقد له احرام الامام وانما

على وجه نقول الفقهاء من هذا القبيل (قوله لان فعله لا يصلح جراً) دليل لتعذر كون حتى بمعنى كى وذلك لان المجازاة هى المكافأة ولا  
معنى لكافأته نفسه نقل عنه ما حاصره ان الانسان لا يأتي بفعل اختياري ليكون سببا لماله على فعل اختياري آخر منه بخلاف فعل

في الوقت ثم سبقه الحدث ثم أقام) أما بدخول مصره لم يتوضأ وأما بنية الإقامة في غير مصره (وقد فرغ إمامه بيني زكته حين باعتبار أنه قضاء) والقضاء لا يتغير أصلاً بالإقامة ولا بالسفر (وان لم يفرغ) أي إمامه وصوره المسئلة اقتدى مسافر بمسافر في الوقت ثم سبق مقتضى حدث فدخل مصره للوضوء أو نوى

فرضه أن يعا (أو كان هذا المسافر مسبقاً) أي كان المسافر الذي اقتدى بمسافر في صلاة الظهر في الوقت مسبقاً أي اقتدى بعد ما صلى الإمام زكته فلما تم صلاة الإمام نوى المقتضى الإقامة فانه يتم أو بعالان نية الإقامة اعترضت على قدر مناسب وهو مؤد هذا القدر من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يترتم أداء هذا القدر مع الإمام حتى يكون قاضياً لما التزم أداءه مع الإمام أما اللاحق فانه التزم أداء جميع الصلاة مع الإمام فيكون في المقدار الذي سبقه الحدث ولم يؤد مع الإمام قاضياً (أو تكلم) أي تكلم اللاحق) بعد فراغ الإمام أو قبضه ونوى الإقامة يتم أربعا لانه أداء في غير الإقامة لان عليه الاستئذان فاذا استأذن يكون مؤدياً من كل الوجوه فنية الإقامة اعترضت على الأداء فيتم أربعا (ولهذا لا يتيسر اللاحق ولا يسجد للسهو) أي لاجل ان اللاحق كانه

قضاء باعتبار الوصف جعل أداءه شبيهاً بالقضاء لا قضاء شبيهاً بالأداء (قوله في الوقت) اذ لو اقتضى به خارج الوقت لم يتغير الحال (قوله وقد فرغ) حال من ثم أقام والمعنى ان دخول المصر أو نية الإقامة يكون مع حصول فراغ الإمام (قوله والقضاء لا يتغير) لانه مبني على الاصل وهو لم يتغير في نفسه لا نقصانه والخلف لا يقارن الاصل (قوله وأما القضاء) يعني انه اما مختص بمثل معقول أو غير معقول وأما غير مختص (قوله وثواب النفقة للرج) يشير الى قول العامة ان الحج يقع عن المباشر وللأخر ثواب الاتفاق لان النيابة لا تجرى في العبادات البدنية إلا أن في الحج شائبة للمالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة مباشرة يقع عن المأورود من جهة الاتفاق من الآخر وظاهر المذهب انه يقع عن الآخر عملاً بظواهر الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الآخر مباشرة الافعال والصادر عنه هو الاتفاق والمماثلة بينهما غير معقولة وفي قوله وثواب النفقة للرج تسامح لان التمثيل اما للقضاء أو للمثل والثواب ليس شيئاً منهما (قوله ولا يقضى تعديلاً الاركان) الفائتة في الصلاة ولا صفة الجودرة الفائتة في الدراهم المؤداة في الزكاة لانه اما أن يقضى الوصف وحده وهو باطل لانه لا يعقل له مثل ولا يوجد له نص أو مع الاصل بان يقضى صلاة معتدلة الاركان أو يقضى نفس الركن بصفة الاعتدال ويقضى دراهم جيا دادا وهو ايضا باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الاصل وقاب

يقضى ما انعقد له احرام نفسه وأجيب بان المتابعة والمشاركة لما لم تحقق بدون فعل الإمام جعله أصلاً وبان التقدير ما انعقد له الاحرام مع الإمام ولكنه أضاف الاحرام الى الإمام لادنى ملاسة (قوله أو غير معقول) بمعنى انه لا ندركه بعقولنا الا ان يرد العقل فان للعقل من حجج الله تعالى كالسمع بل أقوى (قوله ان الحج يقع عن المباشر) الا أنه لا ينسقط به فرضه لان الفرض لا يتأدى الابنية أو بالنسبة المطلقة ولم توجد وانما وجد النيابة عن الآخر (قوله وللأخر ثواب الاتفاق) الا أنه ينسقط عنه الفرض بإقامة الاتفاق الذي هو سبب مقام المسبب وهو الحج أو بإقامة الاتفاق المجرد مقام الاتفاق والحج عند الجرح عن أداء الحج (قوله والثواب ليس شيئاً منهما) أجيب بان المراد بالثواب الاتفاق إقامة للمسبب مقام السبب وهذا انما يستقيم على ظاهر المذهب اذا كان المراد مجرد تمثيل مثل غير معقول أما اذا كان المراد تمثيل مثل غير معقول قضى به فلا لان الاتفاق ليس بقضاء للحج بل القضاء يحصل باحجاج النائب بحيث يجعل فعله نائباً عن فعله وقد يجاب عن أصل التسامح بان التمثيل للمثل فان الثواب الحاصل من النفقة لمن وجب عليه الحج مثل الحج الواجب عليه لكن مثليته غير معقولة فكان الشارح غفيل عن كونه مثال المثل الغير المعقول فحمل الكلام على التسامح وهذا انما يظهر على تقدير عدم تعيين المثل يكونه من عنده (قوله لانه لا يعقل له مثل) فان قلت كلام المصنف يدل على اطلاق قضاء الوصف وحده لانه لا يقوم بنفسه لالعدم المثل له قلت عدم قيامه بنفسه دليل عدم المثل له منفردا كما سبأني

تكون تلك الشرائط هكذا يجب أن يعلم هذا المقام قال (وفي قوله وثواب النفقة للرج تسامح) أقول يندفع التسامح بقوله السابق الى قوله العامة الخ فان الاتفاق سبب للثواب وقد كرر المسبب واردة السبب

خلف الإمام لا يقرب أو لا يسجد للسهو أي اذا سهوا في القدر الذي لم يصل مع الإمام لا يسجد للسهو كالمقتضى اذا سهوا لا يسجد للسهو (بخلاف المسبوق) فانه منقرد فيه مسبق فقرباً أو يسجد للسهو (وأما القضاء فاما بمثل معقول كالصلاة للصلاة واما بمثل غير معقول كالغدية للصوم وثواب النفقة للحج وكل ما لا يعقل له مثل قرباً لا يقضى الابنص كالوقوف بعرفة ورمى الجمار والاضحية وتكبيرات التشرىق) فانها على صفة الجهر لم تعرف قربة الا في هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء قال الله تعالى واذ كبريتك في نفسك تضرعاً وخيفة ودون الجهر وقال الله تعالى ادعوا ربكم تضرعاً وخيفة (فان كونها قربة بخصوص بزمان ولا يقضى تعديلاً الاركان



لان ابطال الاصل بالوصف باطل والوصف وحده لا يقوم بنفسه فلم يبق الا الاثم وكذا صفة الجودة (أى لا تقضى لان ابطال الاصل الخ  
اذا أدى الزيف في الزكاة فان قيل فلم أوجبتم القديفة في الصلاة قياسا) أى على ٨٩ الصوم هذا اشكال على قوله وما

لا يعقل له مثل قرينة  
لا يقضى الا بنص وقد  
عدم النص بوجوب  
القديفة اذا قامت الصلاة  
للشيخ الفائق والنص ورد  
في الصوم بوجوب القديفة  
وهذا حكم لا يدري بالقياس  
فينبغي أن لا يقاس عليه  
غيره وأما الاضحية فلان  
اراقة الدم لم تعرف قرينة في  
غير هذه الايام ولا يدري  
أن التصديق بعين الشاة أو  
بقيمتها هل هو مثل  
لقربة الاراقسة أم لا  
(والتصدق بالعين أو القيمة  
في الاضحية فلنا احتمال  
في الصوم التعليل بالبخير  
فقلنا بالوجوب احتياطاً  
فيكون آتياً بالمندوب أو  
الواجب ونرجوا القول  
فانه يحتمل أن تكون  
القديفة واجبة قضاء  
للصلاة وان لم تكن واجبة  
فلا أقل من أن يكون آتياً  
بالمندوب ومحمدان في هذا  
الموضع ترجوا القول  
(وفي الاضحية لان الاصل  
في العبادة المالية  
التصدق بالعين الا انه  
نقل الى الاراقسة تطيباً  
للطعام وتحقيقاً لضيفاً  
الله تعالى لكن لم يعمل بهذا  
التعليل المظنون) وهوان  
الاصل في العبادة المالية  
التصدق بالعين (في الوقت)

المعمول (قوله قلنا بالوجوب احتياطاً) أى لا قياساً ولا دلالة لان المعنى المؤثر في ايجاب القديفة  
كالبخير مثلاً مشكوك لا معلوم الا انه على تقدير التعليل بالبخير تكون القديفة في الصلاة أيضاً واجبة  
بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة مندوبة تعوسية فيكون القول بالوجوب  
أحوط وبرجى قبولها ولهذا قال محمد رحمه الله في الزيادات في قديفة الصلاة تجزئ به ان شاء الله تعالى (قوله وفي  
الاضحية) عطف على ما يدل عليه الكلام أى قلنا بوجوب القديفة في الصلاة لما ذكره بوجوب  
التصدق بالعين أو القيمة في الاضحية لانها عبادة مالية ثبتت قرينة بالكتاب والسنة والاصل في العبادات  
المالية التصديق بالعين مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب الا ان التصديق بالعين نقل في الاضحية الى  
اراقة الدم تطيباً للطعام بازالتماسه مال الصدقة من أوساخ الذنوب والا تمام فبالاراقسة يتنقل  
الدم الى الدماء فتصير ضيافة الله تعالى باطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوى فيسه الغنى

نصر نوح الشارح به (قال المصنف فلم يبق الا الاثم) قيل فيه اشكال اذ يمكن الاستدراك بالاعادة  
وجوابه بعد التسليم حل الحصر على الاضحية أعني بالنسبة الى القضاء (قوله مشكوك لا معلوم) فيه  
يحت لان بناء الحكم على المشتق يدل على علمه المأخذ كما نقرر عندهم فتعليل ايجاب القديفة على عدم  
الاطاقفة في قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه دليل على علمه الجزف فكيف يقال المعنى المؤثر في ايجاب القديفة  
مشكوك نعم العلة المنصوصة لا يجب أن تكون متعدية ليصح معها القياس لجواز أن تكون قاصرة كما  
نقرر في موضعه (قوله تجزئ به ان شاء الله) أما اذا أوصى الميت فبالاتفق وأما فيما تبرع به الوارث بلا  
الاضحية فاختلاف فقيل لا يسقط الصلاة عن الميت لان الاختيار معدوم أصلاً ولانه أدنى رتبة من  
الاضحية فيحكم فيه بعدم الجواز اظهار الاحتياط رتبته وقيل يسقط ان شاء الله تعالى كافي الاضحية لان  
دليل الجواز الرجاء أى سعة رحمة تعالى وكال كرمه سبحانه وذلك يشمل الاضحية وغيره وفي النوازل مثل  
أول القاسم عن امرأته ماتت وقد فاتتها صلاة عشرة أشهر ولم تترك ما لا قال لو استقرض ورثتها فبذبحها  
ودفعها مسكيناً ثم يهبها المسكين لبعض ورثتها ثم يتصدق بها على المسكين فلم يزل يفعل كذلك حتى يتم لكل  
صلاة نصف صاع مجزئ ذلك عنها كذا في التحقيق (قوله بالكتاب والسنة) أما الكتاب فقوله تعالى  
والبلدين جعلنا هالكهم من شعائر الله وأما السنة فهى قوله عليه السلام من وجد سعة ولم يرضع فلا يقربن  
مصلانا (قوله والاصل في العبادات المالية الخ) لان شكر كل نعمة انما يجب بحسبه كشكر نعمة اللسان  
باللسان وشكر سلامة الاعضاء بالخدمة وشكر المال بدفع بعضه الى الفقراء (قوله فتصير ضيافة  
الله تعالى الخ) يعنى ان الناس في هذه الايام أيضاً يضيف الله تعالى بل يوم الاضحية ولهذا كره فيها الصوم  
لناسه من الاعراض عن ضيافة الله تعالى وكرهه أيضاً الاكل قبل الصلاة كراهية للاضحية

شائع ذائع في الكلام حتى جاز استعماله في التعريف والمجاز لا سيما اذا تضمنت كلمة طيبة وهى ههنا  
الاشارة الى ما ذكره فلا يكون فيه تسامح أصلاً قال (لان المعنى المؤثر في ايجاب القديفة كالبخير مثلاً  
مشكوك لا معلوم) أقول يعنى ان النص الوارد في الصوم وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه قديفة طعام  
مسكين يحتمل أن يكون معلاً بالبخير تعليلاً ليصح معه القياس فان معناه لا يطيقونه كذا فسر به ابن عباس  
رضي الله تعالى عنه وحذقه جائز عند عدم اللبس وبعضه قراءة حفص لا يطيقونه بانبات لا ويحتمل  
أن يكون معلاً به ذلك التعليل فان بناء الحكم على المشتق وان كان مشعراً بعلمية المبداء له لكن كل علة  
منصوصة لا يجب أن تكون متعدية ليصح معها القياس لجواز أن تكون قاصرة كما نقرر في موضعه فامر

(١٢ - تلويح ثانى) حتى لم نقل ان التصديق بالعين في الوقت يجوز (في معرض النص وعملنا به بعد الوقت احتياطاً فلهاذا)  
يرجع الى قوله وعملنا به بعد الوقت (اذ اجاء العام الثاني لم يتنقل الى التعجيل لانه لما احتمل جهة اصلته ووقع الحكم به

لم يبطل بالشك وأما قضاءه (شبهه الاداء) عطف على قوله وأما جعل غير مفعول (كما إذا أدرك الامام في العيد ركعاً كبيراً ركوعه) أي كبر  
تكبيرات الزوائد فإنه وإن فات ٩٠ موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاءه إذ ليس لها المثل قرينة لكن للركوع شبهه

بالتقيام فيكون شديداً  
بالاداء وحقوق العباد  
أيضا

الغير فإنه يأتي بالافعال  
ليصير جاملاً على الجزء  
ومثل أسلمت حتى أدخل  
الجنة ليس دخول الجنة  
فيه باختياره وكذا شريت  
حتى أربح وأمثاله فيلا  
معنى لا يراد ما يقصد  
سببية الاول على الثاني  
مع عدم السببية بينهما  
في الواقع فلا يراد ما قيل  
ان المذكور سابقا هو ان  
حتى عند تعذر الغاية  
تكون بمعنى كى وهى  
تفيد سببية الاول للثاني  
من غير لزوم المجازاة من  
شخص مثل أسلمت كى  
ادخل الجنة وحتى أدخل  
الجنة على لفظ المبني  
للفاعل من الدخول ولا  
امتناع في كون بعض  
أفعال الشخص سبباً  
للبعض الآخر ومفضيا  
اليه كالانبان للتغدي  
ورد بان المراد كون حتى  
بمعنى كى في الجملة لاني  
قيام المعنى ومن صرح  
باعتبار المجازاة في مفهومها  
فغرا الاسلام وأما صحة  
أسلمت حتى أدخل الجنة  
فلان المجازاة فيه الدخول  
المطواع لا دخال الله تعالى  
ايه لان دخول المسلم

والفقير الا انه يحتمل أن يكون نفس التضحية والاراقة أصلاً من غير اعتبار معنى التصديق في الوقت لم  
يعمل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصديق بالعين أو القيمة في أيام الضر لقيام النص الوارد بالتضحية  
وبعد الوقت عملنا بالاصل وأوجبنا التصديق بعين الشاة التي عينت للتضحية أو القيمة ان استهانت  
المعينة أو لم يعين شيئاً احتياطاً في باب العبادة وأخذنا بالمحتمل لا عملاً بالقياس فيما لا يعقل معناه فقوله في  
الوقت وفي معرض النص متعلق بقوله لم يعمل بهذا التعليل نظرنا الى عبارة المتن الا انه حصل في الوقت  
متعلقاً بالتصدق بالعين من كلام الشرح (قوله لم يبطل بالشك) أي باحتمال أن تكون الاراقة أصلاً  
وقدر على المثل بمعنى أيام الضر فإن قلت فكيف ينتقل الحكم الى الصوم فيمن وجب عليه الفدية  
عن الصوم فقد رعى الصوم قلت لان كون الاصل في الشهر هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن فعند  
زوال العذر يتيقن بقاء وجوب الصوم لقوله تعالى فعدة من أيام أخر (قوله لكن للركوع شبهه بالقيام) من  
جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الأسفل من البدن وإنما يتحقق القعود بابتغائه لان استواء

بأكلوا من غير طعام المضيف واعلم أن أبابؤسف ومحمد رجهما الله اختلافاً في ماهية التضحية فقال محمد  
رحمه الله هو نقصان في المناسبة باراقة الدم وقال أبو يوسف هو ذلك مع ازالة التمول عن الباقي والقائفة  
تظهر فمن وهب شاة لرجل وضعى بها لم يكن لاواهب الرجوع في قول أبي يوسف رحمه الله وله الرجوع  
ويجزئه التضحية عند محمد وأبو حنيفة رحمه الله قيل هو مع أبي يوسف والادلة المذكورة في شرح  
اليزدوى (قوله وبعد الوقت عملنا بالاصل) قيل عليه المشروع في باب المال وان كان هو التصديق لكن  
لما نقله الشارع الى التضحية أنسخ ذلك فلا يمكن اعتباره لاني مقابلة المنصوص ولا بعد فواته وأجيب بان  
النقل لا يستلزم النسخ الا يرى ان الشارع نقل غسل الرجل الى المسح على الخف ولم ينسخ الغسل ونقل  
عدة الايسة الى الشهر ولم ينسخ العدة بالحليض ولذا ان حاضرت بعد ذلك تعمد بالحليض وله نظائر كثيرة  
(قوله لا عملاً بالقياس) أي على سائر العبادات المالية بما مع أن الاصل فيها التصديق بالعين وفيه بحث  
لانه شرح لا يطابق المشروح فان ظاهر عبادة التمتع وان كان بهم ان تقرير السؤالين على منوال واحد  
الا أن عبارة التوضيح ظاهرة في أن السؤال الثاني نقض مجرد على قوله ما لا يعقل له مثل قرينة لا يقضى الا  
بنص بلا اعتبار قياس فيه وحاصله أن التضحية ثبت بالنص على خلاف القياس اذ لا يعقل وجه القرينة  
في الاراقة فكان ينبغي أن يستقطب بعد فواته الا الى خلف يؤيده قول نضر الاسلام في توجيه السؤال فان قيل  
الاضحية لا مثل لها وقد أوجبتم بعد فوات وقتها التصديق بالعين (قوله الا انه جعل في الوقت متعلقاً  
بالتصدق بالعين من كلام الشرح) يعني ان الوقت المذكور في كلام الشرح متعلق بالتصدق بالعين  
المذكور فيه لان في الوقت المذكور في المتن جعل متعلقاً بالتصدق بالعين المذكور في كلام الشرح فبينه  
اذ لا ضرورة الى ذلك (قوله من جهة بقاء الانتصاب الخ) هذا بيان شبهه بالقيام حقيقة وأما بيان  
شبهه به حكاه هو ان مدرك الامام في الركوع مدرك التمسك الركعة فكان المحل باقياً من وجه واعلم أن مصلى  
صلاة العيد اذا أدك الامام في الركوع يأتي بتكبير العيد قائماً ان كان رجوا درك الامام في الركوع وان  
كان لا يرجوه يكبر لا فتناج وهو فرض ثم للركوع وهو واجب ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع فلا يرفع يديه  
لان الرفع سنة والوضع سنة ولا يجوز الاثنان سنة فيه ترك مثلها لعدم جواز الترجيح من غير مرجح هذا  
عند أبي حنيفة ومحمد رجهما الله وعند أبي يوسف لا يأتي بتكبيرات العيد في الركوع أصلاً لانها فاتت عن

الفدية نظراً الى الاحتمال الاول احتياطاً في باب العبادة لا عملاً بالقياس فيما لا يجوز فيه والدليل

أما  
من تب عليه وهو ليس من فعله في شئ (قوله حتى اذا تغدي من غير تراخ بر) وقال فغرا الاسلام  
وجه الله اذا أتاه فلم يتغدى ثم تغدي من غير تراخ فقد بر وأورد عليه بأنه اذ لم يتغدى عقب الاثنان ثم تغدي بعد ذلك كان مترخياً بالضرورة

تضم إلى هذا الوجه فالأداء الكامل كرد عين الحق في الغصب والبيع والصراف أو السلم يجب بدل الصراف  
والمسلم فيه في الذمة فكان ينبغي أن يكون تسليم بدل الصراف والمسلم فيه قضاء إذا عين غير الدين لكن

الشرع جعله عين ذلك  
الواجب في الذمة لتسلا  
يكون استبدالاً في بدل  
الصراف والمسلم فيه  
والاستبدال فيه مباح

فلا معنى لقوله غير مترسخ  
وقال العلامة القشيري  
في فصول البدائع محله  
عندي التنبيه على عدم  
وجوب الوصل الحسي  
وجواز التراخي بقدر  
لا يعد تراخياً عرفاً وحمله  
على طغيان القلم وسقوط  
لفظ اليوم والمعنى غير  
مترسخ من اليوم فيما قال

ان لم أتألم اليوم بعينه  
وعلى عدم التراخي عن  
الايان بان يأتيه وقتاً  
أخر بعينه (قوله بل  
اخترعوه) أي الفقهاء  
وان لم يستعمل في كلام  
العرب بهذا المعنى ولا  
حاجة إلى السماع في أفراد  
علاقات الجاز مع ان محمد  
ابن الحسن رجه الله امام  
في اللغة ومن أخذت عنه  
فكفي بقوله سماها وكان  
أبو عبيد وأمثاله يحتمون  
بقوله وزكر ابن السراج

ان المراد سئل عن معنى  
الغزاة فقال هي الشمس  
ثم قال كذا قال محمد بن  
الحسن وإذا كان للعطف  
المحض فذهب العماني إلى  
أنه معنى الواو وذهب

أما البدن موجود في الخالين الا انه ليس بقيام حقيقة لمكان الاثناء (قوله تضم إلى هذا الوجه)  
الصراف على هذا الوجه كما هو لفظ نحر الاسلام رجه الله (قوله والبيع) أي وتسليم عين الحق في البيع  
وفي عقد الصراف والسلم فيكون هذا العطف من قبيل علقتهما بنا وما باردا لان الرديقتي سابقه  
الاخذ فيصع في الغصب دون البيع وفي التمثيل بالامثلة الاربعه اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون  
بإتمام عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذي ورد عليه الغصب  
والبيع وقد يكون بتسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصراف وتسليم المسلم فيسته  
اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يمتثل التسليم الا ان الشارع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في  
الذمة لتلايلزيم الاستبدال في بدل الصراف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام وتلايلزيم امتناع الجبر  
على التسليم بناء على ان الاستبدال متوقف على التراضي وكذا الحكم في سائر الديون لان الديون انما  
تقتضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت في الذمة والعين المؤدى مغايرة الا ان الشارع جعله عين  
الواجب لما ذكرنا فان قيل القضاء مسمى على تصور الاداء اذ لا معنى له الا التسليم مثل ما يكون تسليم عينه  
اداء فاذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قلنا العين أعم من أن تكون بحسب الحقيقة أو باعتبار  
الشرع والامتنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانقضاء الخاص لا يوجب انقضاء العام فالمؤدى في  
الدين عين الحق في الجملة وان كان مثلاً للعين بحسب الحقيقة لان نفسه ضرورة تحقق التعاير في الجملة وهذا

موضوعها ولا قدرة على مثل من عنده في الر كوع فلا يصح ايمانها فيه لا اداء ولا قضاء كالتقنوت (قوله  
الصراف على هذا الوجه) لاقتضاء لفظه الى أن يكون هذا الوجه قسماً من حقوق العباد وليس كذلك  
لا يقال فمران المصنف كثيراً ما يتسامح في صلاة الافعال ميلا الى جانب المعنى لانا نقول ليس ههنا معنى  
يعد به فضلاً عن جزائه (قوله من قبيل علقتهما بنا وما باردا) فيه احتمال آخر وهو ان يراد بالرد  
دفع عين الحق الى صاحبه ولو مجازاً (قوله لتلايلزيم الاستبدال الخ) فان قيل انهم قالوا بحجة الرهن بثمن  
الصراف والمسلم فيه ولو هلك الرهن قبل الافتراق بصير مسئوقاً لثمن الصراف والمسلم فيه فقد جاز  
الاستبدال قلنا المرتهن مسئور بالمال لا بالعين ولذا يجب تفقته حيا وكفته ميتاً على الراهن  
والرهن من حيث المالمية من جنس بدل الصراف والمسلم فيه فيكون المرتهن مستوفياً بالهالك عين  
الدين لا بدله (قوله لما ذكرنا) أراد به قوله ولتلايلزيم امتناع الجبر على التسليم (قوله فان قبيل  
القضاء الخ) منشأ السؤال ظاهر قوله لان الديون انما تقتضى بامثالها والظاهر أن محصل الجواب  
التخطفة في محل القضاء على حقيقته يعني انه من باب الاداء لا من باب القضاء وان كان ظاهر السوق  
بأنه يؤيده ما ذكره الشيخ أكمل الدين في شرح البردوي فرقا بين رد المثل في باب القروض حيث عدم من  
باب القضاء وفي باب الديون حيث عدم من الاداء من ان رد عين ما قبض في القروض يمكن فيجعل رد  
مثله قضاء لو جرد شرطه وهو تصور الاصل وفي الدين غير ممكن فلا يصح أن يجعل تسليم العين فيه قضاء

عليه انهم لم يحكموا باجزاء الفدية من الصلاة بل حكموا في الصوم حتى قال محمد رجه الله في الزيادة تجزئه  
ان شاء الله ولو كان باننا بالقياس لما حتمت على التعليق كافي سائر الاجتهادات فاضمعل ما قيل ان المعنى  
المؤثر في ايجاب الفدية معلوم من النص الوارد فيه فان معناه وعلى الذين لا يطبقونه بالا جاع وبناء  
الحكم على الوصف يشعر بالعلمية مثبت الوجوب في الصلاة أيضا قال (الا ان الشرع جعله عين الواجب  
لما ذكرنا) أقول يعني قوله دلالة لا يلزم امتناع الجبر على التسليم ففيه نظر لان قضاء الدين حينئذ لا يكون

المصنف انه معني الفاء لان المناسبة بين الغاية والتعقيب المتصل ظاهرة فاستعمل المقيد في المطلق وهو ظاهر كلام نحر الاسلام غير ان  
صاحب الكشف أوله بان المراد حرف بدل على الترتيب مثل الفاء ثم يكون موافقاً لما ذكره في الزيادة وانما لم يجعل مستعارة لما يقيد

(والقاصر كمد المغضوب والمبسع مشغولا بجنايته أو دين أو غيرهما) بان كان حاملا أو مريضاً حتى اذا هلك بذلك السبب انتقض القبض عند أي حنيفة رحمه الله وهما ٩٣ هذا عيب وهو لا يمنع تمام التسليم

بخلاف القرض فان المؤدى مثل لم يجعله الشرع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلاً وأما ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المدين لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك ديناً في ذمته كما كان ماله ديناً في ذمة المدين فيتقاسما مثلاً بمثل فقيهه نظر لان قضاء الدين حينئذ لا يكون بتسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لان المثل على هذا التقدير هو ثابت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وأيضاً على هذا لا يكون بين قضاء الدين والقرض فرق وقد صرح فقهاء الاسلام وغيره بان تأديته بالقرض قضاء بمثل معقول وتأدية الدين اداء كامل (قوله وانقاصر) يعني اذا غصب عبداً فارقه مشغولاً بجنايته يستحق بهار قبته أو طرفه أو بدين بان يستهلك في يده مال انسان تعلق الضمان برقبته أو بمرض حدث في يد الغاصب أو غصب جارية فورها حاملاً أو باع عبداً أو جارية مسلمة عن ذلك فسلمه باحدى هذه الصفات فهذا اداء لوروده على عين ما غصب أو باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه وتفرغ على قصور

لعدم شرطه فكان من أقسام الاداء (قوله لان رد المقبوض ممكن) اذ ليس للمقرض أن يمنع من القبول ولا كذلك في الدينون (قوله لا يكون بتسليم عين الثابت) أوجب عنه بان تسليم الدين يعقب تسليم العين فان الشارح جعل بعض الاعراض في حكم الجواهر في صحة الانتقال كالمالك حيث ينتقل من مالك الى آخر وكسبية الجزء الاول من الوقت حيث ينتقل الى ما بعده فقضاء الدين تسليم عين الثابت ما لا وان لم يكن اياه ابتداء (قوله والتسليم لم يقع عليه) قد يتكلف في الجواب بانه لما صار تسليم المؤدى سبباً لثبوت وصف في ذمة رب الدين جعل كأنه تسليم له (قوله وايضاً على هذا لا يكون الخ) وذلك لان مدار الفرق بينهما على ما فهم من تقرير الشارح ههنا كون المسلم في قضاء الدين نفس العين في اعتبار الشارع وفي القرض مثل المقبوض لا عينه فاذا كان المسلم في قضاء الدين أيضاً هو المثل لا العين لم يبق بينهما فرق يجعل أحدهما قضاء بمثل معقول والآخر اداء كاملاً وقد يقال في تقريره ان الفرق كان مبنيًا على تصور الاصل في القرض دون الدين كما فهم مما نقلناه الا ان من شرح البردوي فهذا القائل لما جاوز تسليم الدين لزمه أن يجعله كتأدية القرض بالفرق ويجاب بان شرط آخر للقضاء مفقود في الدين وهو وجود المثل فان ما يؤدى من العين لا يمكن أن يكون مثلاً لدين فلا يتصور القضاء وفيه بحث أما في التقرير فقلان القائل انما جاوز تسليم المثل كادل عليه صريح قوله فتقاسما مثلاً بمثل لا تسليم العين ليرد ما ذكر وأما في الجواب فلوجود المماثلة بين مافي الذمتين (قوله بان تأديته بالقرض قضاء بمثل معقول) قيل كان الواجب أن يكون رد المثل في القرض قضاء يشبه الاداء لقضاء بمثل معقول لانه قسم القضاء انما يصح كادل عليه قول نخر الاسلام بعد هذا وأما القضاء الذي يعنى الاداء وذلك لان بدل القرض في حكم عين المقبوض والالزام بمسألة الشئ يجنس نسيئه الا انه غير المقبوض حقيقة وأخذ حكم عين المقبوض ضرورة الاحتراز عن الزيادة يظهر فيما وراء موضع الضرورة وهو كونه اداء أوجب بان شرط القضاء الذي يشبهه الاداء امتناع تحقق الاصل بدونه وههنا الاصل وهو رد نفس المقبوض بالقرض فتصور فلا يكون شيئاً بالاداء

تسليماً عن اثبات اعلم ان القائلين في القصاص من شراح الجامع الكبير وغيرهم حتى قال صاحب التلخيص اذا ايقا بالقصاص حسب اى بالمقاصة فقط بان يثبت للمدين في ذمة الدائن مثل ما ثبتت في ذمة الدائن بالتقاص وهذا معنى قوله للمدين تقضى بامثالها كذا قال المحققون من شراحه فالجواب عن النظر الاول ان اراد بعدم كون قضاء الدين حينئذ تسليم عين الثابت لعدم كونه تسليم عينه ابتداء

مطلق الجمع كالواو لان الترتيب أنسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب أنسب ورد بان الاستعارة بمعنى الفاء أنسب بعين هذا الادل اذ الغاية لا تراخي من المغنا (قوله الباء للاتصاق) لا اتصال شئ الى شئ بمثل مررت برى أى الصفت مرورى يمكن بلا بسبب زيد وقال الاخفش ان معناه مررت على زيد لقوله تعالى انكم لتمرون عليهم مصحين وباللبل وهذا المعنى للباء هو والمعنى الجمع عليه بخلاف التبعض الذي ذهب اليه الشافعي فان المحققين من علماء العربية كابي الفتح عثمان بن جنى أنكروا كونه معنى مستقلاً للباء وقال بعض الشافعية هذا شهادة على النقي فلا تقبل ورده المحققون بانه اخبار مبني على ظن غالب مستند الى الاستقراء من هو اهل لذلك مطلع على لسان العرب متبع لسائر احكامهم في نفي مادل الاستقراء على نفسه (قوله والاستعانة) نحو كتبت بالقلم وقيل هي واجبه الى الاتصاق

وليس معنى مستقل للباء والمعنى أصح من الكتاب بالقلم وقد قيل ان الاتصاق معنى لا يفارق الباء ولذا اقتصر عليه سيبويه (قوله فتدخل على الوسائل) قيل تعريف على كونها للاتصاق كما جعله نخر الاسلام فروعاً عليه بناء على ان

وكذا ان الزبوف اذا لم يعلم به صاحب الحق حتى لو هلك عنده بطل حقه أصلاً للمامر

المقصود في الاصلان هو الملتصق وأما الملتصق به فمتبع له بمنزلة الآلة وبؤيده ٩٣ كون التفريع الاتي له في كلام

المصنف وقيل بل على كونها للاسـتـعانة وانما قدم الاصلان لعمومه وكثرة وقوعه وآخر فروعه لا احتياجه الى بسط وتفصيل بيان ولولا ذلك لبقى ذكر الاستعانة من غير تفريع (قوله كالاشان مما هو غير مقصود بالذات في نفسه) ونحو قوله تعالى اشترى الحياة الدنيا بالآخرة واشترى الضلالة بالهدى وأستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير على التام بهم والمقصود الاصل هو الذي ينفع به بنفسه بالذات وهو الثمن وأما الثمن فإنه وسيلة اليه انما يتفجع به بواسطة التوسل به الى المقاصد بمنزلة الآلات فلا يردان المقصود في قولك بعث الفرس بعشرين ديناراً للبائع هو الذي يارلان كونه مقصودا ليس بالذات بل ليتوسل به الى المقاصد بالذات (قوله فان قال بعث هذا للعبد بكرة) يكون هذا القول مع قبول المشتري يباعوا الكرونا والعبد ممتنا لحضور العبد وكون الكرو مدخولاً للباء فيثبت في الذمة حالاً (قوله يكون

الاذا ان لم يعلم المشغول بالجنابة فقتل بتلك الجنابة انتقض القبض عند أبي حنيفة رحمه الله حتى كان المشتري لم يقبضه فيرجع على البائع بكل الثمن لان يد المشتري زالت عن المبيع بسبب كانت ازالها مستحقة في يد البائع بمنزلة مالواستحقة مالاً أو مرتين أو صاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب وعندهما الشغل بالجنابة عيب بمنزلة المرض بل أشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع بكل الثمن بل ينقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن في لفظ هلك ولفظ التسليم اشارة الى ان الخلاف في المشتغل بالجنابة دون الدين وفي المبيع دون المصنوع وكذا الخلاف فيما اذا رد الجارية المصنوعة حاملاً فولات وماتت (قوله وكذا ان الزبوف) جمع ريف وهو ما يرد به بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب على المديون ذراهم جناد فأدى زبوفاً فهو من حيث تسليم الواجب اداء ومن حيث قوت وصف الجودة فأصرف الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقيوم زبوفاً فان كان قائماً في يده فله أن يفسخ الاداء ويطلب المديون بالجناد احياء لحقه في الوصف وان ملك المقيوم في يد زبوف الدين بطل حقه في الجودة بالكسبة حتى لا يرجع على المديون بشئ للمامر من انه

لا انتفاء شرطه (قوله انتقض القبض) مبنى الخلاف ان الشغل بالجنابة بمنزلة الاستحقاق عنده فيمنع تمام القبض وبمنزلة العيب عندهما فلا يمنع تمام التسليم (قوله في لفظ هلك الخ) أما الاشارة في هلك الى ان الخلاف في الشغل بالجنابة دون الدين فالان الهلاك يتحقق فيما دون الدين وانما يتحقق فيه البيع وأما الاشارة في التسليم الى ان الخلاف في البيع دون المصنوع فلان التسليم يستعمل في العقد لا العيب فيرجع فيه بالقيمة بلا خلاف لان الرد لم يتم مع قيام سبب العقوبة لانه مارد كما أخذه (قوله المصنوع به حاملاً) فماتت في يد المصنوع منه في نفاسها يضمن قيمتها يوم علمت عند أبي حنيفة خلافاً لهما وجبه قوله ما انها تعيبت في يد الغاصب بالحمل لكن لما ردها وولدت زال العيب فزال الضمان ثم النفاس حدث في يد المالك فلا يضمن به الغاصب ووجه قوله انها هلكت عند المالك بسبب في ضمان الغاصب لان النفاس أثر الولادة وهي أثر العلق فصار كما لو جنت في يد الغاصب ثم ردها ودفعها الى المولى بالجنابة (قوله من حيث تسليم الواجب اداء) لانه من جنس حقه حتى لو تجوزها في الصرف والتسليم

فسلم لكنه لا يفيد لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العالم كاذ كرفيل هذا وان أراد به عدم كونه تسليم عينه مطلقاً فممنوع كيف وتسليم الدين يعقب تسليم العين فان قيل التسليم لا يكون الا على الله بالا تقال والدين وصف في الذمة لا يقبله قلنا قد تقرر ان بعض الاعراض قد يكون في نظر الشارع في حكم الجواهر كالمالك حيث ينتقل من مالك الى آخر وسيببه الجزء الاول من الوقت حيث ينتقل الى ما بعده على ان المعترض أيضاً قد ارتكب مثل هذا التكليف حيث قال العين اعم من أن تكون بحسب الحقيقة أو باعتبار الشارع فالخاص ان كلام الاعتبار ينحتاج الى تكلف ما يكون الاحسن اعتبار شراح التلخيص كما سيظهر ان شاء الله تعالى وأما النظر الثاني فلا بد من توضيحه أولاً الجواب عنه أما توضيحه فهو ان القوم اعانوا وتاديبه القرض من القضاة وتاديبه الدين من الاداء لان رد ما قبض ممكن في القرض فيصح أن يجعل رد مثله قضاء لوجود شرطه وهو تصور الاصل وأما تسليم الدين فغير ممكن فلا يمكن جعل تسليم العين فيه قضاء له لعدم شرطه فهذا القائل لما جوز تسليم الدين لزمه أن يجعل تسليم الدين كتأدية القرض ولا يفرق بين قضاء الدين والقرض مع أنهم صرحوا بانفسرفة وأما الجواب عنه اناسلنا ان تصور الاصل شرط القضاء وهو موجود في اداء الدين لكن له شرط آخر مفقود ههنا وهو وجود المثل فان

سلماً لكون العبد الحاضر مدخولاً للباء فيكون غنماً والكرو غير حاضر فيكون ممتناً فبراعى شرائط السلم من التأجيل وقرض رأس المال أعى الثمن في المجلس وغير ذلك (قوله ولا يجوز الاستبدال في الكبر) لان الاستبدال في الثمن قبل القبض غير جائز بخلاف الصورة

والاداء الذي يشبه القضاة كاذاء مهرأباها فاستحق (صورة المسئلة أن يكون أبو المرأة عبد الرجل فتر وجهها ذلك الرجل على أن المهر أبوها فاستحق) حتى وجب قيمته للمرأة ٩٤ على الزوج (ولم يقض بها القاضى حتى ملكه ثانياً فإن حيث أنه عين حقها اداء)

لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا اداء بأصله اذا لمثل للوصف منفردا لا امتناع قيامه بنفسه وقال أبو يوسف رحمه الله لانه ان رد مثل المقبوض ويطلب المديون بالحياد لان المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه فدرا وامتنع الرجوع الى القيمة لتأديه الى الربا فيرد مثل المقبوض كما رد عينه اذا كان قائما فعلم ان قوله اذا لم يعلم به صاحب الحق ينبغي أن يجعل قبدا للتمكن من رد المقبوض لانه لا يكون الاداء قاصرا على ما يفهم من ظاهر العبارة (قوله والاداء الذي يشبه القضاة) كما اذا تزوج الرجل امرأه على عبده هو أبو المرأة بعثت الاب لتلك المهر بنفس العقد فان استحق العبد بقضاء القاضى بطل ملكها وعنته ووجب على الزوج قيمة العبد للمرأة لانه يسمى مالا ويجز عن تسليمه فان لم يقض القاضى بالقيمة الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء أو هبة أو ميراث ونحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المرأة فهذا التسليم اداء من حيث ان العبد عين حق المرأة لانه الذي استحقته بالتسمية لكنه يشبه القضاة من حيث ان تبديل الملك بوجوب تبديل العين بدليل السنة والمعقول والعبد المتكلم ثانياً كأنه مثل ما استحقته بالتسمية لانه عينه ويتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طابته المرأة لكونه عين حقه فامع قيامه بوجوب التسليم وهو الكساح بخلاف ما اذا باع عبد فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانياً لا يجبر على تسليمه الى المشتري اذا طلبه لانه لا يفسخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل وانفدح ويتفرع على شبهه القضاة ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف في العبد بالاعتناق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانه انصرفات صادقت ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لانه عينه حكما لوقضى القاضى في الصورة المذكورة على الزوج قيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانياً لا يعود حق المرأة في العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى

جاز ولو لم يكن من جنس حقه كان استبداد الاوذلك غير جائز (قوله وقال أبو يوسف له أن رد الخ) الفرق لابي يوسف بين هذه المسئلة ومسئلة الزكاة حيث لا يعتبر الجوده في مسئلة الزكاة ويعتبرها ههنا ما يقضه الفقير في الزكاة لا يمكن أن يجعل مضمونا عليه لانه قبضه من الله تعالى لا من المالكى وبدون رد المثل يتعدى اعتبار الجوده ولهذا لو كان المقبوض قائما في يد الفقير لا يتمكن من رده وطلب الحياد وكذا لا مطالبة له من الغنى ان لم يؤد اليه شيئا وهنارب الدين يمكن من المطالبة أصلا ووصفا بطريق الجبر فأمكن أن يجعل المقبوض مضمونا بالمثل احياء لحقه ولحمده لوجه الله حيث عكس انه أمكن تضمين الوصف في الزكاة لان سقوطه كان للاحتراز عن الربا لا ربا بين العبد وسيده وههنا لا يمكن لغيره بين العباد (قوله لانه لا يكون الاداء قاصرا) لان عدم العلم لا يدخل له في كون الاداء قاصرا حتى لو علم به لكان أيضا كذلك (قوله هو أبو المرأة) فائدة هذا القيد تظهر في قوله ويتفرع على شبهه القضاة ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة اذ لو كان العبد اجنبيا من المرأة لم يكن عدم عنته قبل تسليمه اليها فرعا لكونه شيئا بالقضاء لانه لا يعتق حينئذ بلا اعتناق لا قبل التسليم ولا بعده سواء كان ذلك التسليم شيئا بالقضاء أو اداء

ما يؤدى من العين أن يكون مثلا للدين فلا يتصور القضاء وعلى هذا يكون بين قضاء الدين والقرض فرق واضح واذا تأملت فيما ذكرنا ظهر لك الذهول المناسب بقول الجمهور الذين تقضى بامثالها لان القضاء عنة على معناه العوى وهو التسليم ومثل ما في الذمة لا يكون الامانى الذمة ولا يناسبه ما اختاره المعترض فان

أى تسليم الزوج اليها اداء (فلا يملك منعه) أى اذا طلبت المرأة من الزوج أن يسلم أباها اليها لا يملك الزوج ان يمنعه منها (ومن حيث أن تبديل الملك بوجوب تبديل العين قضاء) روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم

الاولى لانه يجوز التصرف في الاثمان قبل القبض قال بعث الكبر بعبد أو عبدا بالكبر ينبغي أن لا يجوز لعدم التعيين وعدم جواز السلم في الحيوان (قوله لان معناه الاخر رجاء الخ) بتقدير المستثنى منه العام المناسب للمستثنى في

جنسه بان يكون جنسا قريبا له على ما قال محمد رحمه الله في الجامع لو قال ان كان في الدار الازيدا فعبده حران المستثنى منه قوله بنو آدم حتى لو كان في الدار صبي أو امرأة حنت وان كان فيها ثوب لا يحنث ولو قال الا حمارا كان المستثنى منه الحيوان ولو كان فيها حيوان غير الحمار يحنث ولو كان فيها ثوب لا يحنث وعلى هذا القياس وفي صفته بان يكون كل منهما فاعلا أو مفعولا أو ظرفا

أوطا لا ونحو ذلك فيكون المعنى لا يخرج خروج الاخر واما ملصقا بذنى وانسكرة في سياق النفي نعم فلما استثنى البعض يبقى النفي فيما عداه بحاله فيكون هذا الكلام من قبيل لا آكل كالا لكون المقدور كالمفروض وقولك لا آكل

يعينه

دخل على ريرة فأتت ريرة بغيره والقدرة كان يغلي بالحم فقال عليه السلام لا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق علينا  
 يا رسول الله فقال عليه السلام هي لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك ٩٥ موجبا لتبديل العين حكما مع ان

العين واحد ولان حكم  
 الشرع على الشيء بالحل  
 والحرمه وغيرهما يتعلق  
 بذلك الشيء من حيث انه  
 مملوك لامن حيث الذات  
 حتى لو كان حكم الشرع  
 يتعلق به من حيث الذات  
 لا يتغير أصلا حكم  
 الخنزير فانه حرام لعينه  
 ونجس لعينه أما اذا تعلق  
 حكم الشرع بهذا الذات  
 من حيث الاعتبار فاذا  
 تبدل الاعتبار تبدل  
 هذا المجموع وقد أراد  
 بالعين هذا المجموع أى  
 الذات مع الاعتبار لان  
 العين الذى تعلق به حكم  
 الشرع هذ المجموع  
 (فلا يتعلق قبل تسليمه  
 اليها وملك الزوج اعتاقه  
 وبيعه قبله) أى بيع  
 العبد قبل تسليمه اليها  
 (وان كان قضى القاضى  
 بقيمته عليه ثم ملكه  
 لا يعود حقه فيها

يعينه لعاد حقه فيه اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب اذا اعد من اباقه بعد قضاء  
 القاضى بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه بقول الغاصب مع يمينه (قوله دخل على ريرة) هي مولاة  
 طائفة رضى الله تعالى عنها من بنى نبيم ولا تحرم الصدقة على موالها بل على موالى بنى هاشم على انها كانت  
 صدقة التطوع وهي لا تحرم الاعلى النبي صلى الله عليه وسلم (قوله ولان حكم الشرع) دليل  
 معقول على ان تبدل الملك بوجوب تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيء  
 ومن وصف مملوك كونه لان الشيء الذى يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض المكلفين وبجمله  
 البعض الآخر اعم هو الشيء مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الاجزاء وعلى ظاهر عبارة  
 المصنف مناقشة لا تخفى ولقائل ان يقول لم يجوز ان تكون العين المتصفة بالحل والحرمه هو ذلك الشيء  
 بقيد المملوكية وتبديل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمفيد فالاول

حتمنا (قوله بقول الزوج مع اليمين الى قوله بقوله بقول الغاصب مع يمينه) قال صاحب الاكشاف ولو كان  
 العبد بعد الدخول فى ملك الزوج حكم عين المسمى من كل وجه لعاد حقه فيه اذا كان القضاء بالقيمة  
 بقول الزوج مع اليمين كفى المغصوب اذا اعد من اباقه بعد قضاء القاضى بالقيمة للمغصوب منه بقول  
 الغاصب مع اليمين انتهى وأصل المسئلة فى الغصب على ما ذكر فى الهداية ان المغصوب المتعيب اذا ظهر  
 بعد ضمان الغاصب بقوله مع يمينه ان القيمة هذا المقدار للمغصوب منه بالخيار ان شاء أمضى الضمان  
 وان شاء أخذ العين سواء كان قيمته أكثر مما ضمه أو مثله أو أقل منه فى الاصح وأما اذا ضمنها بقول  
 الثالث أو بيئته أقامها أو بنكول الغاصب عن اليمين فلا خيار للمالك وهو للغاصب وبهذا يظهر ما فى  
 كلام الشارح من التعقيد وذلك لان قوله بقول الزوج مع اليمين ينبغى ان يتعلق بمقدر أى اذا كان  
 القضاء بقول الزوج مع يمينه وقوله بقول الغاصب متعلق بقوله بقضاء القاضى وقديو جد فى بعض النسخ  
 اذا كان القضاء بقول الزوج فعلى هذا يندفع التعقيد الاول (قوله مناقشة) قيل هي أن حكم الشرع  
 انما يتعلق بفعل المكلف بالاشئ من حيث انه مملوك وفيه ان ايقاع الحل والحرمه على الاعيان غير  
 شخص بعبارة المصنف بل واقع فى كلام الله تعالى حيث قال أحبل لكم صيد البحر وقال تعالى حرمت  
 عليكم الميتة والدم الاية على أن هذه المناقشة بعينها آتية فى عبارة الشارح حيث قال العين المتصفة  
 بصفه الحل والحرمه اللهم الا ان يقال ان ذلك على سبيل الحكاية لكلام المصنف وقيل المناقشة هي أن  
 قوله حكم الشرع على الشيء الخ يدل ظاهرا على ان المحكوم عليه نفس الشيء وليس كذلك بل المحكوم  
 عليه نفس المكلف كما أشار اليه الشارح بقوله على بعض المكلفين وقيل هي ان المتبادر من كلامه  
 أن يكون الحل والحرمه بالنظر الى شخص واحد والاقر بان المناقشة هي أن المتبادر من كلامه خروج  
 حقيقة المملوكية من الشيء المذكور مع ان المراد الدخول كما صرح به فى قوله وقد أراد بقوله بالعين هذا  
 المجموع (قوله ولقائل أن يقول الخ) أجيب عنه بان تبدل الوصف بوجوب تبدل الذات شرعا وان لم  
 يوجب حقيقة فلا فرق بين المجموعة والمفيدة وأنت خير بيان تقرير المصنف على المجموعة اللهم الا

العين لا تكون مثلا للدين أبدا قال (وعلى ظاهر عبارة المصنف مناقشة لا تخفى) أقول لان المتبادر من  
 عبارة أن يكون الحل والحرمه بالنظر الى شخص واحد وفساده ظاهر لكن هو اده الحل لبعض والحرمه  
 لبعض آخر وهذا قال على ظاهر عبارة المصنف قال (ولقائل أن يقول لم يجوز أن يكون الخ) أقول بغير

الايوم الجمعة أولا آتيتك  
 الازا كما فانه يقيد  
 العموم ويجوز فيسه  
 التخصيص والاستثناء  
 مع الاتفاق على ان قوله  
 لا يأكل ولا آتيتك بدون  
 ذكر المصدر والاستثناء  
 لا يقيد شيئا من العموم  
 فان قيل المصدر فى مثله  
 للتأكييد وهو تقوية

دلون الاول من غير زيادة عليه فهو لا يدل الاعلى الماهية فلا تهم قلت المصدر وان كان موضوعا للجنس لكنه يحتمل غير في أنه ينصرف  
 عنه اليه بالدليل كالاتثناء فى قوله تعالى ان تظن الاظنا ونحوه فذكر المصدر هنا دليل العموم فيقيد به وان كان تأكييدا الاعلى الماهية

وقد ان الاداء القاصر ماذا اطعم المغضوب المالك جاهلا وعند الشافعي رحمه الله لا يبرأ عن الضمان لانه بأمر بالاداء بالتغرير ورر بما  
 يأكل الانسان في موضع الاباحة ٩٦ فوق ما يأكل من ماله ولما انه أداء حقيقة وان كان فيه قصور قيم بالانفاق وبالجهل  
 لا يعذر العادة المخالفة

للديانة لغرض) وهو أن  
 يأكل في موضع الاباحة  
 فوق ما يأكل من ماله  
 (والقضاء بمثل معقول اما  
 كامل كالمثل صورة  
 ومعنى واما قاصر كالقصة  
 اذا انقطع المثل أو لا  
 مثله لان الحق  
 في الصورة قد فات للعجز  
 فبقي المعنى فلا يجب  
 القاصر الا عند العجز عن  
 الكامل

التمسك بالسنة (قوله ومن الاداء القاصر) فصل هذا المثال عن الامثلة السابقة وأخره عن ذكر  
 الاداء الذي يشبه القضاء اقتداء بفخر الاسلام وان كان المناسب تقديمه يعني لو غضب طعاما فقدمه الى  
 مالكه وأباحه أكله فأكله جاهلا بانه الطعام الذي غضب منه فهو اداء قاصر يبرأ به الغاصب عن الضمان  
 ونقل عن الشافعي رحمه الله خلافه ولم يوجد في كتب أصحابه وأشار بقوله اطعم المغضوب الى انه لو أطعمه  
 ما هو متخذ من المغضوب بان كان دقيقا فخير أو نجافطخه لا يبرأ وقد بنا لا طعام لانه لو وهب المغضوب من  
 المالك وسلمه اليه أو باعه منه وهو لا يعلم أو أكله من غير أن يطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان بالانفاق  
 نعم الشافعي رحمه الله تعالى بان الغاصب مأمور بالاداء ولو لم يجد لان ما وجد منه تغريمه فلا يكون  
 اداء مأمورا به وانما قلنا انه تغريم لما جرت به العادة من ان الانسان يأكل في موضع الاباحة فوق  
 ما يأكل من مال نفسه لعدم المناع الحسى أو الشرعى وحاصل هذا التغريم انه وان وجد صورة الاداء  
 بتسليم عين حقه اليه الا انه بطل معنى الاداء وهو اتصال حق المالك اليه نفيًا للتغرير والمنهى عنه فلا  
 يكون اداء حقيقة وقد يقال انه تكنتان احدهما انه تغريم والتغريم لا يكون اداء لان التغريم منهى  
 عنه والاداء مأمور به وتنافي اللوازم يدل على تنافي المترزمات والبراءة لا تحصل بالاداء المأمور به  
 والثانية انه اداء قاصر فلا يعتبر نفيًا للتغرير (قوله ولنا انه اداء حقيقة) لانه أوصل المغضوب الى يد  
 المالك أصلا ووصفا بحيث صار متمكنا من التصرف فيه فان قيل التصرف فيه ازال يد المطلق بجميع  
 التصرفات وما أعاد الايداباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا على تقدير ثبوت القصور فيه فقد تم  
 بالانفاق كما في اداء الزوفى عن الجباد فان قيل جهل المالك به يبطل الاداء لما فيه من الضرر قلنا الجهل  
 صار ونقصه فلا يعذر به المالك في ابطال ما وجب على الغاصب من الرد الى المالك كالمغضوب عبدا فقال  
 المالك اعتق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعنى العبد يبرأ الغاصب وما ذكر من العادة  
 الجارية بكثره الاكل في موضع الاباحة مادة مخالفة للديانة الكاملة الداعية الى أن يحجب لاختيه المسلم ما  
 يجب لنفسه فيكون لغوا لا يبطل الاداء (قوله والقضاء بمثل معقول) قيل يجري مثل هذا التقسيم في  
 حقوق الله تعالى أيضا كقضاء الفاتنة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر ودينان الثابت في الذمة

ضرورة ان النسق انما  
 ينهب على الطبيعة  
 المطلقة وهي لا تنتفى الا  
 بانتفاء جميع الافراد  
 وعدم دلالة المصدر  
 المذكور في ضمن الفعل  
 على التصوم انما هو  
 لاحتمال غيره وعدم  
 قيام الدليل عليه فلا يرد  
 انه ذكر في الطامع انه ان  
 قال ان خرجت فعبدى  
 حروفى السفر خاصة  
 ووجه بان ذكر الفعل  
 ذكر المصدر وهو نكرة  
 في موضع النسق فيعم على  
 ان مبني الايمان على  
 العرف واذا قيل خرجت  
 من البلد يفهم فيه السفر  
 ولان نية السفر احد  
 قوى الجنس ولا يشك  
 بما ذكره في الهدياية  
 وغيره انه لو قال لا أفعل  
 كذا تركه ابدلان في الفعل  
 مطلقا يتم ضرورة عموم النسق على ان الكلام مبني على العموم

أن يحتمل على المساهلة (قوله فصل هذا المثال الخ) ثم يذكر وجه أصل الفصل وله ان قصور الامثلة  
 المتقدمة نقصان في العين ليس من جهة المالك والقصور الذي في هذا الاداء من جهة تصرف المالك  
 بانلافه (قوله ولم يوجد في كتب أصحابه) قال في شرح التنبية للشافعية اذا اطعم المغضوب منه ولم يعلم  
 انه ملكه فقبه قولان أحدهما انه يبرأ كما هو مذهب أصحابنا والثاني وهو الاصح انه لا يبرأ (قوله بان  
 كان دقيقا فخير الخ) انما لا يبرأ في مثل هذه الصورة لانه يصير حينئذ ملكا للغاصب والواجب عليه  
 الضمان لا رد العين (قوله لعدم المناع الحسى) بخلاف مال نفسه فان المناع الحسى وهو نقصان ماله  
 موجود اذا المراد بالحسى ما يقابل الشرعى (قوله وقد يقال انه تكنتان) فالتكنتان الاولى تشير الى ان  
 الاداء لم يوجد والثانية تشير الى انه وجد قاصرا وليكن له يعتبر نفيًا للضرر (قوله أصلا ووصفا) احتراز  
 عن مثل رد الدقيق المغضوب خبز فان فيه اتصال المغضوب الى يد المالك أصلا ووصفا فلا يبرأ كما هو  
 (قوله كالمغضوب عبدا الخ) اذا قال البائع للمشتري اعتق هذا العبد يشترى الى المبيع فاعتقه المشتري

أن ما ذكره المصنف من الدليل المعقول ليس بنام لو ورد المتع عليه بان الاسلام ان الشيء الذي يحكم الشرع  
 بما ذكره هو الشيء مع وصف المالكية لم لا يجوز أن يكون ذلك الشيء بقيد الخلوكية وظاهر ان القيد

هو  
 كذا تركه ابدلان في الفعل  
 مطلقا يتم ضرورة عموم النسق على ان الكلام مبني على العموم  
 الضمورى وليس النزاع فيه بل فيما هي نعمت (قوله والمناسبة بين الاستثناء والغاية الخ) وهي اغايتها والقصور بيان الانتهاء واخراج



في قطع اليد ثم القتل خير الولي بين القطع ثم القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا يقطع لانه انما يقصن بالقطع اذا تبين انه لم يسر فاذا افضى اليه يدخل موجه في موجب القتل المراد بالموجب هنا ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص (اذا القتل ثم موجب القطع) والمراد بالموجب هنا الاثر الحاصل بالقطع في محله (قصاص كما اذا قتله بضر بات قلنا هذا من حيث المعنى) أي هذا الذي ذكر ان القتل ثم أثر القطع فاختد الجناية فيتحدم وجههما انما هو من حيث المعنى (أما من حيث الصورة في جزاء الفعل فلا) لان الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد في متعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص (وانما يدخل في جزاء المحل) أي

انما يدخل ضمان الجزاء في ضمان الكلي فيما هو جزاء المحل (كما يدخل ارش الموضحة في دية الشعر) وهذا لان الدية جزاء المحل (والقتل قد يعو أثر القطع كما يتم) قال الله تعالى وما أكل السبع الا ما ذكبت جعل القتل ما حيا أثر الجرح فهذا منع لقوله ان القتل ثم أثر القطع (وانما لا يجب أي القصاص جواب عن قوله قصاص كما قتله بضر بات تلك الصربات اذا قصاص

هو اصل الصلاة لا وصف الجماعة فالقضاء بجماعة أو منفردا يتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكل (قوله في قطع اليد ثم القتل) اما ان يصدر عن شخص أو شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطاين أو عديين أو أحدهما مهدا أو الآخر خطأ وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء أو بعده وتفاصيل الاحكام في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما اذا كان القاطع والقاتل شخصا واحدا معتمدا ان يكون القتل قبل البرء (قوله وعندهما ليس للولي ان يقطع) بل له ان يقتل لانه انما يقصن بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل بحكم النص فاذا افضى الى القتل بان قتله متعمدا سقط حكم القطع في نفسه وصار قتلا ودخل موجه الشرعي وهو القصاص في موجب القتل لان القتل قد أتم الاثر الثابت بالقطع حيا وحقيقة بدليل ان حكمه حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة بمنزلة ما اذا قتله بضر بات فليس للولي فيه الا القتل والحاصل انه جعل الاقضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه فظهر ان المراد بالموجب في الموضوعين الاثر الثابت بالشيء الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا وما ذكره المصنف رحمه الله تعيين لما صدق عليه الموجب في الموضوعين لبيان اختلافهما بالمفهوم (قوله والقتل قد يعو أثر القطع) من حيث ان المحل يفوت به ولا تصور للاتمام والسراية بعد فوات المحل (قوله وعند أبي يوسف رحمه الله يجب قيمته يوم الغصب) لانه لما انقطع المثل التحق بما لا يملك له والخلف انما يجب بالسبب الذي وجب به الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد رحمه الله يجب قيمته يوم الايقاع لان المصير الى القيمة للجزع عن ادائه المثل وذلك بالاتقطاع فتعتبر قيمته آخر يوم كان موجودا

طاه اذ انتهى مشراه فانه يعتق ويجعل قبضا ويلزمه الثمن وجهه لا يمنع صحة ما وجد منه (قوله في كتب الفقه) قال الشيخ اكل الدين في شرح البرزوي هذه المسئلة على اوجه لان القتل اما ان يكون بعد البرء أو قبله فان كان الاول فاما ان يكون من شخصين أو من شخص واحد عديين أو خطاين أو أحدهما خطأ والاخر عديم وعلى كل حال فهما جنايتان بالاتفاق وان كان الثاني فالقتل من ذلك الشخص أو من شخص آخر لكن أحدهما كان عديا والاخر خطأ فذلك أي هما جنايتان وأما اذا كانا خطاين من شخص واحد فهما جناية واحدة بالاتفاق وان كانا عديين فهما من جنس فيه من الاختلاف وحكم العمد والخطا معلوم في موضعه (قوله بحكم النص) وهو قوله تعالى والجروح قصاص بعد قوله سبحانه ان النفس بالنفس وقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم (قوله لانه لما انقطع المثل الخ) ليس المراد بانقطاع المثل ان لا يوجد أصلا في موضع من المواضع ولا ان لا يوجد في هذا الموضوع خاصة بل المراد به على ما ذكره الفقيه أبو بكر البلخي أن لا يوجد في السوق الذي يباع فيه وان كان يوجد في البيوت كذا

خارج عن المقيد فانيته انه يفيد وصفه وتبدل الوصف لا يوجب تبدل الذات قال (بحكم النص) أقول وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم قال

( ١٣ - تلويح ثاني )

صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي فان عنده ولي الجناية تخير بين القصاص وأخذ الدية (وانما شرع) أي المال (عند عدم احتمال) أي القصاص (منه على القاتل بان سلم نفسه وعلى القاتل بان لم يهدر حقه بالكفاية وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص) قد ذكر هذه المسئلة في حقوق الله تعالى فالأثر نذكرها في حقوق العباد ليتفرع عليها فروعا

بعض ما تناوله المصدر (قوله أقول يمكن نفي به الخ) اعتراض على الفرق المذكور بان هذا المعنى غير واجب الفهم من هذا التر كيب

(فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم لأنها غير متقومة إذ لا تقوم بالأحرار ولا بالأحرار بل بالبقاء ولا بقاء لأعراض فان قيل فكيف يرد العقد عليها) أي ان لم يكن المنافع متقومة ٩٨ فكيف يرد العقد لإجارة على المنافع (فلنا بإقامة العين مقامها فان قيل هي في العقد

في أيدي الناس فانقطع (قوله فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم) قيد بالمتقوم بتضييضا على ما وقع فيه الخلاف وهو ان عند الشافعي رحمه الله يضمن بالمال المتقوم وتوطئه لإقامة الدليل فانه يقوم على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا أو لم تكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المماثلة بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شأنه أن يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شأنه أن يدخر للاستفاد به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المماثلة عند أبي حنيفة رحمه الله والملكية عند الشافعي رحمه الله فعنده منافع المعصوب تضمن بالغصب بان يسلك العين المعصوبة مدة ولا يستعملها وبالانلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند أبي حنيفة لا يضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محزر لان الأحرار هو الصيانة والأحرار لوقت الحاجة فيستوقف على البقاء لا بحالة وما ليس بمحزر ليس بمقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا للمال المتقوم فلا يقضى الانص ولا نص وعلى عدم بقاء الأعراض منع ظاهر اذا لم يخفى ان انعدام الألوان في كل آن وتجدد أمثاله بمنزلة انعدام الاعيان وحدث أمثاله في كل آن وقد سبق انه سفسطة اللهم الا أن يخص الحكم بالأعراض المنصرفة مثل المنافع مثلا وأيضا انضم أن يقول بل التقوم باعتبار الملكية واطلاق التصرف وهي راجعة الى المنافع اذ بها إقامة المصالح وتقضية الخواص لا بنفس الاموال

في النهاية (قوله بالمال المتقوم الخ) ولا بالمنافع اجمالا (قوله وعند أبي حنيفة رضى الله عنه لا يضمن لان المنفعة عرض الخ) سابق كلامه يدل على أن عدم الضمان في الغصب والانلاف مبني على الاصل المذكور وصريح كلامه غير الاسلام يدل على خلافه حيث قالوا في شرح قول فخر الاسلام ولهذا لا يضمن منافع الاعيان بالاتفاق بطريق التعدي قيد بالاتفاق احتراز عن الغصب وهو ان يسلك العين مدة ولا يستعملها فان عدم الضمان فيه ليس مبني على الاصل المذكور بل هو مبني على الاختلاف في زوائد الغصب فانها ليست بمضمونة عندنا لان الغصب ازالة اليد المحقة بانبات اليد المنطلة ولا يتصور الازالة في الزوائد لظهورها في يد الغاصب فكذا المنافع زوائد تحدث في العين لكن ما ذكره الشارح هو الظاهر وهو موافق لما في الهداية فانه علل عدم الضمان بعد ان فهم محل الخلاف للغصب والانلاف بعلمين احدهما عدم مماثلة المنافع للاعيان (قوله فيستوقف على البقاء الخ) اعترض عليه بان التفاوت باعتبار البقاء لا يؤثر في المنع من ايجاب الضمان بعد المساواة في الوجود الا يرى انه اذا تلاف ما يتسارع اليه الفساد كبعض الفواكه يضمن بالدراهم ولا مساواة بينهما فكذا التفاوت الذي بين العين والمنفعة في البقاء ينبغي أن لا يمنع وجوب الضمان لتساويهما في أصل الوجود وأوجب بان التفاوت بين العين والمنفعة فاحش بنى المساواة بينهما بخلاف ما يتسارع اليه الفساد لان التفاوت بينه وبين الدراهم في مقدار البقاء لا في أصله ومثل هذا التفاوت لا يمنع وجوب الضمان لا يقال الحاجة ماسة الى اهدار التفاوت ههنا سد الباب للعبد وان لا يتقول مستحيان الحاجة فيما يكثر وجوده والعبد وان منهي عنه شره ولا يوجب نظرا الى الاسلام كبقية وقد أوجبنا الزجر والتعزير والحبس في الدنيا وأخذ حسنة بما بلته في العقب فانه ذكر في المبسوط انه يأثم به (قوله منع ظاهر) أشار الى وجهه بالفاء التعليلية في قوله فلا يخفى الخ قيل لكن لا يقيد الشافعي رحمه الله لانه قائل بعدم بقائها (قوله وأيضا انضم أن يقول الخ) قيل الظاهر من مذهب الشافعي أيضا ان مدار التقوم هو المماثلة للملكية ولا يصحوا في بيان وجه قوله بان المنافع أموال متقومة كالأعيان حقيقة لانها خلقت لصلحتها الا دعي كالمال وحكما

متقومة) أي المنافع في العقد مال متقوم لتقومها في عقد النكاح (لان ابتغاء البضع) وهو النكاح (لا يجوز الا به) ولذلك قال ويمكن أن يجاب عنه (قوله والمصدر قد يقع حين الخ) هذا على هو منه من المصدر الحقيقي وما في معناه مما يجوزه أبو الفتح بن جنى وصاحب الكشاف وغيرهما وقرئ جماعة بين المصدر وبين ما في تأويله حيث قال ابن هشام ان من وجوه الفرق بينهما ان الاول يقع نائباً عن الطرف فيجوز أن تقول جئتك صلاة العسر دون الثاني فلا يجوز جئتك أن تصلى العسر (قوله ويمكن أن يجاب) أن تعارض الوجهين بوجوب سقوطهما عن الاعتبار في افاة الحكم فلا يثبت شيء من الطرفين ويحال الحكم الى العدم الاصل وهو عدم الخش وقيد يقال ان الوجهين السابقين لما ساقا باعتبار تعارضهما اقتضى الوجه الثالث وجوب الاذن لكل خروج بمنزلة الأباذني وهو يحمل على حذف الباء فان حذف الجرمع ان وان شائع كاذ كره صاحب الكشاف وغيره عند تفسير قوله تعالى الا أن يشاء الله الابان يشاء الله متبداً بعشيته ورد بان ذلك ترجح بكثرة الأدلة ولا عبرة بما ابل بقوتها عند الحنفية

(قوله) على حذف الباء فان حذف الجرمع ان وان شائع كاذ كره صاحب الكشاف وغيره عند تفسير قوله تعالى الا أن يشاء الله الابان يشاء الله متبداً بعشيته ورد بان ذلك ترجح بكثرة الأدلة ولا عبرة بما ابل بقوتها عند الحنفية

أى بالمال المتقوم قال الله تعالى ان تبغوا باموالكم (ويجوز) أى ابتغاء البضع (بمنفعة الاجارة) فيكون منفعة الاجارة في عقد النكاح ما لا متقوم (فيكون في نفسها كذلك) أى لما كان المنافع في العقد متقومة كانت في نفسها متقومة (لان ماليس بمتقوم لا يصير بضرورة العقد متقوما ولا ن تقومها ليس لاحتياج العقد اليه) هذا دليل آخر ٩٩ على قوله فيكون في نفسها كذلك

(ان العقد ثبت بالرضا) منع لقوله ماليس بمتقوم في نفسه لا يصير بضرورة العقد متقوما فان  
 كانت فيه نسيم لعدم صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضا قلت لما اشتمل العقد على الرضا كان التقوم بالرضا  
 تقوم ما العقد لان تأثير الشيء في الشيء يجوز أن يكون باحد اجزائه أو لوازمه (قوله فلا يقاس عليه) أى  
 لا يصح اثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع في الغصب بالقياس على تقومها في العقد ولا اثبات أصل  
 المدعى وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابله في العقد أما الاول فسلان  
 الحكم في الاصل ثبت بالنص على خلاف القياس لا تنفاه الاحراز فلا يصلح مقياسا عليه وأما الثاني فوجود  
 الفارق وهو الرضا لانه اثر في ايجاب المال في مقابلة ماليس بمال كافي الصلح عن دم العمد لا يقال كل  
 من الماتين موجود في كل من القياسين فمخرجه تخصبص ابطال الاول يكون الاصل على خلاف  
 القياس وابطال الثاني بوجود الفارق لا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم ماليس بضرورة  
 لا مقابلة غير المال بالمال لتحقق الانتفاع المقصود وقضاء الخواج بكل منهما والرضا انما يؤثر في صحة  
 التقومها ثم ما حتى صلت مهر ارضعت في العقود الصحيحة والقاسدة بالاجماع وعرف القيام الاسواق  
 بالمنافع والاعيان على انه يشكك بمسئلة اتلاق بخر الذي سواء أنلفها مسلم أو ذى آخر فعنده لا يضمن  
 لعدم تقومه كالتزير في حق المسلم لان الذي تابع لنا في الاحكام ولو كان التقوم باعتبار الملكية كانت  
 مضمونة لا يقال مراد الشارح بقوله بل التقوم باعتبار الملكية ان التقوم موقوف على الملكية لا المادية  
 لان الملكية مستلزمة للتقوم حتى يرد الاشكال لا نقول فحينئذ لا يفيد هذا القول شيئا لان مبنى  
 الاستدلال سلب التقوم لا تنفاه الاحراز ويجوز كون الملكية موقوفة عليها للتقوم مع تحققها لا يستلزمه  
 فنأمل (قوله تقومها بالعقد ثبت بالرضا منع لقوله الخ) الظاهر ان قوله منع لقوله الخ من كلام الشارح  
 فضيه مناقشة وهى ان كون ذلك منع هذا القول مذكور في كلام المصنف صرح بما في بيان الشارح لغو  
 وجعله توطئة للسؤال والجواب لا يقتضى ذكره في صورة المقصود بالبيان والظاهر في السوق أن يطرح  
 قوله تقومها في العقد ثبت بالرضا ويجعل ابتداء الكلام من قوله منع لقوله الخ حتى يكون هذا من كلام  
 المصنف ويجعل ابتداء كلام الشرح من قوله فان قلت أو اراد لفظ هذا قيل قوله منع ليجعل قوله  
 تقومها في قوله فان قلت من كلام المصنف (قال المصنف أى بالمال المتقوم) قال الله تعالى ان تبغوا  
 باموالكم فان قلت المفهوم منه جواز الابتغاء بالمال فن أين يلزم عدم الجواز الا به ولو سلم فالمفهوم عدم  
 الجواز الا بالمال فن أين عرف أنه لا يجوز الا بالمال المتقوم قلت الجواب عن الاول ان معنى الآية  
 التكرمة والله أعلم وأحل لكم ما وراء ذلك بشرط أن تبغوا باموالكم والمشروط لا وجود له بدون الشرط  
 وعن الثاني ان الاموال انما تضاف اليها بواسطة الاحراز الذى يثبت به التقوم للاموال (قال المصنف  
 ويجوز بمنفعة الاجارة) فانه اذا تزوج عبد حره باذن مولاه على خدمة سنة جازولها خدمة سنة (قوله  
 المصنف ولا يضمن الشاهد بعقو الولى القصاص اذا قضى القاضى به ثم رجع) أقول قال في الشرح هذا  
 تفرج آخر على قوله وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بالنص وفيه بحث لان هذا في الحقيقة تفرج على  
 قوله ولا يضمن المنافع بالمال المتقوم وكذا ما بعده فكان حق العبارة أن يذكر الفاء مكان الواو في قوله ولا  
 يضمن ولهذا قلت في مرآة الوصول فلا يضمن المنافع

العقد ليس لضرورة العقد ولما ثبت تقومها في العقد تكون في نفسها متقومة (قلنا تقومها في العقد ثبت بالرضا) هذا منع لقوله ان ماليس بمتقوم لا يصير بضرورة العقد متقوما بل يصير في العقد متقوما بل يصير في العقد متقوما بالرضا (بخلاف القياس) بينا انه لا تقوم بالاحراز (فلا يقاس عليه) فيشمل معنيين أحدهما أنه لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في العقد والثاني أنه لا يقاس كون المنافع مقابلا بالمال في الغصب على كونها مقابلا بالمال في العقد (لهذا) أى لكون التقوم في العقد بخلاف القياس وهذا دليل على (فان له اثر في ايجاب المال

مقابل لا يعجز المال ولا يضمن الشاهد بعقو الولى القصاص اذا قضى القاضى به ثم رجع) دليلا على بطلان القياس بالمعنى الثاني (فان له اثر في ايجاب المال

رجعهم الله وقد ثبت ذلك في رواية اخرى له عندهم وحققه المصنف في محله بما لا يخفى عليه والقول بان التقدير خلاف الاصل ولا يصار اليه

هذا تفريع آخر على قوله وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنض وصوره المسئلة شهد شاهدان بعفوى القصاص فقضى القاضي بالعفو ثم رجعا عن الشهادة لم يضمننا ١٠٠ (ولا عيروا القاتل اذا قتل القاتل) أى لا يضمن عيروا القاتل اذا قتل

القاتل لان الشهود وقاتل القاتل لم يقربوا القاتل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل (والقضاء الشبهه بالاداء كالقيمة فيما اذا مهر عبد غير عين فانها قضاء حقيقة لكن لما كان الاصل مجهولا من حيث الوصف ثبت العجز أى عن اداء الاصل وهو تسام العبد (فوجب القيمة تكافؤا أصل ولما كان) أى الاصل وهو العبد (معلوم من حيث الجنس يجب هو) أى الاصل وهو العبد (فيخير بينه وبين القيمة وأيهما أدى تجبر على القبول) وأيضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت أصلا من وجه فقضاؤها يشبهه الاداء

استبدال ماليس بمال لا في جعل ماليس بمتقوم بمتقوم ما يخص كل من القياسين بمانع (قوله وهو) أى استيفاء القصاص معنى لا يعقل له مثل والمال ليس مثله صورة وهو ظاهر ولا معنى لان في استيفاء القصاص معنى الاحياء لم يقضى من دفع شر القاتل ودفع هلاك أولياء المقتول على يده بناء على قيام العداوة وفي حياة أولياء المقتول وأبناؤه حياة للمقتول وبقاء ذكره وهذا المعنى لا يوجد في المال وإنما ثبت في الخطأ على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم المعصوم عن الهدر بالكلمة (قوله والقضاء الشبهه بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امرأة على عبد غير معين) فان الحيوان يثبت في الذمة كالأبل في الدية والغرة في الجنين وهذا جهالة في الوصف لا في الجنس كإني تسمية ثوب أودابه فيتمثل فيما يبنى على المسامحة كالسكاج وان لم يتم في البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبهه الاداء في القيمة من جهة الاصل بناء على ان العبد مجهالة وصفه لا يمكن اداؤه لا بتعيينه ولا بتعيين الابال تقوم قصارت القيمة أصلا يرجع اليه ويعتبر مقدما على العبد حتى كان العبد خلف عنه فان قيل فيدعى أن تعين القيمة ولا يخير الزوج بين اداء العبد والقيمة بخوابه ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف في النظر الى الاول يجب هو كالأمر عبد بعينه وبالنظر الى الثاني تجب القيمة كالأمر عبد غيره فصار الواجب بالعقد كانه أحد الشيتين فيخير الزوج اذا التسليم عليه لا على المرأة فأجما أدى تجبر المرأة على القبول فظهر بما ذكرنا ان قوله وأيضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت أصلا من وجه لا يصلح وجهها رأسه في اصاله القيمة بل هو توضح وتعيم لماسبق على ما قررنا إذ تجرد العجز عن الاصل وهو العبد لا يتحقق اصاله البدل وهو القيمة

لا في جعل ماليس بمتقوم بمتقوما قيل هذا مناقض لما ذكرنا بقام تحقق التقوم بالرضا وأوجب بان معنى كلامه ههنا ان الرضا لا يؤثر في التقوم تأثيرا معقولا نعم اعتبر الشارح تأثير الرضا والعقد في التقوم لاظهار خطر المحل ليصون عن الابتدال فان ما يملك مجازا لا يكون له خطر ولو قال تأثير الرضا في التقوم ليس بمعقول وفي المقابلة معقول ولذا خص القياس مع الفارق بالمقابلة اذا الفارق لا يكون الا معنى معقولا في الاصل لكان حسنا (قال المصنف هذا تفريع الخ) قيل بل هذا في الحقيقة تفريع على قوله فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم وكذا ما بعده فمكان حق العبارة أن يذكر الفاء مكان الواو في قوله فلا يضمن فتمل (قوله عن الهدر بالكلمة الخ) فان قيل فعلى هذا ينبغي أن لا يجوز العفو لان فيه اهدار الدم قلنا إنما صح لان العفو من القصاص أمر مندوب اليه فمكان جائز أن يهدر بل حسنا كذا في البردوى (قوله والغرة في الجنين) في المغرب غرة المال خياره وفي الشرع سمى بدل الجنين وهو عبد أو أمه قيمته نصف عشر الدية غرة لكونه من خيار المال أو لانه أول مقدار ظهر في باب الدية كما سمى أول الشهر وغرة وسمى وجه الانسان غرة لانه أول شيء يظهر فيه واعلم ان الغرة إنما تجب في الجنين اذا ألقته أمه ميتا أو أما اذا ألقته حيا ثم مات فالواجب الدية الكاملة فاذا ألقته ميتا ثم ماتت الام يجب الغرة للجنين والدية للام واذا ماتت الام بالضرية ثم ألقته حيا ثم ماتت بالضرية ثم ألقته ميتا يجب دية اللام ودية للجنين ولو ماتت الام بالضرية ثم ألقته ميتا يجب الدية لا غير (قوله كانه أحد الشيتين) انما قال كانه لان الواجب بالعقد هو العبد الوسط والتسمية تصح وإنما اعتبرت القيمة بناء على وجوب تسليم المسمى اذا لا يمكن تسليمه الا بعرفته وهي تعرف بالقيمة لانها تجب بالعقد لانه ما سماها كما اذا تزوجها على عبد معين فاستحق وأهلك تجب القيمة مهرافا تدفع ما يقال انه على التقدير المذكور صار كانه تزوجها على عبد أو قيمته وذلك لوجوب فساد التسمية

الا عند الضرورة معارض بكون جل الاعلى الغاية كذلك ثم هذا الحكم إنما هو عند انتفاء القرائن العقلية والالتظمية والا فالمعول هو القرينة كما في قوله تعالى لا تدخنوا بيوت النبي الا أن يؤذن لكم حيث يجب لكل دخول اذن بقرينة قوله ان ذلكم كان يؤذى النبي (قوله فلا يراذكه) كافي قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وقد جعل الشافعي الباء فيه على التبعيض

على ما نص عليه كثير من أصحابه كابن الخطيب الرازي وجماعة من أصحابنا كفضلا الاسلام رحمه الله فاعبر اذني ما بطلان عليه اسم المسح لجرانته

لم يأت به في جميع صور القضاء فإنه لا يكون إلا عند تعذر الاداء (قوله فصل) من قضايا الشرع انه لا بد للمأثور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يأمر بالفحشاء وأما من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القائل اشرب على سبيل الازام أمر لغة وقد اختلفوا في ان حسن المأثور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر أو من مدلولاته بمعنى انه يثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرفة له فالمصنف رحمه الله قبل تفصيل المذاهب والدلائل أجل القول بأنه لا بد للمأثور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر

فكان ينبغي أن يجب مهر المثمل كما قال الشافعي رحمه الله (قوله الجريانه في جميع صور القضاء) قبل بل الوجه الاول دليل مستقل بنفسه لان مبناه على ان القضاء يستدعي تصور الاداء والمجهول من حيث انه مجهول لا يتصور ادائه فكيف تكون القيمة خلفا عنه بل هي أصل من هذا الوجه الا انه مع اوم الحسن وذلك يكفي في النكاح فصارت القيمة قضاء حقيقة وهذا ليس استدلالا بالجزء الحالى حتى يكون جميع صور القضاء كذلك بل بالجزء عن الاداء ابتداء بمعنى عدم تصويره وأما الوجه الثاني فيناه على اعتبار القيمة في تعيين الاصل من غير ملاحظة عدم تصور الاداء قائل (قوله من قضايا الشرع الخ) يريد أن ما ذكر من القواعد المقررة في الشرع اذ قد ثبت فيه انه تعالى حكيم والحكيم لا يأمر إلا بما له عاقبة جيدة وهو معنى الحسن وهو ظاهر الا ان في الاستدلال بقوله لان الشارع حكيم لا يأمر بالفحشاء بخلاف الفحشاء ماله عاقبة ذميمة وهو القبح كما يدل عليه قوله تعالى وينهى عن الفحشاء فانتهأه لا يستلزم ثبوت الحسن بالمعنى المذكور اللهم الا أن يفهم الحسن بما ليس له عاقبة ذميمة كما يشعر به ما سيذكره المصنف من اندراج المباح في الحسن عند الاشعري أو يريد بالفحشاء ما ليس له عاقبة جيدة ولو اقتصر على قوله لان الشارع حكيم أو قال بدل قوله لا يأمر بالفحشاء لا يأمر بما ليس له عاقبة جيدة لكان أظهر وقد يقال في اثبات المدعى على تقدير ثبوت الواسطة بين الحسن والقبح الامر خطاب من الشارع على سبيل الازام وكل خطاب كذلك فتعلقه اما حسن أو قبح على ما هو موجب الحكمة والقبح لا يؤمر به بالتحسين المذكور فتعين انه حسن ولا يخفى انه مبني على كون الامر للوجوب (قوله بمعنى انه ثبت بالعقل) ليس المراد بانثبوت ما هو المراد في قوله أولا يثبت بالامر لان المراد بالثبوت في الاول ثبوت أصله بمعنى انه أمر به بحسن وفي الثاني حكم العقل به وهذا الحكم مشترك بين القهين والتقابل انما يظهر بملاحظة قيد فقط في قوله والامر دليل عليه أي دليل عليه فقط وليس بعله له محصلة آياه أيضا كما في الاول ويجوز أن

قال (وقد اختلفوا في ان حسن المأثور به من موجبات الامر الخ) أقول ذهب الشيخ الاشعري ومن تبعه الى أن الحسن والقبح موجب الامر والنهي وأثرهما والحاكم هما الشرع والعقل فهيم الخطاب ومنا أعنى الماتريديه من وافقهم وذهب المعتزلة الى انها مدلول اللفظ والنهي وثابتان بالعقل قبلهما والحاكم العقل والشرع في البعض ومنا من وافقهم في ايجاب معرفته وقيل مدلولهما فيما أدرك العقل حسنه وقيحه كالإيمان وأصل العبادات والعدل والاحسان وكال كفر وترك العبادات والظلم ونحوها وموجبها في غير ما ذكرنا كالأحكام الشرعية وهو المنقول عن الميزان وقيل مدلولها مطلبان سواء كالدرك أو غيره فإنه تعالى حكيم لا يأمر إلا بما هو حسن ولا ينهى إلا عما هو قبيح قال تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان وابتداء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى قال الامام أبو زيد في التوقيف لا يجوز في الحكمة أن يجب علينا ايجاد المأمور به لله تعالى إلا بحسنه عند الله تعالى على الحقيقة فان القبح في الحكم اسم لما ينبغي أن بعدم والله تعالى هو الحكيم الذي لا مفسد له وقول

على ثبوت استتبعها له وذلك قال صاحب الكشاف في تفسير الآتية ان المعنى الصقوا المسح بالرأس والمسح هو امراد اليد على مافسره المصنف في شرح الوفاية وهو التفسير الموافق لما في كتب اللغة ولكن الباء في أصل اللغة مخصوص بالآلة فإذا دخلت في المحل شابت الآلة فبأخذ حكمها في عدم اشتراط الاستيعاب لكونها غير مقصودة فنزل الرأى منزلة الآلة وأخذ حكمها ويتعدى الفعل الى تمام البدن فيكون التبعيض مستفادا من هذا الوجه لامن الواضع واللغة كما زعمه الشافعية فإذا ثبت ذلك تعين الرأى لانه لا شك ان المراد مسخ اليد كما في قوله عليه السلام ضربته لوجهه وضربة للبدن ولذلك شرطوها في التيمم أعيم من ضربته على الارض أو على العضو وفهموا منها الاستيعاب مع انها آلة وليس من لوازم الآلة أن لا تستوعب البتة وانما هو اذا دخلها الباء فاذا مسخ الآلة لم يصحها لا يوجب استيعاب

الرأس بل بواسطة تعدي الفعل الى تمام البدن تقدر الوظيفه من الرأس بقدرها على وجه يحصل بها الامر او لا معنى لاصطاق المسح بالرأس الا لاصطاق اليد بها مع امرها واخرها عن المحل الاول شيئا وذلك قدر الرأى مع وأما امر البعض فلا نسلم انه مسخ لغة ولو سلم فهو

هذه المسئلة من أمهات مسائل الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك هي مبينة على مسئلة الجبر والشكر الذي زلت في  
وإدخالها أقسام الراسخين وضمت في مبادئها ١٠٣ أفهام المتفكرين وغرقت في بحارها عقول المتبحرين وحقيقة الحق فيها

أو بالعقل قبله قال في الميزان وعندنا ما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشتروعات كالإيمان وأصل  
العبادات كان الأمر دليلاً ومعرفة المأثبات حسنة في العقل وموجباً للمالم يعرف به (قوله هذه المسئلة)  
يعنى مسئلة الحسن والقبح من أمهات مسائل أصول الفقه لأن معظم أبوابها الأمر والنهي وهو  
يقتضى حسن المأمور به وقبح المنهى عنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث من أن الحسن  
حسن لنفسه أو لغيره ونحو ذلك (قوله ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول) يجوز أن يراد بذلك علم  
الأصول فإنه جامع بين الوصفين وإن يراد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فإن هذه المسئلة كلامية من  
جهة البحث عن أفعال الباري تعالى هل يتصف بالحسن وهل تدخل القبائح تحت إرادته ومشيئته وهل  
تكون بخلفه ومشيئته وإرادته وأصوله من جهة أنها تبحث عن أن الحكم الثابت بالأمر يكون حسناً وما  
تعلق به النهي يكون قبيحاً ثم إن معرفتهما أمر مهم في علم الفقه لثلايبت بالأمر ما ليس بحسن والنهي ما  
ليس بقبيح (قوله ومع ذلك) زيادة تفرغ على شدة الاهتمام بهذه المسئلة بمعنى أنها أصل لتفروع كثيرة  
وتفروع لأصل عميق صعب الإطلاع عليه متعسر الوصول إليه وبوادي مسئلة الجبر والشكر المدرجان التي  
تطلب فيها الطرق الموصلة إليها ومبادئها المتقدمة المترتبة بالقوى الفكرية للوصول إليها وبجورها ما وصل  
إليه كل أحد بقوة فكره ولم يستطع مجاوزته في هذه المسئلة فمن زل قدمه في البوادي أو ضل فهمه في المبادئ  
فقد يرجع عوده إلى طريق الحق أو اعترافه بالجزم من غرق في بحر ولم يتنبه للخطأ في مقدماته فقد هلك

يحمل الثبوت بالعقل على الثبوت سابقاً لحكم العقل بذلك ولو بعد ورود الأمر كإيدل عليه قوله أو  
بالعقل قبله فيفيد السبق أعنى على الأمر يحصل التقابل واعتبار دلالة الأمر عليه لا طرادها وإن كان  
العقل يدركه في بعض المواضع بدون ورود الأمر (قوله قال في الميزان الخ) الظاهر أن ما ذكره صاحب  
الميزان مذهب ثالث وهو القول بالتفصيل كما أشار إليه جلد في حواشي فصول البديع حيث قال قال  
صاحب الميزان هما يعني الحسن والقبح من مدلولات الأمر فيما يفهم حكمه عقلاً ومن موجباته فيما لا  
يفهم وقال الأشعري وأصحاب الحديث وطائفة من مشايخنا هما من موجبات الأمر والنهي عامة وهو  
مذهب الشافعي ولا مدخل للعقل في حكمه وجهة شرعيته في شيء من الشرائع وقالت المعتزلة وبعض من  
أصحابنا العراقيين هما من مقتضيات الأمر والنهي ومدلولاتهما الاقتصادية الثابتة بالعقل سابقاً في  
الكل يتيسر علينا معرفة وجهه أو تعسر أو تعذر ثم قال هذا هو المبحث المحرر في كتبنا (قوله يجوز أن يراد  
بذلك علم الأصول) قيل عليه قد علم كون هذه المسئلة من أمهات علم الأصول من عددها سابقاً من  
أمهات مسائله فالوجه حل عبارة المصنف على المعنى الآخر جيملاً لتأسيس على التأكيد وأوجب بان  
في جملها على المعنى الأول تنبيهاً على أن هذه المسئلة من أمهات كلاً جزئياً الأصول أعنى المنقول الذي  
هو مباحث الكتاب والسنة والمعقول الذي هو مباحث القيام والاجماع ولم يظهر هذا من الأول (قوله  
كلامية من جهة البحث الخ) قيل يمكن أن يقال مسئلة الحسن والقبح من مباحث الكلام اللفظي  
باعتبار أركانها إلى البحث عن أن الأمر والنهي هل هما موجبان لهما أو دلان عليهما أو من مباحث  
أفعال الباري تعالى بمعنى أهمها هل هما من أفعالها وآثاره الثابتة بالأمر والنهي وعلى التقديرين تكون

الشارح لأن الشارع حكيم لا يأمر بالفحشاء إشارة إلى هذا المذهب قال (أو بالعقل قبله) أقول إن أريد  
بثبوت حسن الفعل قبل الأمر دلالة العقل عليه كما يقال هذا الحكم ثابت بالكتاب أو نحوه ويراد به دلالة  
عليه كان مذهبنا وإن أريد به وجوده بالعقل كان مذهب المعتزلة قال

أعنى الخلق بين طرف  
الأفراط والتفريط من  
من استرار الله تعالى التي  
لا يطلع عليها الاخوان  
عبادته وهما أن يعزل من  
ذلك لكن أوردت مع  
الجزم عن ذلك الإدراك  
قدزما

مسح الأصبع أو الأغملة  
أو نحوها والمفهوم امرار  
البدن كلها لأن الفعل  
أضيف إليه فلا حاجة إلى  
القول بان الآية محمولة  
بدليل إن الوظيفة  
لا تحصل بطلق البعض  
اتفاقاً لحصوله في ضمن  
تسلسل الوجه مع عدم  
تأدي القرص به بالاتفاق  
فيلحق مسح الناصبة في  
حديث المغيرة بياناً له  
حتى يردان عدم تأدي  
القرص به عند الشافعي  
مبنى على فوات الترتيب  
الواجب عنده ويحجب  
فإن ذلك يوجب الإغناء  
عن المسح لو أعيد على  
هذا النحو غسل الوجه  
بعد غسل اليدين  
والشافعي لا يقول به أو  
المراد أن المقسود  
المذكور حاصل في ضمن  
غسل الوجه فلا يحتاج  
إلى إيجاب على خلة بقوله  
والمسح لا يقال الجمل  
لا يمكن العجل به قبل

البيان ومعلوم أن نقل مسح الناصبة في هذا الحديث ليس على أنه أول وضوئه صلى الله عليه وسلم  
لأنه قول المعنى أنه لا يمكن باعتبار خصوصه وأما تخصيصه في ضمن الاستيعاب فيمكن بلا ارتياب وبهذا يتدفع ما أورد أن قوله تعالى

(قوله)

وقفت عليه ووقفت لا يراده اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان الاول كون الشيء ملائماً للطبع  
ومناقراه والثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث كون الشيء

ومتعلق المدح عاجلاً والثواب آجلاً  
وكونه متعلق الذم عاجلاً  
والعقاب آجلاً والحسن  
والقبح بالمعنيين الاولين  
يشتان بالعقل اتفاقاً أما  
بالمعنى الثالث فقد  
اختلف وافية فعند  
الاشعري لا يشتان  
بالعقل بل بالشرع فقط  
فهذا بناء على الامرين  
احدهما انها ليسا  
لذات الفعل وليس للفعل  
صفة يحسن الفعل أو  
يقبح لاجلها عند  
الاشعري وثانيهما ان  
فعل العبد ليس باختياره  
عنده فلا يوصف بالحسن  
والقبح ومع ذلك يجوز  
كونه متعلق الثواب  
والعقاب بالشرع بناء  
على ان عنده لا يقبح من  
الله تعالى أن يشيب العبد  
أو يعاقبه على ما ليس  
باختياره

(قوله وحقيقة الحق) الجبر افراط في تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جاد لا ارادة  
له ولا اختيار واقدرة تفرط في ذلك بحيث يصير العبد خالقاً لافعاله مستقلاً في ايجاده الشرور والقبايح  
وكلاهما باطل والحق أى الثابت في نفس الامر هو الحاق أى الوسيط بين الافراط والتفريط على  
ما أشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن  
مجازة أى مما يشبه الحق وليس بحق (قوله وقفت) أى جعلت واقفاً عليه ووقفت أى جعلت الاسباب  
متوافقة لا يراده فالاول من التوقيف والثاني من التوفيق (قوله اعلم ان العلماء) تمسح بالبحث  
والخصيص محل النزاع على ما هو الواجب في المناظرة فكل من الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معان فبالمعنى  
الاول الملوحس والمربحج والثاني العلم بحسن والجهل قبح وبالتالي الطاعة حسنة والمعصية قبيحة  
ومعنى كون الشيء متعلق المدح أو الذم أو الثواب أو العقاب شرعا نص الشارع عليه أو على دليله وهو  
لا ينافي جواز العفو ولذا قالوا كونه متعلق العقاب لم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه ويحمل الخلاف هو  
الثالث فعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذاتها واصفة من صفاتها فبما هو ضروري كحسن الصدق

كلامه بالتكلف زائد (قوله افراط في تفويض الامور الخ) قيل هذا يصدق على الجبر الخالص والمتوسط  
اذ لا فرق في التحقيق بين اثبات قدرة و ارادة من غير تأثير لحداهما في الفعل وبين تفهيماً أصلاً في المعنى  
المدح كور (قوله أى جعلت الاسباب متوافقة) ينبغي أن تجعل اللام في الاسباب عوضاً عن المضاف اليه  
أى اسبابي يناسب جعله تفسيراً للموافقة المستندة الى ضمير المتكلم (قوله يطلق على ثلاث معان) لا يخفى  
ان المراد بها المعاني المذكورة في التوضيح وأن ليس في عبارته ما يوحي عدم اطلاقهما على غير الثلاثة  
وان كان المتبادر ذلك فلا رد أن ههنا معنى آخر وهو موافقة الغرض ومناقرة مثلاً ولو سلم الدلالة على  
الخصر فيحمل على الاضافى أى لا يحمل على احدهما فقط نعم لو جعل احدهما معاني مطلق الملائمة والمناقرة  
ثم فسر بملائمة الطبع أو مناقرته وادعى الخصر في الثلاثة لم يتوهم بطلانه بعد بعضهم ملائمة الغرض  
ومناقرته من معانيه لانه يكون اختلافاً في تفسير ذلك المعنى لا ابداعاً للمعنى آخر (قوله نص الشارع عليه  
أو على دليله) النص على المدح مثل قوله في حق اهل قباء رجال يحبون أن يتطهروا فانه تعالى مدحهم  
لتكميلهم الاستنجاء باستعمال الماء بعد الاضطرار والنص على دليله مثل قوله تعالى وبشر الذين آمنوا  
وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الانهار فانه تعالى نص على مجازاة المؤمنين العاملين بالجنة  
والمجازاة بها لا تكون الا بفعل ممدوح (قوله أو واصفة من صفاتها) وذلك الصفة عند قدماء هؤلاء القوم

(فكل من الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معان) أقول ليس المراد الخصر فيها لما ان له معان آخر فالجبر في  
المواقف الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة الاول صفة النكاح والنفس الثاني مسلاة الغرض ومناقرة  
وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة الثالث تعلق المدح والثواب أو الذم والعقاب وقال في مختصر ابن  
الحاجب ويطلق على الثلاثة أمور اضافية لموافقة الغرض ومناقرته ولما أمر بالانشاء عليه والذم ولما  
لا يخرج فيه ومقابله وأما الخصر المستفاد من عبارة الشارع المحقق حيث قال وان الحسن والقبح إنما  
يطلق لثلاثة أمور اضافية لا ذاتية فلا يظهر وجهه بحتمه قال (نص الشارع عليه أو على دليله) أقول  
أى على المدح أو دليله الاول مثل قوله تعالى في حق اهل قباء رجال يحبون أن يتطهروا فانه تعالى  
وقدس مدحهم لتكميلهم الاستنجاء باستعمال الماء بعد الاضطرار والثاني مثل قوله تعالى وبشر الذين  
آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار وغير ذلك من الآيات فانه تعالى نص

بوجوهكم في التيمم  
بوجوب التبعيض بصرح  
تقريركم وليس كذلك  
لان المصح الذي هو امرار  
اليد بوجوب الاستيعاب  
ثمة على ان الاستيعاب  
ليس بشرط فيه أيضاً  
على رواية الحسن لهذا  
المعنى وجعله بعضهم هو  
الاصح والقول بان  
الاستيعاب إنما يجب  
بالحديث المشهور ليس

بصحح أما أولاً فلان هذا الحديث ليس مشهور بل الكلام في رفعه وحتمه وأما ثانياً فلان العمل بهذا الحديث في اجاب الاستيعاب  
يكون ابطالاً للنص الموجب للبعض وهو لا يصح عندنا (قوله نحو يابعدك على الخ) فان قيل لا يخفى في أنها صفة للمباينة فكيف يكون

لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنده فالحسن والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند الاشعري بمجرد كون الفعل مأثورا به  
ومنهيا عنه فلهذا قال (فالحسن ١٠٤ عند الاشعري ما أمر به) سواء كان الامر للايجاب أو الاباحة أو النذب (والقبح

النافع وقبح المكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك الا  
بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن  
الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعري لا يثبت الحسن والقبح الا بالشرع وهذا  
مبنى على امرين يعني ان العمدة في اثبات ذلك امران أحدهما ان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل  
ولاشئ من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن أو قبيح بناء على تحقق ما به الحسن أو القبح وثانيهما ان فعل  
العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب أو العقاب على ما لا اختيار للفعل فيه  
وليس المراد ان مذهب الاشعري مبنى على هذين الامرين بمعنى انه لا بد من تحققهما لثبوت مذهب بل  
كل من الامرين مستقل بافادة مطلوبه بل وله أدلة أخرى على مذهبه مستغنية عن الامرين (قوله لان  
الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنده) أي عند الاشعري والمذكور في الكتب الكلامية  
انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى بل كل أفعاله حسنة واقعة على نهي الصواب لانه مالك الامور على  
الاطلاق بفعل ما يشاء لاعلة لصنعه ولا غاية لفعله وذلك لانهم قديمي بقرن الحسن بما ليس بمنه عنده  
جميع افعال الله تعالى حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال. وأما معنى كون الفعل متعلق المدح  
والثواب فانه تعالى منزعه عنه وما ذكرنا من تفسير الحسن بما أمر به والقبح بما نهى عنه فانما هو في افعال

التي هي معنى  
للشروط قلنا كونها صلة  
للجباية لا ينافي شرطية  
مدخله للجباية لتوقفها  
عليه (قوله المعاوضات  
المحضنة) كالبيع والاجارة  
والسكاج بخلاف ما فيه  
اسقاط مثل الخلع  
والعتق بالمال (قوله وأما  
مسن) ذكر ابن هشام  
خمس عشر معنى لها منها  
المجازة التي هي معنى

صفة ثبوتية وأما عند الجبائي فلا بد ان تكون صفة اعتبارية (قوله حتى يحكم العقل بانه حسن الخ)  
قبل انتفاء السبب للحسن والقبح لا يستلزم انتفاء السبب المطلق فيجوز ان يحكم العقل بما بناء على تحقق  
سبب آخر واجب بان الخصم أعنى المعتزلة قائلون بانخصار السبب فيما ذكر والغرض الزامهم فيتم الكلام  
(قوله والمذكور في الكتب الخ) الظاهر انه اعتراض على المصنف حيث حكم بان الحسن لا ينسب الى  
أفعال الله تعالى (قوله لاعلة لصنعه ولا غاية لفعله) لاشئ ان المراد بالعبادة العلة الغائية لا معناها  
المتعارف وهو ما يترتب على الفعل سواء كان باعثا عليه أم لا والظاهر ان المراد بالعبادة أيضا ذلك فالعطف  
تفسيري (قوله بما ليس بمنه عنده) يشكل هذا التفسير بافعال البهائم فانها يلزم ان تكون حسنة على  
هذا التفسير مع انها لا توصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم كما نقله في شرح الموافق عن بعضهم وجعلها  
عبارة عن الفعل الاختياري عناية بعيدة لا يقبل مثلها في التعريفات اللهم الا أن يجمع صحة المنقول  
(قوله وأما معنى كون الفعل الخ) قيل عليه ان أراد كونه متعلقا لهما معا كان كما بعده مخصوصا بافعال  
العباد فلا وجه للتخصيص وان أراد كونه متعلقا لكل واحد منهما ما بالافراد كان صحيحا في حق الثواب  
دون المدح والجواب اختيار الاول ووجه التخصيص الذي كرى بتصريح الاختصاص ان هذا التعريف

عن ومنها التبيين  
والتبويض واختلاف في  
قولهم زيد أفضل من  
عمرو وأشرف منه فذهب  
سبويه الى أنها ابتداء  
الارتفاع والاختطاط  
وقال ابن مالك للمجازة  
وهذا أولى مما ذكره  
سبويه اذ لا يقع بعدها  
الى ورد بأنه لو كان كذلك  
لصح وقوعه في موضعها  
وبانه لا يلزم أن يكون  
لكل مبدأ منتهى وقال  
صاحب الكشف وغيره  
المختاران أصلها ابتداء  
الغاية وهو مستفاد من  
جميعها والبواقي راجعة  
اليها لان قولك أخذت من  
الدراهم وسرت من  
البصرة وقوله تعالى  
واجتنبوا الرجس من

على مجازاة المؤمنين العاملين بالجنة والمجازاة بها لان كونها لا يفعل بمدوح قال (يعني ان العمدة في  
اثبات ذلك امران الى قوله وليس المراد ان مذهب الاشعري الخ) أقول لما أوهم قول المصنف فهذا  
بناء على الامرين ان اثبات مذهب الاشعري موقوف على الامرين جميعا أراد دفعه بان مراده ان  
كل من الامرين لا يجوزهما عمدة في اثبات مذهبه لا موقوف عليه وقد أشار الى الاول بقوله كل من  
الامرين مستقل بافادة مطلوبه والى الثاني بقوله وله أدلة أخرى الخ قال (والمذكور في الكتب الكلامية  
الخ) أقول الظاهر انه اعتراض على المصنف بان اطلاق القول بان الحسن لا ينسب الى افعال الله عند  
الاشعري غير صحيح لان الحسن معان متعددة وأفعاله تعالى وان لم تنصف ببعضها المنافع تنصف ببعض  
الاشعري (وأما معنى كون الفعل متعلق المدح والثواب والله تعالى منزعه عنه) أقول فيه بحث

الاثوان دال على ان الدراهم موضع أخذك وان البصرة منشأ سرك والاثنان مبدأ اجتنابك  
وكذا قولك ما جاءني من أحد معناه من واحد من هذا الجنس الى أقصاه الا أن بعض الفقهاء لما وجدها أكثر استعملوا في التبويض جعلها

العباد  
وكذا قولك ما جاءني من أحد معناه من واحد من هذا الجنس الى أقصاه الا أن بعض الفقهاء لما وجدها أكثر استعملوا في التبويض جعلها



(وعند المعتزلة ما يحمد على فعله) سواء كان يحمد عليه شرعاً وعقلاً وهذا تفسير الحسن (وما يلزم على فعله) هذا تفسير القبيح (وبالتفسيرين  
الاخر ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله) احتراز بالقيدين عن فعل المضطر ١٠٥ والمجنون وهذا تفسير آخر للحسن

فان المعتزلة قسموا  
الحسن والقبيح بتفسيرين  
فالحسن بالتفسير الاول  
يختص بالواجب  
والمندوب وبالتفسير  
الثاني يتناول المباح أيضاً  
(وما ليس له ذلك) أى  
القبيح ما ليس للقادر العالم  
بحاله أن يفعله فكلا  
تفسيرى القبيح متساويان  
لا يتناولان الاحرام  
والمكروه فعلى التفسير  
الاول الحسن المباح  
واسطة بين الحسن  
والقبيح وعلى الثاني  
لا واسطة بينهما (فعند  
الاشعري لا يتبين الا  
بالامر والنهي)

العباد خاصة وكون المباح داخل في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بأمور به على  
ما هو ولا به ليس بمتعلق المدح والثواب بالانزاع وهو معنى الحسن والواضح أن يقال القبيح ما نهى عنه  
والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل البارى تعالى (قوله وعند المعتزلة) لكل من الحسن والقبيح  
تفسيران أحدهما ما يحمد على فعله شرعاً وعقلاً والقبيح ما يذم عليه وثانيهما الحسن ما يكون للقادر  
العالم بحاله أن يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله أن يفعله واحتراز بالقادر

هو الذى نقله المصنف عن الاشعري وهو مناط حكمه بانها لا ينسب الى أفعال الله تعالى عنده وهذا  
القادر يكتفى للتخصيص المذكور عند المصنف (قوله محل نظر) أوجب عنه بان من أدخله في تفسيره  
جعل المباح ما موراه مجازاً وهو لا ينافي اتفاقهم على انه ليس بأمور به بالامر المطلق الذى هو حقيقة في  
الوجوب وفيه ان جعل الامر في التعريف على المعنى المجازى بلا قرينة غير مستقيم فان قلت ان كان محل  
النظر دخول المباح في مطلق تفسير الحسن لم يرد اذ قد يفسر الحسن بما لا يخرج في فعله ولا شئ في دخول  
المباح فيه وان كان دخوله في التفسير بالمأمر به لم ينص التعليل بقوله ولا به ليس بمتعلق المدح والثواب قلت  
محل النظر دخوله في التفسير الذى ذكر في المستن والتفسير الذى ذكر في الشرح على انه محل الخلاف  
والتعريف في التخصيص ظاهر (قوله لاتفاقهم على انه ليس بأمور به) لم يمتد بخلاف الكعبى لانه مكابرة  
محصنة مبنية على شبهة ضعيفة كما تقرر في موضعه ثم ان عداهما من الاحكام التكليفية على رأى  
الجمهور اما باعتبار التغليب أو الاصطلاح وقد سبق وجه آخر فليمتد كر (قوله والحسن ما ليس كذلك)  
قد مر ما فيه من بطلان طرده بدخول فعل البهائم ولو فسر الحسن بما يصح من فاعله أن يعلم انه غير منهى  
عنه شرعاً لم يرد شئ (قوله الحسن ما يكون الخ) اراد بقوله ما يكون للقادر أن يفعله أن يكون الاقدام عليه

لانه ان أراد بكونه متعلق المدح والثواب كونه متعلقاً بهم بما كان كإبعده مخصوصاً بأفعال العباد  
فلا يرد له التخصيص وان أراد كونه متعلقاً بكل واحد منهم بما لا يفراد كان صحيحاً في حق الثواب دون  
المدح ولهذا قال الفاضل الشريف في شرح قول المواقف الثالث تعلق المدح والثواب أو الذم  
والعقاب هذا في أفعال العباد وان أراد بما يشمل أفعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب  
والعقاب قال (وكون المباح داخل في تفسير الحسن عندهم محل نظر الخ) أقول فيه نظر لان من  
أدخله في تفسيره لم يفسره بما أمر به من المدح والثواب بل بما لا يخرج في فعله لا يقال مراده بتفسير  
الحسن عندهم تفسيره المختص بهم وهو ما أمر به لا ناقول فيمتد لا وجه لقوله ولا به ليس بمتعلق المدح  
والثواب لانه أيضاً غير مختص بهم وأما المصنف فاقبله بجملة المباح بأمور به مجازاً كما ان المندوب  
كذلك عندنا وهذا لا ينافي اتفاقهم على انه ليس بأمور به بالامر المطلق الذى هو حقيقة في الوجوب  
والسرى ان كتابه هذا المجاز جعل الحسن والقبح متناولاً للاحكام الخمسة أى الواجب والمندوب والمباح  
والحرام والمكروه اذ لو بقي على حقيقة تمام يتناول الواجب والحرام وكان الثلاثة الباقية واسطة  
بينها مع ان المندوب والمكروه داخلان في تعريف الحكم بقيد الاقتضاء والمباح بقيد التخيير كما مر في  
أول الكتاب لاتفاقهم على انه ليس بأمور به ان قيل قد تقرر ان الكعبى قائل بكونه ما موراه وواجباً  
فكيف يصح الاتفاق فلنالم يعتبر خلافه لانه مكابرة محضه مبنية على شبهة ضعيفة كما تقرر في موضعه قال  
(لشمل المباح وفعل البارى) أقول على التعريف كما يشملها يشمل ايضاً فعل غير المكلف من الصبيان  
والمجانين والبهائم كما يشمل كلا منهما تعريفاً يفهم الحسن بما لا يخرج في فعله قال (ما يكون للقادر العالم بحاله

فيه أصيلاً وفيما سواه  
دخيلاً دفعا للاشتراك  
(قوله لاتهاء الغاية) من  
قبيل اضافة الفرد الى  
الطبيعة فان الغاية جنس  
تحتته فردان هما  
الابتداء والانهاء كما في  
قصدك بدن الانسان  
وجسم الفلك فلا حاجة  
الى ما قبل المراد منه  
المسافة اطلاقاً لكل على  
الجزء أو لاتهاء ذى  
الغاية من قبيل واسئل  
القربة أو هو محمول على  
القلب أى غاية الانتهاء  
على ان في كون الغاية  
جزءاً من المسافة تأمل

(١٤ - تلويح ثانى) والقول بانه أطلق الغاية على آخر جزء من الشئ للائسنة بينهما ثم أطلق اسم آخر الجزء  
على الكل تعسفاً (قوله فصار كقوله بعث وأجبات الخ) فجه اشعار بان ذلك المحذور في لا يلزم أن يكون صفة الفاعل حتى يتوجه عليه ان

فيه حذف الجملة ونسكت الحذف والاولى جعله حالاً مفرداً نحو ما عن التكميل (قوله ولا ينوي التخيير والتأخير) فانه ان نوى التخيير يقع في الحال وان نوى التأخير يقع

نبيه التأخير وعدمها سوى الاضافة الى النية أو كلمة الى ولعله يختلف الحكم قضاء وديانة في النية (قوله وعند زفر رحمه الله) وفي رواية عن أبي يوسف رحمه الله (قوله فيبطل قوله الى الشهر) فيه تعريض على زفر رحمه الله بان ذهب اليه الفاء كلام العاقل من غير ضرورة اليه (قوله ان كانت غايته) قبل تكلمه بان كانت قائمة بنفسها غير مفترقة الى المغيا في وجودها في الواقع ونفس الامر فلا يستتبعها المغيا سواء تناوله المصدر كفي المثال الثاني أو لا كفي المثال الاول للمنافاة بين كون الشيء قائماً بنفسه وتابعاً لغيره (قوله لا تدخل تحت المغيا) قيل هذا من مفردات المصنف وردبانه مذكور في اصول نحر الاسلام وغيره والدليل بعضده (قوله جواب الشرط) وهو ان لم يتناولها وهما خبر لقوله فصدرا لكلام والمجموع جواب للشرط الاول وهو ان لم تكن وأما قوله فهو في الحد الحكيمة جملة معترضة بالفاء كافي قول الشاعر

أي الذي ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطرب والعالم عن المجنون لان مالهما أن يفعل له فلا يكون حسناً بل فيهما قول لم يقيد لا تنقض التعريفان جمعا ومنعوا والحسن بالتفسير الثاني أعم لتناوله المباح أيضاً بخلاف الاول فانه يقتصر على الواجب والمنذوب اذا لم يدع على المباح ولازم كالتنفس مثلاً فهو واسطة بين الحسن والقبح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمنذوب والمباح والقبح يشمل الحرام والمكروه كما يشملها بالتفسير الاول فالقبح بكل التفسيرين لا يشمل الا الحرام والمكروه فيكون التفسيران منسأوبين وهننا بحثان الاول ان الفعل الغير المقذور الذي لا يعلم حاله مما لا يصدق عليه ان للقادر العالم بحاله أن يفعله أو لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني ويمكن الجواب بانه داخل في القبح اذ ليس للقادر العالم بحاله أن يفعله بناء على عدم القدرة عليه أو العلم بحاله الثاني ان المكروه عندهم مما لا يدع على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل في القبح بل يكون واسطة بمنزلة المباح وانما يفترقان من جهة انه يدع تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد هو المكروه كراهة التحريم فانه قبح بالتفسيرين وأما المكروه كراهة التنزيه فيجوز أن يكون واسطة وان لم يتعرض له المصنف رحمه الله ولقائل أن يقول ان أريد بحاله ان يفعله أو لا يفعله مما يجوز له أن يفعله وما لا يجوز له المكروه كراهة

ملائم العقل العقلاء وقس عليه مقابله (قوله وان شاء ترك) الاول ان يقول وان لم يشأ لم يفعل لان عدم الفعل ليس بالمشيئة واللازم حدوثه (قوله لا تنقض التعريفان جمعا ومنعاً) أي لم يكن تعريف الحسن مانعاً ولا تعريف القبح جامعاً واعتراض عليه أولاً بانه ان أراد ان مالهما أن يفعل له فلا يكون حسناً بالمعنى المحذوف عنه قيد القدرة والعلم فظاهر انه ليس كذلك وان أراد بالمعنى الاخر فلا ندم استعماله وانتقاض التعريفين جمعا ومنعاً وأوجب بان المراد انه قد لا يكون حسناً مرمياً وقبته ان قوله بل فيحتمل الاستقيم حيث دلان فعل العاجز والمجأ لا يوصف بشئ من الحسن والقبح شرعاً ويمكن أن يقال المراد من قوله بل فيحتمل انه قد يكون كذلك بالنظر الى الفعل في نفسه مع قطع النظر عن خصوص الفاعل كالكل الميتة وقتل النفس مثلاً وانما يانه لم لا يجوز أن يكون فعل المجنون والمضطرب حسناً منهما قبيحاً من غيرهما وأوجب بانه لا يتأتى في الحسن والقبح الذاتيين وردبان الانتفاع بالاعيان المملوكه كحس من المالك قبيح من غيره بدون اذنه ومثله كثير في ايجاب به ههنا فيجيب بانه (قوله فيكون التفسيران الخ) يعني تفسيرى القبح (قوله وههنا الخ) منشا الاول قول المصنف وعلى الثاني لا واسطة بينهما ومنشا الثاني قوله وكلا تفسيرى القبح منسأوبان لا يتناولان الا الحرام والمكروه وفي الجواب الاول بحث اذ قد صرح في شرح المواقف بان الفعل الغير المقذور لا يوصف بحسن ولا قبح كشي من معاني حسن الافعال وقبحها على ان عد فعل المضطرب مطلقاً من القبح بعيد جداً كصدقه النافع (قوله وأما المكروه كراهة التنزيه الخ) قيل الذي يفهم من

أن يفعله) أقول ماعبارة عن الفعل وضمير بمحاله راجع الى مال العالم قال (أي الذي ان شاء فعل وان شاء ترك) أقول سيأتي ان هذا التعريف ليس كما ينبغي والاولى أن يقال ان شاء فعل وان لم يشأ لم يكن قال (قد لا يكون حسناً بل قبيحاً) أقول يعني الفعل في نفسه مع قطع النظر عن خصوصية الفاعل كالكل الميتة وشرب الخمر وقتل النفس مثلاً اذ لو اهتم بخصوصه لم يتصف بالحسن والقبح قال (فلولم يقيد لا تنقض التعريفان جمعا ومنعاً) أقول أي لو قيل الحسن مالم الشخص أو للفاعل أن يفعله والقبح مالم ليس له أن يفعله لخرجت الافعال المذكورة عن تعريف القبح ودخلت في تعريف الحسن فيحتمل ان قال (فيكون التفسيران الخ) أقول يعني تفسيرى القبح قال (وههنا بحثان الخ) أقول منشا البحث الاول قول المصنف

التنزيه (قوله للتحويين في الى أربعة مذاهب) ولذا يدخل في قراءة قبل نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل الاعلى الاتهاء والدخول والخروج يدور مع الدليل ولذا يدخل في قراءة

ابتدأ كرت أن هذا الحكم مبني عنده على أصليين أو وردت على مذهبه دليلين لاثبات الأصلين أما الأول فقوله (لأنهما ليس الذات الفعل أو  
اضافة له ولا يلزم قيام العرض بالعرض وضعفه ظاهر) أي ضعف هذا الدليل ظاهر ١٠٧

لأنه ان عنى بقيام العرض  
بالعرض انصافه به فلا  
نسلم امتناعه فانه واقع  
كقولنا هذه الحركة  
سريعة أو بطيئة على ان  
قيام العرض بالعرض  
بهذا المعنى لازم على  
تقدير كونهما شرعيين  
أيضاً نحو هذا الفعل  
حسن شرعاً أو قبيح شرعاً  
وان عنى ان العرض  
لا يقوم بغيره عرض آخر بل  
لا بد من جوهر يقوم به  
العرضان فالقيام بهذا  
المعنى غير لازم على تقدير  
كون الحسن والقبيح  
لذات الفعل أو لصفة له اذ  
لا بد من فاعل يقسموم  
الحسن به وان عنى به معنى  
آخر فلا بد من يباه  
لنتكلم عليه وأما  
الثاني فقوله (ولان فاعل  
القبيح ان لم يتمكن من  
تركه ففعله اضطرارى  
وان تمكن فان لم يتوقف  
على مرجع كان اتفاقاً  
وان توقف يجب عنده  
لا نافر ضناه مرجحاً تاماً  
والثاني ترجيح المرجوح ولا  
يكون المرجح باختياره  
لثلاث سبب فيكون  
اضطراباً والاضطرارى  
والاتفاق لا يوضفان بهما  
اتفاقاً) تقريره ان فاعل  
القبيح لا يجوز ان  
يكون ممكناً من تركه

التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد وان أريد ما من شأن القادر العالم بحاله أن يفعل: ويبتغى له ذلك وما ليس  
من شأنه ذلك ولا يبتغى له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شأن العاقل أن لا  
يفعل ما يستحق بتركه المدح لم يكن كلاً تفسيرى القبيح متساويين بل الثاني أعم لشموله المكروه كراهة  
التنزيه (قوله لماذا كرت ان هذا الحكم) ظاهر هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبيح انما  
يتفقان بأمر الشارع ونهيه مبني على الأصلين المذكورين وذكرا الأدلة لاثبات الأصلين وليس كذلك فان  
اهم على هذا المطلوب أدلة كثيرة عقلية ونقلية لا يتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره ولا يتعرض  
لتنى كون الحسن والقبيح لذات الفعل أو لصفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم في هذا الحكم اذ لو كان  
الحسن والقبيح لذات الفعل أو لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظاهر ثم ما ذكره المصنف رحمه الله في

كلام المعتزلة انه لا يوجد مكروه كراهة التنزيه هتدهم بل كل كراهة تحريم فقد قال في الكشاف الاصر  
بالمعروف تابع للمأمور به ان كان واجباً فواجب وان كان نذياً فنذوب وأما النهي عن المنكر فواجب كاه  
لان جميع المنكرات كراهة لا تصافه بالقبح ولا شئ في ان المكروه مطلقاً منكر فيندفع الاشكال ولك  
ان تمنع المقدمة الأخيرة بناء على ان المنكر ما يستحق فاعله محذور وان كان غير العقوبة بالنار وقد مر في  
تعريف الفقه اشارة الى انتفاءه فيسه واعترض صاحب الترجيح على جعل المكروه كراهة التنزيه  
واسطة بان الاصل انه لا يلزم على فعله لان ما يحمد على تركه انما يحمد لكون فعله من مواقع الذم لان  
المدح على الترك المطلق ليس من دأب العقلاء وما نقل عنهم من انه لا يلزم على فعله فالمراد منه الذم المعقب  
سوء العقاب والجواب عنه ان زيادة قيد العقاب في الاجل كما صرح به المصنف في تحرير البحث لا يلزم  
درج المنكره كراهة التنزيه في هذا القسم (قوله لم يكن كلاً تفسيرى القبيح متساويين الخ) وأيضاً  
الظاهر على هذا خروج المباح عن الحسن لان ما يبتغى القادر العالم أن يفعله يكون فعله أولى من تركه  
والمباح متساوي الطرفين (قوله ظاهر هذا الكلام مشعر الخ) ان اعتبار المشعر به ابناء المدعي على  
الأصلين كما هو الظاهر من ذكره في تعليل التنى فلفظ الظاهر لا يعنى الى التوجيه الذي ذكره سابقاً بقوله  
وايس المراد الخ وان اعتبر كون تلك الأدلة لاثبات الأصلين فلا احتمال كون قول المصنف لاثبات الأصلين  
على مجموع قوله أو وردت على مذهبه دليلين لان اثبات المذهب يستلزم اثبات الأصلين وان كان ظاهره  
اتفاق بقوله دليلين (قوله أدلة كثيرة) منها انه لو كان حسن الفعل وقبحه عقلياً لم تعذيب تارك الواجب  
ومر تكب الحرام ورد الشرع أم لا واللازم باطل بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا أوجب بان  
التعذيب ليس من لوازم ترك الواجب وارتكاب الحرام لجواز الا نفاكاً عنهما بناء على شفاعته أو عفو  
اللهم الا أن يجعل دليلاً الزامياً بناء على أصلهم من وجوب تعذيب من استحقه اذا مات غير تائب أو وجوب  
النظر عقلاً ويمكن أن يجعل الثاني في الدليل عدم الامن من التعذيب وحينئذ لا يرد ما ذكره لان التعذيب  
وان لم يكن لازماً له المكن عدم الامن من التعذيب لازم لهم مع بطلان اللازم بالاية المذكورة فتأمل

وعلى الثاني لا واسطة بينهما ومنشأ الثاني قوله وكلاً تفسيرى القبيح متساويين لا يتناول الا الحرام  
والمكروه قال (وهو بعيد) أقول لان اطلاق لفظ الحسن على المكروه شنيع باى تفسير فسر الحسن  
قال (ظاهر هذا الكلام مشعر الخ) أقول انما قال ظاهر هذا الكلام لانه بين فيما سبق ان مراده ان  
كلام من الامر من لا مجموعهما عمدة في اثبات مذهبه لا موقوف عليه فهو ليس باعتراض على المصنف  
بل بيان لمراده وأيضاً المتبادر من ظاهر قول المصنف لاثبات الأصلين أن يكون ايراد الدليلين لاثبات

أولاً فان لم يكن ممكناً من تركه ففعله اضطرارى لان التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره اذ لو كان تتكلم  
في ذلك الاختيار انه باختياره أم لا فاما أن يتسلسل أو ينتهي الى الاضطرار وان كان ممكناً من تركه ففعله ان لم يتوقف على مرجع يكون

انفاقا هو لا يوصف بالحسن والقبح انفاقا ولا يكون ربحا ناهن غير مخرج وهو محال وان توقف على مخرج يجب وجود الفعل عند وجود المرجح لا نافر ضاه مخرج

فصدر الفعل مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره اخرى يكون ربحا ناهن غير مخرج ولا يوجب حيث لا يمكن عدمه لكن عدمه يوجب ربحا المرجوح وهو أشد امتنافا من ربحا ناهن المتساويين واذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا لان المرجح لا يكون باختياره لانا تكلمنا في ذلك الاختيار كما ذكرنا فيؤدي الى التسلسل او الى الاضطرار والتسلسل باطل فثبت انه اضطراري والاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح انفاقا واعلم ان كثيرا من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينيا والبعض الذي لا يعتقدونه يقينيا لم يوردوا على مقدماته منعاً يمكن ان يقال انه شئ وقد يخفى على كذا القريبين مواقع الغلط فيه وانا اسمعت ما سخ تلططى وهذا مبنى على اربع مقدمات

هذا المقام دليلان لهم على هذا المطلوب فباعتدوا بضعفها وعدم تمامها. اما الاول فتقرر به ان الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به اذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودي لان نقيضه لا حسن وهو عدمي والامصادق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودي يقتضى محلا وجودا فهو معنى زائد على المحل وجودي فيكون عرضا ثم هو صفة للفعل الذي هو عرض فيكون قائما به لا متناع ان يوصف الشئ بمعنى هو قائم بشئ آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم للمحل الفعل لاله لان الحاصل قيامهما معا بالجوه

(قوله فتقرر به ان الحسن الخ) اقتصر على ذكر الدليل في الحسن اختصارا لظهور حريان مثله في القبح واما القول بان الاقتصار بناء على ظهور عدمية القبح على تفسير المعتزلة لانه عندهم عبارة عن سلب كون الفعل بحيث يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله فانما يتم اذا كان ما ذكر حداله لا رسما على ان معناه كون الفعل بحيث يمنع القادر العالم بحاله عن ان يفعله (قوله ولا يخطر بالبال حسنه) فيه بحث مشهور في أمثاله وهو ان لا نسلم تعقل الفعل بالكنهه وبالوجه لا يجدي فالاولى في اثبات الزيادة الاكتماء بالضرورة اذ كل عاقل يجزم بان كون الشئ متعلقا للمدح مثلا زائدا على الشئ نفسه (قوله لان نقيضه الخ) لم يتكف باعتراف الخصم بوجوديته لان القرض اثبات المدح باقامة البرهان لا بمجرد الالزام وأراد بلا حسن سلب الحسن لان نقيض الشئ سلبه لا عدوله فلا يرد منع صدقه على المعدوم (قوله وهو عدمي والامصادق الخ) ضرورة السلب لا يلزم ان يكون سلبا في نفس الامر فلا استدلال لاثبات ذلك على انه يجوز ان يكون ما ذكر تنبيه الاستدلال (قوله للفعل الذي هو عرض) اعترض عليه بمنع ان الفعل عرض عند المتكلمين فان أجناس الموجودات عندهم اثبات وعشرون كما عد في أول شرح التحرير وليس الفعل معدودا منها. وأجيب بان المراد الهيئة التي يكون الفاعل عليها عند الفعل أعني الحاصل بالصدر وفيه بحث لان تلك الهيئة لو وجدت لكانت كيفاً وليست معدودة من أنواع الكيفيات عندهم اللهم الا ان تجعل من الكيفيات النفسانية أي المختصة بذوات الانفس (قوله للمحل الفعل لاله) ذكر

الاصليين فان قول الشارح وذكر منصوص معطوف على الحكم في قوله بان الحكم لكن اذا انظر في قول المصنف أوردت على مذهبه دليلان علم ان ذكر الدليلين لاثبات المذهب ويلزمه اثبات الاصلين ومعنى قول الشارح نعم هذا المعنى لازم الخ فقوله لاثبات الاصلين علة لمجموع قوله أوردت على مذهبه دليلين فتدبر قال (وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم للمحل الفعل لاله) أقول قال ابن الحاجب في المنتهى لانه يؤدي الى اثبات الحكم للمحل الفعل لان حاصله قيامهما معا به وقد نقله المحقق في شرحه ولم يبين ان مراده بالحكم ما ذاب بينه التحرير في حواشيه بقوله أعني كون المعنى قائما به وتبعه من بعده وفي بيانه بحث لان الحكم بهذا المعنى غير المصطلح عليه وغير مناسب للمقام وهو ظاهر الفساد بل المراد به المصطلح عليه وهو الوجوب ونحوه مما هو من جريئات الحسن والقبح والمعنى لانه يقضي الى اثبات الوجوب ونحوه للمحل الفعل أعني زيد امثالا للفعل فيلزم ان يكون زيدا واجبا أو حراما أو غير ذلك وقساده ظاهر وانما قلنا يقضي الى ذلك لان الحاصل قيامهما معا بالجوه الى آخره وهذا يظهر اندفاع الوجه الاول من وجوه الضعف الالمانية لاننا مختار اول الشق الاول قوله فاذا كرت لا يدل على امتناعه قلنا يدل عليه انه يقضي الى أن يتصف الفاعل بالوجوب ونحوه كما يتصف الجسم بالسرعة والبطء بنسبة اتصافه بالحركة فان صفة الخال في جميع الصور المتنازع فيها بيننا وبين الفلاسفة صفة للمحل لان حاصله قيامهما معا بالمحل واثباتا

من نفس اللفظ فقط وهو تجانس الغاية والمغيا وعدمه نظر الى انه في صدق الدليل لما ذكره من المثاليين الدليل والمراقق والدليل فيهما هو ما ذكره وان كان في غيرهما غيرهم ويؤيده عدم تخمين المذاهب في الكتب المشهورة (قوله

الدخول الاجاز الخ) قيل عليه هذا مذهب ضعيف لا يعرف له فائل فكيف يعارض عكسه واليه ذهب كثير من النحاة وأجيب بانه لو سلم ان قوة المختار تدل على ضعف غيره لمخالفة اياه في مشاركان في أصل الضعيف

وان تفاوتوا في قدره ويقوم

ركن المعارضة بينهما ألا ترى ان ركن المعارضة

تقوم بين الحديث الصحيح والحسن وان تفاوتوا في قوة

بعد ما صح للاحتجاج والقدر الزائد ملغاة في

هذا (قوله والدخول ان كان ما بعدها جنس الخ)

قيل مقتضاه دخول الرأس في أكلات السمكة

الى رأسها على ما هو مختار القوم لان الصدر يتناول

وقد اختار أولاه لا يدخل أجيب بان

الرأس ليس من جنس الخيا في حكم الاكل مادة

فلا ينتقض الكلية ولا يخالف كلام الجماعة

(قوله قالوا هي غايه الاسقاط) قال القاضي

أوزيد الدوسي اذا قرن بالكلام غايه أو تحويه

لا يعتبر بالطلاق ثم يخرج بالقبض عن الاطلاق بل

يعتبر مع القبض جملة واحدة والفعل مع الغايه

كلام واحد للايجاب اليه لا للايجاب والاسقاط

لانهم ما ضدان فلا يشتمان بنصين والفعل مع الغايه

نص واحد ورد بانه ليس المراد ان الاسقاط عن

الحكم بعد ايجابه عليه حتى يلزم ان لا يشتم

بنص واحد وانما المراد اسقاطه عن أن يشتم عليه حكم الصدر وذلك معنى توقف أول الكلام على آخره اذا كان فيه ما يغير أوله حتى يثبت بالكلام حكم واحد وهو الحاصل من جميع الكلام مع المغير هذا قبل وجهه لما ذكره (قوله يدخل الاول) للعرف ودلالة الحال لان وجود النكاح بدون

اذ هما معا حيث الجوهر تبعاله وحقيقه قيام الشيء بالشيء هو كونه تابعا له في التحيز وايضا معنى قيامه به انه حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل للعرض فهما معا حيث ذلك الجوهر وقائمان به فلا معنى لقيام أحدهما بالأخر غايته ان قيامه بالجوهر مشروط بقيام الآخر به وضعفه ظاهر من وجوده الاول انه ان أريد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير أحدهما ممنوعا ويسمى محلا والاخر غائبا ويسمى حالفاذا كثرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطء وان أريد كونه تابعا له في التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم

الشارح في حواشي شرح المختصر ان الاول أن يقول لعل المعنى لانه في بيان بطلان قيام المعنى بالمعنى مطلقا ولذا قال في تعليقه لان الحاصل قيامهما أي المعنيين معا بالجوهر ويلقب بالفاعل انتهى والاقترب أن يراد بالفعل العرض مطلقا بقربته ما ذكره وقال أيضا أراد بالحكم القيام بالمعنى مثلا يلزم قيام الحسن بمحل الفعل أعني الفاعل لا بالفعل ولو جعل على ذلك يلزم أن يكون قوله لان الحاصل قيامهما الخ متضمنا لتعديل الشيء بنفسه فقيل ينبغي أن يحمل على الاثر والموجب كما في قولهم العلة صفة توجب حكما لعلها وحكم الصفة لا يتعدى محلها وهو الحسنية مثلا والمعنى لو قام العرض الذي هو الحسن بالعرض الذي هو الفعل لزم اثبات حكمه أعني الحسنية لمحله أعني الفاعل لا الفعل فيكون الحسن هو الفاعل لا الفعل وهو ظاهر البطلان وقوله لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر لا يثبت ان محل الحسن بالحقيقه هو الفاعل لافعله حتى يظهر لزوم اثبات حكمه له وقيل المراد بالحكم هو المعنى المصطلح عليه أعني الوجوب ونحوه والمعنى لانه يقضى الى اثبات الوجوب ونحوه لمحل الفعل أعني زيد امثلا فيلزم أن يكون زيد واجبا ولا يخفى بطلانه وانما قلنا يقضى الى ذلك لان الحاصل الخ فيه بحث لان قيام العرض بالعرض مسألة عقلية جعل المستدل ابطالها احدى مقدمات الدليل فقيل تقدير أن يحمل الحكم على ما ذكر يكون التقدير هكذا قيام العرض بالعرض باطل مطلقا لانه يلزم منه اثبات الوجوب مثلا للفاعل كزيد لافعله ولا يخفى انه كذلك جدا وبناء الكلام على عدم القائل بالفصل لا ينتفت اليه في أمثال هذه المقدمات فان قلت ليس المراد ههنا ابطال قيام العرض بالعرض مطلقا لان كون القيام بمعنى التبعية في التحيز لا يستقيم في الاعراض القائمة بالمجردات كالعلم القائم بالنفس المجردة قلت الكلام مسوق على مذهب الجمهور والقول بالمجرداتما اشتهر للقرائي والراغب الاصفهاني (قوله اذ هما معا حيث الجوهر تبعاله) قيل لم لا يجوز أن يكون أحد العرضين تابعا في تحيزه لتحيز الآخر التابع لتحيز الجوهر بان يكون في أحدهما خصوصية تقضى كونه متبوعا وفي الآخر خصوصية تقضى كونه تابعا (قوله الاول انه ان أريد الخ) لو جعل الدليل المذكور حجة الزامية لا برهانية سقط عنه الوجوه المذكورة في بيان ضعفه (قوله فالقيام بهذا المعنى لم يلزم) نعم لو ثبت ان ليس المعقول من قيام الشيء بالشيء في المتحيزات الا أن يكون تحيز القائم تبعا لتحيز المقوم به وان الحسن من المتحيزات لزم القيام بالمعنى المذكور ودون

الثاني قوله فالقيام بهذا المعنى لم يلزم قلنا لان الحسن لا يجوز أن يكون صفة للفعل تابعا له ولا يكون تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به لان القيام بهذا المعنى يقضى الاتصاف كما في جميع الصور المتنازع فيها يقضى الى اتصاف الفاعل بالوجوب ونحوه ايضا كما سبق فيلزم قيامه بما اتصف به حقيقة وهو الفعل وان كان ذلك أيضا باطلا (قوله فهما معا حيث الجوهر) أي في حيز الجوهر تبعاله أي للجوهر (قوله وايضا معنى قيامه به) أي قيام العرض الاول في حيز العرض الثاني وحيث ذلك العرض أي حيز ذلك

الجزء بحال لان الجزئية انما تلزم اذا كان هذا اقرار بعدد معين من الدراهم وهو التسعة وهل النزاع الا فيه بل هو اقرار باحد محضه  
فيكون حال الغائبين في الدخول وعدمه كسائر الغايات ولعل كلامه مبني على

لجواز أن يكون الحسن صفة للفعل ثابتا له ولا يكون تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل  
الثاني ان الصدق على المعلوم لا يقتضي العدمية مطلقا لجواز أن يكون مفهوم كأي يصدق على موجود  
فيكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فيكون حصة منه معدومة كالألا تمتنع الصادق على الواجب  
والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة التي متوقفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا بل دليل  
ان اللا معدوم وجودي فلوا ثبت وجودية ما دخل عليه حرف النفي بعدمية صورة التي لزم الدور  
الثالث انه منقوض باتصاف الفعل بالامكان الوجودي بعين ما ذكر من الدليل فيلزم أن لا يكون  
الامكان ذاتيا له الرابع انه مشترك الالزام لان الحسن الشرعي أيضا عرض بالدليل المذكور فيلزم من  
اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فان قيل هو أمر اعتباري لا يتحقق له في الايمان ومثله لا يند  
من قيام العرض بالعرض وهذا احتاج الى اثبات كون الحسن العقلي وجوديا قلنا الدليل المذكور على  
اثبات وجودية الحسن العقلي جار ههنا بعينه وأما الثاني فتقرر به على ما ذكره المحققون ان فعل العبد  
غير اختياري لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترتك فواضح انه اضطراري وان كان جائزا  
وجوده وعدمه فان اقتصر الى مخرج فمع المرجح يعود التقسيم فيه بأن يقال ان كان لازما فاضطراري  
والاحتجاج الى مخرج آخر لزم التسلسل وان لم يقتصر الى مخرج بل يصدر عنه تارة ولا يصدر عنه أخرى  
مع تساوي الخاليتين من غير تجديد أمر من الفاعل فهو اتفاق والاتفاق والاضطراري لا يوصفان  
بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولا يخفى انه لاجهه للتخصيص بفعل القبيح على ما وقع في تقرير المصنف

اثباته شرط القناد (قوله لا يقتضي العدمية) ولو سلم فلا يلزم وجودية الحسن بمعنى كونه موجودا لأن  
النقيضين قد يكونان عدميين كالامتناع والامتناع وارتفاع النقيضين انما يستحيل بحسب الصدق  
لا بحسب الوجود (قوله كالألا تمتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن) حصة الألا تمتنع القائم  
بالواجب انما تكون وجودية كما يشعر به سياق كلامه لو كان الامكان وجوديا ويكون الألا امتناع نفسه  
والا فلا يلزم وجود شيء منه ما بل يحتمل (قوله لزم الدور) توضيحه ان النفي المعروف للعدم هو النفي  
الذي تكون ملكيته موجودة فاذا حكم على سلب من السلوب كالألا حسن مثلا يكون معدوما لكونه سلبا  
مطلقا وأصدقه على المعلوم يكون الاستدلال باطلا فلا بد أن يستدل عليه بكونه سلبا لاهم موجود  
حتى يكون الدليل صحيحا فلوا ثبت وجودية الحسن بعدمية الألا حسن المبتله يكون دورا مضمرا (قوله  
ذاتيا) مع انه باطل لان الامكان لكل ممكن ذاتي والالزام انقلاب الحقائق (قوله انه مشترك الالزام)  
أجاب عنه في شرح المقاصد بان الحسن الشرعي عند التحقيق قديم لا عرض ومتعلق بالفعل لاصفة له فلا  
يكون مشترك الالزام وقد بينه في شرح الاصول (قوله والاتفاق والاضطراري الخ) قيل الاتفاق أيضا  
اضطراري لانه صادر بالاسباب يقتضيه فلا يكون اختياريا بالان الفعل الاختياري لا بد له من ارادة  
جازمة ترجحه (قوله ولا يخفى انه لاجهه للتخصيص الخ) اراد به التخصيص في الاثبات لا التخصيص في  
النبوت أعني الحصر اذ لا يذهب اليه الوهم وقد يجاب عنه بان المعتزلة لما قالوا بالحسن والقبح العقليين  
قالوا خلق القبيح قبيح فتنسوا خلق ما هو قبيح من أفعال العباد اليهم لا الى الباري سبحانه حتى نفي بعضهم  
كالنظام ومتبعية قدرته تعالى عليه فكان ذلك الاصل مع قطع النظر عن أدلتهم الأخرى على خلقهم

ان الصدق غير مشتمل  
على الجزء الصوري وانه  
محض الآحاد كما ذهب  
اليه بعض الافاضل فما  
يكون جزءا من الآحاد  
جزء من الأعداد فيتعدي  
أمر الجزئية والكلية  
الى المعدود بواسطة العدد  
لانها ما نه عرضان أولا  
وبالذات لكم ثم لعروضه  
فلا يكون كلامه مبني  
على اشتباه المعروض  
بالعارض كما توهمه  
صاحب التلويح ولكن  
التحقيق ان العدد على  
تقدير اشتماله على الجزء  
الصوري هو مجموع  
الآحاد والهبة التركيبية  
العارضة وعلى تقدير  
هدم اشتماله هو الآحاد  
من حيث انه معروض  
لهيئة الاجتماعية  
لا محض الآحاد لان لكل  
عدد حقيقة متحصلة  
ولو ازم مختصة بمتازها  
عن غيره والاعذب في  
توجيه هذا المسمى  
ما ذكره صاحب الكشف  
والتكافي من انه لما أوجب  
ما بين الاول والعاشر وفيه  
الثاني والثالث وغيرهما  
فقد أوجب الاول ضرورة  
لان الثاقبية انما تتحقق  
بالنسبة الى الاولية  
والثاقبية بالنسبة اليها

وهكذا لا يرد عليه ان التضايق انما هو بين وضئ الاولية والثاقبية لا بين ذاتيهما فيباع  
ما هو ان لا يوجب ايقاعها وأول اذ لا يلزم بين المعروضين وهذا كما يقال ان كون الأب في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان

والابن لان عروضهما  
 لمعروضهما ليس باعتبار  
 الدخول في الادر والكون  
 فيها هذا (قوله لا الاخر  
 عند ابي حنيفة رحمه الله)  
 لان العشرة ليست يجرز  
 من الاحاد ولا شئ من  
 الاعداد على توجيه  
 المصنف رحمه الله وعلى  
 توجيه غيره ان القياس  
 ان لا يدخل القامتان الا  
 ان في الاولى ضرورة  
 توجب دخولها اذ لا تانية  
 بدون الاولى وليس كذلك  
 في الثانية (قوله وعند  
 زفر رحمه الله) في الكفاية  
 وغيرها ان الاصمعي حاج  
 زفر فقال ما تقول في رجل  
 قيل له كم سنك فقال ما بين  
 ستين الى سبعين ا يكون  
 ابن تسع سنين وقال في  
 الكافي وغيره حاج ابو  
 حنيفة زفر رحمه الله  
 حيث قال له كم سنك  
 فقال ما بين ستين الى  
 سبعين فقال له انت ابن  
 تسع سنين قال بعض  
 المحققين هذا بعيدا  
 بعيدا ان يجب فيما بين  
 واحدة الى ثلاث ونحوه  
 بذلك ثم يقال له كم سنك  
 فيجب بلفظ ما بين دون  
 ان يقول خمسة وستون  
 ونحوه مع ظهور ورود  
 الازام حينئذ الا وقد

رحم الله وانه لا حاجة على تقدير عدم التمكن من الترك الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل  
 اضطراريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يمكن فيه من الفعل والترك وان قوله وان لم يتوقف على مرجح  
 كان اتفاقا ورجحان من غير مرجح ان اراد به عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور في  
 عبارة البعض فلان سلم لزوم الرجحان من غير مرجح فان في الخاص لا يوجب في العام وان اراد به عدم  
 التوقف على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقا اذ لا بد للاتفاق من وجود العلة اعنى جميع ما يتوقف  
 افعالهم دليل عليهم باعتبار على تلك النسبة فعنون المصنف من طرف الاشعري دليل ابطالهم ذلك الاصل  
 ضاعل القبيح لمزيد اهتمام بنسبة خلقه كالحسن اليه تعالى وهذا القدر يكفي جهة لذلك التخصيص  
 والجملة لما ثبت بهذا الدليل ان العبد مجبور في القبائح ثبت ان المؤثر فيه هو الله سبحانه وتعالى على مقتضى  
 وجه المصنف من ان هذا الدليل على تقدير تمامه يدل على ان ليس للاختيار مدخل في وجود الفعل وان  
 الله تعالى هو المؤثر التام كما يدل عليه قوله فيما سأتى هذا الدليل الذي ذكرناه هو ابطال دليل الجبر فالان  
 حثنا الى اثبات ما هو الحق الخ في التخصيص المذكور اعلم ان الله تعالى قادر على التجميع خالق له ومزيد  
 اهتمام بذكره ولو ذكر معه الحسن لم يفهم ان ذكر القبيح اهم للغرض الذي ذكر (قوله وانه لا حاجة الخ)  
 اوجب عنه بان وجه الحاجة اليه ان الاختياري يطلق على فعل واجب بتعلق الارادة حتى انه اشتهر بينهم  
 ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار فلما ورد على قوله ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطراري ان عدم  
 التمكن من الترك لا يقتضي الاضطرارية لجواز ان يكون ذلك بسبب تعلق الاختيار دفعه بانه لا يجوز ذلك  
 لان نقل الكلام الى ذلك الاختيار الخ ويؤيد هذا الجواب قوله الا في ولما كان ههنا مظنة ان يقال  
 الخ (قوله ان اراد به عدم التوقف الخ) قيل هذا ترد قبيح لان المصنف قد بين ان مراده بالمرجح جملة  
 ما يتوقف عليه الفعل ولا شئ ان الفعل اذا صدر بدونها يكون ترجيحاً من غير مرجح ولا رد ما قال من ان  
 في الخاص لا يوجب في العام لان بعض المرجح لا يكون مرجحاً والى ان ما فرضناه جملة ما يتوقف عليه  
 الفعل كذلك بل يكون الجملة بعضها وانت خبير بانه يؤيد حيث ان الاختيار الشق الثاني فيرد عليه ما ورد  
 فيه وقد اوجب ايضا بان المراد بعدم التوقف عدم التوقف على مرجح متجدد في العبد كالاختيار واما  
 قوله واما يوجب رجحاناً من غير مرجح وهو محال فهو مبني على مذهب الخصم حيث يقول ان الفعل الغير  
 الضروري يحتاج في وجوده الى الارادة التي بها يجب وجود الفعل في وقت وقوعه فاذا لم يحتم ذلك الفعل  
 الى مرجح متجدد في العبد لم يجب وجوده بالنسبة الى الفاعل لان الوجوب عندهم موقوف على المرجح  
 المتجدد الذي هو الارادة فيلزم على تقدير عدم المرجح المتجدد في العبد رجحان بلا مرجح على ذلك المذهب  
 (قوله اذ لا بد للاتفاق الخ) اوجب بان المراد بالاتفاق ههنا ما لا يكون بالاختيار على ما هو اصطلاح المعتزلة

اراد التخصيص بالثبوت فممنوع بل ذكر القبيح للتمثيل ويعلم منه حال الحسن وان اراد التخصيص  
 بالاثبات فسلم لكن وجهه ان الكلام لما كان في الفاعل ويجب اعتبار الترك ليكون اضطراريا كما هو  
 كذلك فيما نقله عن المحققين وظاهر ان اعتباره في القبيح اولى من اعتباره في الحسن واما عن الثاني فبان  
 وجه الحاجة الى ما ذكره ان الاختياري يطلق على فعل واجب بتعلق الارادة حتى ان القوم قالوا الوجوب  
 بالارادة لا ينافي الاختيار كما سأتى فلما ورد على قوله ان لم يكن متمكناً من تركه ففعله اضطراري ان عدم  
 التمكن من الترك لا يقتضي الاضطرارية لجواز ان يكون ذلك بسبب تعلق الاختيار دفعه بانه لا يجوز لانا  
 نقل الكلام الى ذلك الاختيار الخ وقوله الا في ولما كان ههنا مظنة ان يقال الخ مؤيد لما ذكرنا واما  
 عن الثالث فبان اختيار الشق الثاني قوله يصح كونه اتفاقا فلنا لا نسلم قوله اذ لا بد للاتفاق من وجود

اعل جوابه فلم يكن بحيث ينقطع على انه روى انه قال عند الزام الاصمعي في باب الرشيد استحسن في مثل هذا والذي يتبادر في وجه استحسنه  
 ان قول الرجل سني ما بين ستين الى سبعين عرفاني ارادة الاقل من الاكبر والاكثر من الاقل ولا تعارف في الطلاق فيبقى على ظاهر قضية

اللفظ هذا قلت وأيضا ان زفر رجة الله يبلغ هذا السن ولا أدرك خلافة الرشيد وانما مات في خلافة المنصور سنة ثمان وخمسين ومائة  
عن ثمان وأربعين سنة على ما هو المعروف عند أهل الشأن والمناضل عنه أن يقول ان هذا الكلام مسوق

لافادة ما هو خفي من مبلغ  
سنة بانه متردد بين سنتين  
وسبعين لان السؤال إنما  
هو عن القدر الزائد على  
أصل السن الضرورى وما  
دل عليه الامارات من  
قدره التخمينى فيفيد  
الجواب انه ليس دون  
سنتين ولا أكثر من سبعين  
فلما تدخل الغياتان في  
القدر الذى وقع تزده  
فيه فالاحتجاج غير صحيح  
بل هو مصنوع غير  
مقرون النقل بشرائط  
تفيد الصحة (قوله في  
زوايه الحسن عنده)  
اعترض عليه بان رواية  
الحسن ليس في آجال  
الدون بل في آجال الايمان  
وانما وقع في ذلك اتباعا لما  
وقع في أكثر نسخ أصول  
نقرا اسلام في الآجال  
وفي الايمان في رواية  
الحسن قال صاحب  
الكشف وفي بعض نسخه  
في الآجال والايان وفي  
بعضها في الايمان بالمائة  
والكل سهو والصواب  
وفي الآجال في الايمان  
على ما قاله شمس الأعمى  
وفي الآجال والاجارات  
لا يدخل الغاية لان  
المطلق لا يقتضى التأيد  
وفي تأخير المطالبة  
وتعليق المنفعة في موضع  
الغاية شأنه كذا في أجل الايمان لان تدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قوله لان في حرمة الكلام  
ويجوز الكفارة به في موضع الغاية شكاً (قوله أى ولا أطلب الثمن الخ) فسر به ليكون نفياً فيتحقق تناول العمن ولو جازم معقلاً

عليه لان الممكن لا يقع بدون غلته ولما كان ههنا مظنة أن يقال لا نسلم انه اذا وجب عند وجود  
المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرجح باختياره أو نفس اختياره أشار الى الجواب  
بأن تنقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى يتمشى الى مرجح لا يكون باختياره قطعا للتسلسل المحال لان  
الاختيار صفة متحققة لأمر اعتبارى حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار أو يكون اختيار  
الاختيار عين الاختيار واعترض على هذا الدليل بوجوه الاول ان نجد تفرقة ضرورية بين  
الافعال الاضطرابية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركاتي الاخذ والعشبة فيكون ما ذكرتم  
استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يسم ويكتمون باطلا الثاني انه يجري في فعل البارى تعالى فيجب أن  
لا يكون مختارا وهو باطل الثالث انه يلزم أن لا يوصف بحسن ولا فح شرطا لان التكليف بغير المختار  
وان كان جائزا لكنه غير واقع الرابع اننا نختار أنه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به

أو ما لا يكون حصوله بسبب يقتضيه وأيضا العلة ههنا موجودة لان الكلام في فاعل القبيح والتردد في انه  
ممكن من الترك أم لا وفاعل القبيح علة تامه له بلا مريه فاذا تمكن من الترك بالمعنى المذكور لم أن  
يصدر عنه القبيح تارة ولا يصدر عنه أخرى مع تساوى الحالتين من غير تجدد أمر من الفاعل فيكون  
انقيا ويرجحا بلا مرجح أيضا (قوله لان الاختيار صفة متحققة) ستمنع من المصنف منع كونه صفة  
متحققة (قوله أو يكون اختيار الاختيار عين الاختيار) معطوف على قوله بانقطاع الاعتبار لا على  
قوله ينقطع التسلسل لانه أحد وجهى انقطاع التسلسل ثم لا يخفى ان هذا انظا هره ليس معقول لان  
الاختيار المضاف اليه نسبة بين الفاعل ووجوده يدمشلا والاختيار المضاف نسبة بين الفاعل  
والاختيار الاول فلا يتصور كون أحدهما عين الآخر فالمراد من العينية أن لا يكون أمران اذا  
عليه في الخارج لعدمه فه وهذا انظر من بيان العينية على الاختيارية (قوله الثالث انه يلزم أن  
لا يوصف الخ) الاظهر أن يقال يلزم أن لا يوصف بحسن وفتح شرعيين لانهما من صفات الافعال  
الاختيارية فان حركة المرتعش والنائم والمغمى عليه لا توصف في الشرع بحسن وفتح ويستلزم  
أن يكون التكليف بأسرها تكليفا على الاطلاق ولا قائل به (قوله الرابع اننا نختار الخ) قيل هذا لا يرد  
على تقرير المصنف لانه أبطل كون الاختيار مرجحا بلزوم التسلسل فيه وحكم بان سلسلة المرجمات  
منتهية الى قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل عندهم وأجيب بان السؤال لا يندفع بمجرد هذا  
التقرير ما لم ينضم اليه ما ذكره الشارح اذ يمكن أن يقال الانتهاء الى القديم لا يوجب كون الفعل  
اضطرارا با اذا وجوب بالاختيار لا ينافى كون الفعل اختياريا سواء كان الاختيار الموسوب من جهة

العلة قلنا هي ههنا موجودة لان الكلام في فاعل القبيح والتردد في انه ممكن من الترك أى  
عدم الفعل من اول الامر أم لا وفاعل القبيح علة تامه له بلا مريه فاذا تمكن من الترك بالمعنى  
المذكور لم أن يصدر عنه القبيح تارة ولا يصدر عنه أخرى مع تساوى الحالتين من غير تجدد أمر من  
الفاعل فيكون انقيا ويرجحا بلا مرجح أيضا بالاشبهه قندبر قال (الرابع اننا نختار انه يحتاج الى مرجح  
الخ) أقول هذا الاعتراض تحقيقى والبواقي الزامية اذ لم يعرف منها وجه الفساد بعينه ولم يطلع على  
حقيقه الحال بل علم ان هناك جملا على الاجمال قال (وسواء قلنا يجب به الفعل أو لا يجب الخ) أقول أى  
يجب بالاختيار أو لا يجب به بل يصير أولى على اختلاف الرايين كما سيأتى

الفاعل  
ويجوز الكفارة به في موضع الغاية شكاً (قوله أى ولا أطلب الثمن الخ) فسر به ليكون نفياً فيتحقق تناول العمن ولو جازم معقلاً



خلاف الصاحبيه فان  
عندهما لا فرق بينهما  
(قوله يقتضى الكل) لانه  
لما انتصب بالفعل صار  
بمنزلة المفعول به في اقتضاء  
الاستيعاب وتعلق الفعل  
بمجموعه حيث لا دليل  
على خلافه (قوله بخلاف  
صحت في هذه السنة) فانه  
لا يقتضى استيعاب  
السنة بالصوم لان  
الطرف قد يكون أوسع  
من المظروف على متفاهم  
اللغة فان قولهم زيد في  
الدار حقيقة عندهم وما  
في الكشاف ومتابعيه في  
نفسه بر قوله تعالى انما  
ياكون في بطونهم ملء  
بطونهم مبنى على العرف  
المحدث ومصطلح أهل  
المعقول لان حقيقة  
الظرفية الاحاطة على  
وجه لا يفضل الظرف  
من المظروف عندهم  
فزيد في الدار مجاز (قوله  
وفي الغندان قوى آخر  
التهار يصح) أى ديانة  
وقضاء قبل هذا مخالف لما  
روى ابراهيم عن محمدانه  
لو قال أمرتك بكذا  
رمضان أوفى رمضان  
فهما سواء وكذا في غدا  
أوفى غدا ويكون الأمر  
بيدها في كل رمضان وكل  
الغد وقال السيد الشريف

الفعل أو لا يجب يكون اختياريا إذا لمعنى للاختبارى الاما يترجى بالاختيار والحاصل ان معنى  
الاختبار استواء الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب أحدهما بحسب الارادة لا ينافى ذلك فالمرجح هو  
الارادة التي يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان المعلوم ضرورة هو  
وجود القدرة لا تأثيرها وعن الثاني بان مرجح فاعليته قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد اذ علة الاحتياج  
القاعل كافي التارى أو من غيره كافي العبد (قوله والحاصل ان معنى الاختيار استواء الطرفين) قيل في  
العبارة مساححة والمقصود ان هذا الاستواء معتبر في معنى الاختيار لانه نفس معناه بل معناه على ما في  
شرح المقاصد القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكان المختار بنظر الى الطرفين ويميل الى  
أحدهما والمريد بنظر الى الطرف الذي يريد وقد يجاب بان المراد من المعنى المعنى الا لتراى لا المطابق  
ولا مساححة لان الاستواء مدلوله الاتراى البين بالمعنى الاخص (قوله بان المعلوم ضرورة الخ) اعترض  
عليه بان الخصم يدعى الضرورة في ان لقدرة تمامه خلافى أفعالنا الاختيارية ولا أقل من الكسب فنع  
ضرورية التأثير لا تجدى نفعا والحواب ان مجرد مقارنة الفعل للقدرة بدون التأثير لا يخرج عن  
الاضطرارية عند الخصم وهو ظاهر (قوله بان مرجح فاعليته قديم) قيل عليه الفعل ان وجب مع ذلك

قال (والحاصل ان معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر الى القدرة) أقول في عبارة مساهلة لان  
معنى الاختيار ليس ما ذكره بل هو معتبر في معناه ما قال في شرح المقاصد معنى الاختيار القصد  
والارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكان المختار بنظر الى الطرفين ويميل الى أحدهما والمريد بنظر الى  
الطرف الذي يريد قال (وقد يجاب عن الاول بان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا تأثيرها) أقول  
يعنى ان الفرق ضرورى وجود القدرة في الافعال التي سموها اختيارية وعدمها في الضرورية لا تأثيرها  
هناك وذلك لا ينافى كون تلك الافعال اضطرارية انما ينافى تأثيرها فليس استمدلالى مقابلة الضرورة  
قال (وعن الثاني بان مرجح فاعليته قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد الخ) أقول يعنى مرجح فاعلية  
التارى تعالى هو تعلق ارادته في الازل بحدوث ذلك الفعل في وقته وهو قديم فلا يحتاج الى مرجح لان علة  
الاختياج عندنا الحدوث دون الامكان وصفاته تعالى وان كانت ممكنة ليست بمحدثة وحاصله تخصيص  
المرجح في قولنا ترجح فله يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث فان المرجح القديم المتعلق ازال بالفعل الحادث  
لا يحتاج الى مرجح آخر وفيه بحث لان هذا القدر من التعلق لا يكفي في وجود الفعل في ذلك الوقت  
بل يحتاج الى تعلق حادث للقدرة يترتب عليه حدوثه كما تقر في الكتب الكلاسيكية قال القاضي الشريفي  
ويشمن نقول مع تعلق ارادته القديم ان الفعل لازم الصدور بحيث لا يمكنه الترك كان اضطراريا وان كان  
مجازا وجوده وعدمه فاما ان يقتضى مرجح أولا والثاني يكون اتفاقيا وعلى الاول يعود التفسير بان  
ذلك المرجح لازم أولا أقول فيه بحث لا ناختار انه مع ذلك المرجح لازم فان المراد بالمرجح التعلق الحادث  
على ما تقر ان الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار بل يحققه فان قيل اذا كان تعلق الارادة حادثا  
احتاج الى مرجح لا متناع وقوع الحادث بل الممكن بالامر جمع قلنا انها متعلق بالمراد لذاتها بلا اقتضار  
الى مرجح لانها صفة شأنها التصبص والترجح ولولمساوى تل المرجح فان القادر من ان شاء ففعل  
وان لم يشأ لم يفعل قال في شرح المواقف وهذا أولى مما قيل هو الذى ان شاء أن يفعل فعل وان شاء لا يفعل  
ليرفع لان استناد العلم الى مشيئة القادر يقتضى حدوثه كافي الوجود فيلزم أن لا يكون عدم العالم  
أزليا والجب انه بعد ما قال ههنا هذا قال بعده في بحث الارادة في شرح قبول المواقف وجوب الشيء

(١٥ - تلويح ثاني)

رحمه الله الفرق في اثبات الحرف وحذفه مذهب أبي حنيفة خلافا لصاحبيه على ما صرح  
به في الاسلام وغيره وما رواه ابراهيم عن محمد بن عبد الله الفرق هو قوله ما وقد يقال كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لا ينافى

اقتضاء الاستيعاب لغرض والمقصود في الامر باليد ضرب مدة التفويض والتخير فلذا استوعب بخلاف الصوم والطلاق فان المقصود فيهما مطلق الحصول في الطرف (قوله فيصير بمعنى الشرط الخ) اشارة الى انه لا يصير شرطا محضار تعليمهما

كل وجه بل انما يكون في حكمه في التوقف عليه وعدم الوقوع قبله فيقع الطلاق معه لا بعده فلو قال لا جديسه انت طالق في نكاحك فترجوها لا تطلق كقولها معه لو حوب تاخر الطلاق عن النكاح بخلاف قوله انت طالق ان تزوجت فانه يقع الطلاق (قوله في مشيئة الله) وكذا في ارادة الله وقدرته لخصه انعقاد الكلام تعليقا ولا يقع لعدم العلم به فان قيل شمول القدرة كعموم العلم يقتضي الوقوع قلت ذلك انما يقتضي ان كونها بلا انضمام قدور والله تعالى وليس فيه ما يوجب انه واقع بخلاف العلم اذ لو لم يكن ماني علم الله واقعا لزم الجهل وهو محال في حق الملك المتعال (قوله لانه يراد المعلوم) وهكذا في النكاح وغيره وقيل لاجابة الى ذلك بل المراد انه ثابت في علم الله تعالى بمعنى انه محيط بذلك واجيب بانه لا معنى للاحاطة علم الله تعالى به الا كونه منكشفه وهذا هو المراد بكونه معصوماه تعالى والمعنى الحقيقي للاحاطة غير متصور في

الى المرجح عندنا الحدوث دون الامكان وعن الثالث بان وجود الاختيار ومقدورية الفعل كافي الشرع وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتأثير قدرته فيه لقم التكليف عقلا وعن الرابع بانه اذا كان ما يجب الفعل عنده من الله تعالى بطل استقلال العبد به فقم التكليف عندكم كما اذا كان موجود الفعل هو الله تعالى فلهذا قال المصنف رحمه الله انهم لم يوردوا على مقدمته منعيا بعسديه وانه قد خفي منشا الغلط في هذا الدليل على كلا الفريقين اعنى الذين يعتقدونه يقينيا والذين لا يعتقدونه يقينيا والمصنف اورد المنع على المقدمة القائلة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كالمتحرك في كل جزء من أجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا

المرجع القديم لزم الجبر والاحتج الى مرجح آخر ورد بان الجبر انما يلزم لو لم يكن ذلك المرجح القديم ارادته واختياره فان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار فان قلت ذلك المرجح القديم ان استند الى ذاته تعالى لم يجز تخلفه عنه فيلزم الجبر بالضرورة والاحتجاج الى مرجح آخر وسلسل اجيب عنه بان علة الحاجة الى المؤثر عندهم هو الحدوث وذلك المرجح القديم لا يستند الى ذاته ولا الى غيره وهو لا ذاته ولا غيره ولا يلزم من وجوب الفعل بالنظر الى ما لا يغير ذاته وجوبه بالنظر الى ذاته ولا يلزم عدم تمكنه من الفعل والترك بالنسبة الى ذاته وهو معنى كونه قادرا هذا واعترض على الجواب المذكور ايضا بان مرجح فعليته تعالى اعنى تعلق ارادته الذي يترتب عليه الوجود لا يكون قديما والالزام قدم المراد اللهم الا ان يقال تعلق ارادته في الازل وجود المقدور فيما لا يزال لوقت وجوده كافي في حدوث المقدور في ذلك الوقت والنكاح بعد عمل تأمل (قوله وعن الرابع الخ) فان قلت يجوز ان يكون ما يجب الفعل عنده من العبد قلت ان صدر

بالاختيار لا ينافي الاختيار وهنابحث وهو ان ارادة احد الضدين ان كانت مقابلة لارادة الاخر وكانت كل واحدة منهما لها متعلقة باحدهما على التعيين فانه ان يقال اذ لزم احدهما الارادتين ذات المريد لم يكن له الارادة المتعلقة بالجنب الا آخر بدلا عن الارادة الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذ لم يلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان لم تكن مقابلة لها بل تعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذلك فان كان تعلقها باحدهما لذاتها لم تصور تعلقها بالاخر ويلزم الاجاب وما ذكره من ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه انما يصح في القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وذلك لا يناقض الشق الثاني ولا يلزم من تعلقها باحدهما لذاتها كون الفاعل موجبا بالذات وانما يلزم لو كان تعلقها به لذات الفاعل ومعنى تعلقها لذاتها عدم اقتدارها الى مرجح خارجي لانها صفة من شأن الترجيح كما عرفت والتحقيق ان رجحان الفعل لذات الارادة لا يقتضي اجاب الفاعل بالذات ولا ينافي مقدوره الطرفين وانما يقتضيه رجحان لذات الفاعل كما ان رجحان الوجود بالعلة الخارجية قال (لا يقتضي وجوب الوجود بالذات ولا ينافي امكانه في نفسه) اقول انما يقتضيه رجحان لذات الفاعل هكذا يجب ان يفهم هذا المقام فانه مما اشبهه على اقوام قال (وعن الثالث بان وجود الاختيار الخ) اقول يعني ان وجود الاختيار كافي عندنا في الحسن والقبح الشرعي وان لم يكن له تأثير في الفعل وكون الفعل غير مختار بمعنى انتفاء تأثير الاختيار فيه لا ينافي وجود الاختيار فيه وعندكم لولا استعمال العبد بايجاد الفعل بقدرة اختياره لقم التكليف عقلا ويثبت ما ينافي ذلك فلا يثبت الحسن والقبح عقلا قال (وعن الرابع بانه اذا كان ما يجب الفعل عنده الخ) اقول يعني ان ما يجب الفعل عنده وهو الاختيار اذا كان من الله تعالى ضرورة ان اختيار العبد ليس باختياره والالزام اللبس بطل استقلال العبد به فلا حسن ولا قبح عقليا قال

حقه تعالى قلت هذا وان كان في نفسه صحيحا الا انه لا يرتبط بكلام المصنف فانه على الوقوع يكون العلم بمعنى المعلوم فالعلم ان لم يرد به المعلوم لا يقع بل الوجه ان الشرط في صحة

المقدمة الاولى) ان الفعل يراد به المعنى الذي وضع المصدر باثباته ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك زيد فقلت  
 قامت الحركة بزيد فان اريد بالحركة الحالة التي تكون للمتحرك في أي جزء يفرض من ١١٥

أجزاء المسافة فهي المعنى  
 الثاني وان اريد بها ايقاع  
 تلك الحالة فهي المعنى  
 الاول والمعنى الثاني  
 موجود في الخارج أما  
 الاول فأمر يعتبره العقل  
 ولا وجود له في الخارج اذ لو  
 كان لكان له مسوق ثم  
 ايقاع ذلك الايقاع يكون  
 واقعا الى ما لا يتناهي  
 فيلزم التسلسل في طرف  
 المبدأ في الامور الواقعة  
 في الخارج وهو محال ولانه  
 يلزم انه اذا وقع القاعل  
 شيئا واحدا فقد وجد أمورا  
 غير متناهية وهذا  
 بلهسي الاستحالة على ان  
 كون الايقاع أمر غير  
 موجود في الخارج أظهر  
 على مذهب الاشعري فان  
 التكوين عنده أمر غير  
 موجود في الخارج

استعارة في المقارنة  
 وكونه بمعنى الشرط هو  
 عدم صلاح الظرفية  
 حاصل فقوله أنت طائر في  
 علم الله ينبغي أن يكون  
 تعليقا فلا يقع فبين  
 المصنف صلاح الظرفية  
 بان المراد منه معلوم الله  
 فيقع وذلك لان التعليق  
 به غير متعارف لعدم  
 علمه تعالى وشموله جميع  
 المعلومات فيكون المراد  
 منه انه ثابت في معلوم الله  
 تعالى فيكون تجسيرا لان

وحيث عند وجود المرجح لا يكون اختياريا ان اريد بالفعل نفس الايقاع وبنى تحصيل ذلك على أربع  
 مقدمات (قوله المقدمة الاولى) ان كثيرا من المصادر يحصل به التفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام  
 بفصل له هيئة هي القيام أو تسخن ففصل له صفة هي الحرارة أو تحرك ففصل له حالة هي الحركة فلفظ  
 الفعل وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدرى ويسمى  
 أثيرا كاحداث الحركة وإيجادها في ذات الموقع والمحدث بأنه تحرك لا كايقاع الحركة في جسم آخر حتى  
 يكون تحركا وكايقاعه القيام أو التعود في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع  
 وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وصفا كالقيام أو كيفية كالحرارة أو غير ذلك كالحالة التي تكون  
 للمتحرك مادام متوسطا بين المبدأ والمنتهى والاول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل

هذه باختبار لزم التسلسل وان صدر بالاجاب لزم الجبر مع ان الخصم لا يقول بصدور اختيار العبد من  
 نفسه بطريق الوجوب وهذا اندفع ما قيل المرجح لاختيار العبد هو اعتقاد النفع في الفعل وهو قد يكون  
 من العبد لا من الله تعالى وبالجملة ذلك الاعتقاد ان كان ضروريا فله من الله تعالى باعتراف الخصم وان كان  
 نظريا متمولدا من طرفة العبد يحتاج الى سبق فعل آخر وهو نظره وهو مسبوق أيضا بمرجح هو اعتقاد النفع  
 فيه وهو سري الى أن ينتهي الى اعتقاد ضروري من فعل الله تعالى (قوله ان كثيرا من المصادر) قيل انما قال  
 كثيرا لان ذلك في المصادر اللازمة دون المتعدية والظاهر ان هذا انما يستقيم اذا اعتبر في قوله مما يحصل به  
 للفاعل معنى ثابت قيد فقولا فلا تسلك انه يحصل في المصدر المتعدى هيئة للفاعل كالعالمية وهيئة للمفعول  
 كالمعومية وهذا ظاهر وقد صرح بذلك جدي في تفسير الفاتحة وقال باعتبارها تسامح أهل العربية في قولهم  
 المصدر المتعدى قد يكون مصدرا للمعلوم وقد يكون مصدر المجهول يعنون بهما الهيئتين اللتين هما  
 معنيا الحاصل بالمصدر والالكان كل مصدر متعمد مشتمر كالواقيل به بل استعمال المصدر في المعنى  
 الحاصل بالمصدر استعمال الشيء في لازم معناه والظاهر ان كثيرا من المصادر لان بعضها ليس كذلك  
 كالامكان والامتناع وغيرهما مما لا يوجد فيه ايقاع بحالة موجودة في الخارج (قوله أو غير ذلك كالحالة  
 التي الخ) هذا مبني على القول بان الحركة من مقولة أن يفعل كاذ كرفي شرح المواظف وأما ما ذكر في شرح  
 المقاصد من ان الحركة على كيفية يكون بها الجسم توسط بين المبدأ والمنتهى فمذهب آخر والمراد من

(المقدمة الاولى ان كثيرا من المصادر) أقول انما قال ان كثيرا من المصادر لان بعضها ليس كذلك  
 كصدومات ونحو ذلك مما لا يوجد فيه ايقاع الفاعل لانه ليس باختياره وأما لفظ الفعل فلا يطلق غالبا  
 الاعلى فعلى حقيق يوقعه الفاعل ويصدر عنه ولذا قال بعده فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قال  
 (كاحداث الحركة وإيجادها في ذات الموقع والمحدث بأنه تحرك) أقول لانه في السببية ومتعلق بقوله  
 أحدث والضمير راجع الى الموقع أو المحدث وقوله لا كايقاع عطف على كاحداث وكذا قوله وكايقاعه قوله  
 في ذاته أي ذات موقع القيام والتعود ويكون وضعها كالقيام أي يكون من مقولة الوضع قال (أو غير ذلك  
 كالحالة التي تكون للمتحرك مادام متوسطا بين المبدأ والمنتهى) أقول فيه بحث لانه جعل الحركة بهذا  
 المعنى ههنا من غير الكيفيات وجعلها في شرح المقاصد منها حيث قال لفظ الحركة يطلق على معنيين  
 أحدهما كيفية بها يكون للجسم توسط بين المبدأ والمنتهى واعلم ان الشارح والمصنف ذكرهما  
 معنيين للحركة أحدهما موجود في الخارج والاخر معدوم ولها معنى ثالث هو كور في الكتب  
 الكلامية وهو الأمر المتصل بالمعدوم للمتحرك من المبدأ الى المنتهى وما هي بهذا المعنى أيضا معدومة

معلومه واقع والحاصل انه لا يراد به التعليق على أنه لا يتعلق بالاواقع بخلاف المشبهة والقدرة فان قيل هذا يمنع أن يكون تعليقا  
 وتبين ان العلم بتعليق بالشيء على ما هو عليه لانه لا يكون تابعا له فالعلم بوقوع الطلاق وكونه معلوما له موقوف على علمه فاني انكسب الامر لزم الدين

قلت معنى كونهما الطاقى معلوم الله ان وقوع الطلاق في جهة معلومة والله تعالى فهو متحقق وعلمه تعالى سابق على المعلومات وكونهما معلوم للمعلوم معنى الاصل في الموازنة ١١٦ لا ينافى ذلكا ومثل قوله تعالى الا ان خفف الله عنكم وعلم انه فيكم ضعفا بالنظر

الى ذلك (قوله اعلم ان التعليق بالمشيئة) أى فى الصوره وبجسب الظاهر والاقصوه أنت طالق ان شاء الله ونحوه عند أبى ومحمد رحمه الله انطال للكلام بمنزلة الاستثناء واعدام لحكمه لانه مما لا يمكن الوقوف عليها وعن أبى يوسف رحمه الله تعليقي فيكون عينا ويعود الى الجملة الثانية فيما اذا جمع بين كثيرة ويقع في مثل ان شاء الله أنت طالق لعدم الفاء فى موضع وجوهه وأما عدم وقوعه فى مثل أنت طالق ان لم يشاء الله على هذا القول فاعدم امكان وقوعه على هذا التقدير فيكون كلاما باطلا اذ لو صح لبطل من حيث صح (قوله وعند الضرورة) وليس من ضرورة تحقيق معناه ان يكون الحاضر قدام الشئ البتة بل ربما يكون مع المقارنة فى الزمان والمكان مطلقا وربما يكون كناية عن نفس الشئ كما فى مخاطبات الاعيان (قوله فيقطع فى آخر الحياة) أى حياة أحدهما وفى النسوادى لا تطلق بموتها لانه قادر على أن يطلقها وانما يحجز بموتها فصار كقوله أنت طالق ان لم أدخل الدار يقع بموتها لا بموتها ووجه الفرق على انظاره ان

وهو امر اعتبارى لا وجود له فى الخارج لوجوده ثلاثة الاول انه لو كان موجودا لكان له موقع فيكون له ايقاع وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول لا يقاعه والتقدير ان الايقاعات أمور موجودة فيسألزم التسلسل فى جانب المبدأ أى العلة فى أمور موجودة فى الخارج على ما هو المفروض لافى أمور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار أو يكون ايقاع عين الايقاع كفى لزوم التسلسل وامكان الامكان وانما هو فى المبدأ لان استحالة التسلسل فى جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف

الكيفية الحادثة مطلقا (قوله وهو امر اعتبارى الخ) فيه بحث اذ قد صرح الرضى فى بحث المصدر ان معنى المصدر عرض لا بد له فى الوجود من محل يقوم به وزمان ومكان ومن العين ان الامر الاعتبارى ليس بعرض وغير محتاج فى الوجود الى محل يعمل يقوم به الا اذا ثبت خارجية لا تصافى وأوجب بعد تسليم كون كلامه حجة فى مثله بان الحاصل بالمصدر قد يسمى أيضا مصدر أو أشار اليه الشارح بقوله حقيقة معنى المصدر وأنت خير بان التعميم لا يستقيم حينئذ أيضا لما عرفت من ان الحاصل بالمصدر قد لا يكون أمرا موجودا فى الخارج (قوله فيلزم التسلسل فى جانب المبدأ) اعترض عليه بما اشتهر فى أمثاله من جواز الانتهاء الى ايقاع اعتبارى اذ لا يلزم من وجود فرد من افراد طبيعة واحدة وجود جميع افرادها وعدم العلم بالمرجح لا يفيد بطوار تحقيقه فى نفس الامر وقد ذكرنا فى حواشى شرح المواقف ان الاعتبارى فى مثله ان جعل على المعلوم فى الخارج فانه يمكن سندا المنع لزوم التسلسل فالأصح ظاهره وان جعل على الممتنع يستقيم فى افراد طبيعته فوعيه أيضا عند المتكلمين ألا ترى انهم قالوا الواجب تعالى ما به كية مع فرد من تلك الماهية وهى ذات الله سبحانه وواجب وفرد آخر ممتنع قطعاً وذلك لان مبنى امتناع الممتنع منها خصوصية على ان معنى ما سوى هذا التعيين الحاصل فى الواجب مثلا ممتنع اجتماعه مع تلك الماهية لاقتضاءها تعينا مخصوصا اقتضاء تاما على ان ادعاء اتحاد الماهية مما لا حاجة اليه اذ يكفي أن يقال مثلا يجوز أن يكون بعض الايقاعات من الموجودات الخارجية وبعضها من الامور الاعتبارية وان لم يكن بينهما اشتراك الا فى اسم الايقاع وفى انه اذا انصفها شئ من الاشياء يستلزم وقوع امر فى الخارج وهذا القدر كافى فى منع لزوم التسلسل فان قلت الايقاع الاعتبارى يتصف به الموقع فى نفس الامر فيحتاج الى ايقاع آخر فيلزم التسلسل فى الايقاعات النفس الامرية وان لم يكن موجودات فى الخارج وذو باطل يبرهان التطبيقى قلت بعد تسليم ان الممكن اذا احتاج فى وجوده الى اتصاف فاعله بايقاع اعتبارى وجب احتياج ذلك الاتصاف الى اتصاف آخر بايقاع آخر وقد اتفق الفريهان على ان برهان التطبيقى انما يجرى فى الموجودات الخارجية والنزاع فى اشتراط الاجتماع فى الوجود زمانا والترتيب فيه ذاتا فلا يسمع دعوى جريانه فى الامور الذهنية (قوله أو يكون ايقاع عين الايقاع) قد أشرفنا فى سبق ان ظاهر هذا غير معقول فلا بد ان تؤول العين به بعدم زباده فى الخارج على الايقاع المضاف اليه لكونه غير موجود فيه (قوله فى جانب العلة مما قام عليه البرهان) انما يقبل فى العلة لان التسلسل كما

لان المتحرك ما لم يتصل الى المتسلسل لم يوجد الحركة يتبناها واذا انتهى فقد انقطعت وبطلت بل فى الازمان لان المتحرك نسبة الى المكان الذى تركه والى المكان الذى أدركه فاذا انسمت فى الخيال صورة كونه فى المكان الاول ثم انسمت قبل زوالها عن الخيال صورة كونه فى المكان الذى فقد اجتماع الصورتان فى الخيال حينئذ يشعر بالذهن بالصورتين معا على انها شئ واحد قال (او يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع) أقول هو فعل مضارع عطف على ينقطع او مصدر محمور باباءه عطف على بانقطاع قال (لان استحالة التسلسل فى جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق) أقول انما قال فى

جانب  
موتها فصار كقوله أنت طالق ان لم أدخل الدار يقع بموتها لا بموتها ووجه الفرق على انظاره ان  
بموتها يمكنه الدخول فلا يتحقق إلا من موتها بخلاف طلاقها وانما يقع مع عجزه عن التكلم بالطلاق فى الجزء الاخير من الحياة كيقاع

وجود القدرة عند التعليق فان قيل فينبغي ان لا يشع الاطلاق بخونها لان التطبيق ممكن ما تممت وانما يتحقق العجز بالموت. وحينئذ لا يتصور الوقوع اوجب بان العجز عن الايقاع يتحقق قبيل الموت لان من حكمه 117 ان يعقبه الوقوع ولا يتصور

ذلك فلا يرت منها الزوج ولها الميراث بحكم الفرار في المدخول بها (قوله يحيى للظرف) بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله فيها هو قطعي الوجود كما في قوله تعالى اذا الشمس كورت وكان قول الشاعر وقيل عليه ان كلامن الآتية والبيت فيه معنى الشرط وجواب الاول علت والثاني ادعى ويدي ورد بان المراد منه انه لا يسقط عنها معنى الوقت في المحازات وليس المراد انها مستحضنة في الظرف (قوله وللشرط) أي الشرط المجرد من معنى الظرفية بل يفيد وحينئذ يكون معناه تعليقي مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله فيها هو على خطر الوجود والتعجب بانهم جعلوها متمحضنة للشرط بواسطة وقوعها في بيت شاذ جازم للمضارع مستعملا فيها هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى كذلك مع دوام ذلك فيه على ان اذا كثرت ما يستعمل في المشكوك

جانب المعلول فانه لا يبرهان علمه وبرهان التطبيق ليس بتام على ما عرف في علم الكلام الثاني انه يلزم عند ايجاد الفاعل شيئا ان يوجد امور متحققه غير متناهية هي الايقاعات المترتبة و يدسه العقل فاطعه باستحالة ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان ايقاع الايقاع ايضا فعلة اما لو اوجد شيئا بايقاعه وكان ايقاعه بايقاع فاعل آخر كالباري تعالى فلا يلزم ذلك واذا انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذي يسمى تكوينا يلزم التسلسل ايضا الثالث وهو جواب الزايم ان الايقاع معناه التكوين ومذهب الاشعري انه ليس من الصفات الموجودة في الخارج على ما تقدم رر في علم الكلام والالزام ليس بتام لان مذهب الاشعري ان التكوين ليس صفة حقيقية ازلية مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة بوجود الشيء بل العمدة في اثبات هذا المطلوب هو لزوم التسلسل في الايقاعات

يستحيل في نفس العلة الفاعلية كذلك فيما يتعلق بعليتها كالايقاع مثلا لا اشتراك في العلية (قوله) ليس بتام على ما عرف في علم الكلام) لانه ان اريد بكون الناقصة كالأزلة التساوي بمعنى يوافق حدتي الكميتين فليس يلزم اذ لا حد في الجهتين من جهة اللاتناهي وان اريد بعدم قصورهما عن وقوع كل جزء من أجزاءهما بما يلبه جزء من الاخرى فلا نسلم استحالتها لان ذلك من عدم التناهي لامن المساواة في الكمية وفي ضعف برهان التطبيق وجوه آخر ذكرتها في حواشي المواظف فلتطلب منها (قوله) اما لو اوجد شيئا الخ اعترض عليه بان هذا ينافي كون الموجد فاعلا لا يتصور كونه موجبا وهو ظاهر ولا يخفى لانه مع قطع النظر عن ذلك الغير لا يمكن من الفعل والترك معه يجب الفعل واجيب بانه لا ينافي كونه موجبا غاية انه ان لا يكون موجبا بالذات ولا كونه مختارا للجواز ان يكون ايجاد الغير تائيد القائم به من باعلى اختياره فكما اختار التائيد اوجده ذلك الغير فيه فكان ممكننا من الفعل والترك تطورا الى اختياره والوجوب المرتب على الاختيار لا ينافيه (قوله) واذا انتهى الى ايقاع قديم اعترض عليه اولا بان ذلك الايقاع القديم ممكن فيحتاج الى ايقاع آخر واجيب بما اشهر من ان علة الاحتياج هو الحدوث وان صفات الباري ليست غيره فلا يحتاج الى علة ولا يخفى ضعفه وثانيا بان اثر الايقاع حينئذ مستند الى ايقاع القديم فيلزم الجبر من العبد والجواب ما اشترت اليه سابقا من جواز ترتيب الاستناد اليه على اختياره (قوله) والالزام ليس بتام اجيب عنه بان مراد الاشعري بما ذكره في وجود التكوين لا نفي ازالته فقط والالزام كون الباري سبحانه وتعالى محال للحدوث ولا نفي مغايرته للقدرة فقط بان يكون موجودا ازليا ويكون عبارة عن القدرة لان التكوين عنده عين المكون بخلاف القدرة فالالزام تام واعترض عليه بانه يلزم على هذا ان لا يكون الايجاد بالمعنى المصدري عبارة عن التكوين فلا يلزم الالزام على مذهبه واجيب بان مراده بالعينية نفي زيادته على المكون بحسب الخارج كما صرح به في شرح المقاصد قبل والتحقيق ان مراد الاشعري من نفي القيود المذكورة في قوله صفة ازلية مغايرة للقدرة نفي بعضها على تفسيره وبعضها على تقدير آخر لا نفي مجه وعها الظهور وان نفي المغايرة مناف لثني قيد الازلية والوجودية فتوضح كلامه ان التكوين الذي اثبتته الخصم اما ان يراد به المعنى المصدري كما يشعر به تفسيره باخراج المعدوم من العدم او يجعله عبارة عن الصفة التي تكون بها الاشياء لا وقتها فعلى الاول نفي وجوده وازليته وعلى الثاني نفي مغايرته ومقصود المصنف هو المعنى المصدري فيتم الالزام

جانب العلة ولا يقل في العلة له تناول ما يتعلق بعليتها كالايقاع مثلا ههنا فان التسلسل كما يستحيل في نفس العلة الفاعلية كذلك فيما يتعلق بها الاشتراك في العلة قوله ويمتنع انتهاؤه الى ايقاع قديم جواب

تزيلا له منزلة المقطوع لانه قد تكون فيما نحن فيه التنبه على ان شيم الزمان رد المواهب وخط المراتب حتى ان اصابه المذكور هو امر لا يشك فيه لبطون الخطاب نفسه على ذلك فقام من مقاحاته ممدد فوج بان اذا التوقف لا يتبعه لاني الاهي الكائن في المنظر الذي

(المقدمة الثانية) عمل ممكن فلا بد أن يتوقف وجوده على موجوده الا يكون واجبا بالذات ثم ان لم يوجد جملته ما يتوقف عليه وجوده وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وههنا يلزم لانه ان وقع بدون

ذلك الجمله لم تكن هي جملة ما يتوقف عليه والمفروض خلافه وان وجد ذلك الجمله يجب وجوده عندها والا يمكن عدمه في حال العدم ان توقف على شيء آخر لم يكن المفروض جملة وان لم يتوقف على شيء آخر فوجوده مع الجملة نارة وعدمه أخرى رجحان من غير مرجح وهو محال فان قيل لا نسلم انه محال بل الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير أن يوجد شيء آخر محال ولم يلزم هذا المعنى قلت قلزم هذا المعنى لانه ان أمكن عدمه مع هذه الجملة يجب أن لا يلزم من فرض عدمه محال لكنسه يلزم لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجد شيء في الزمان الذي وجد ان يوجد بيجاد شيء آخر اياه يكون اليجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير اليجاد شيء آخر اياه لم يمتنع استعماله فيثبت انه لا بد لوجوده على شيء ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن ولو لا يمتنع وجوده

و يمتنع انهاؤه الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدرى من غير شيء يقع به (قوله المقدمة الثانية) حاصلها انه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها فهو بالنظر الى وجود العلة واجب وهو الوجوب بالغيرو بالنظر الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير اما توقف وجود الممكن على علة موجودة فضرورى واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وانما يخفى على بعض الاذهان لعدم ملاحظة معنى الامكان أو معنى الاحتياج الى الموجود وهذا لا ينافى الضرورة والضرورى قد ينبيه عليه بصورة الاستدلال فلهذا قال والآى وان لم يتوقف وجوده على موجوده كان واجبا لذاته حتى بالواجب الاما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجوده اما كون علة الممكن وجودها بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها وهو يجب وجوده عند وجودها بجميع أجزائها وشرايطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فخالصه مقدمتان احدهما قولنا كلما عدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجب وجوده أما الاولى فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد

(قوله لانه يستلزم قدم الحادث) قيل عليه الايقاع وان كان قديما الا ان تعلقه حادث فلا يلزم قدم الحادث وثبت خبري بان دفاع هذا بقوله ضرورة انه الخ وأجيب أيضا بان نقل الكلام الى ذلك التعلق على ان اسناد الايقاع الى تعلق الايقاع القديم دون نفسه خلاف المفروض ثم ان ذلك التعلق الاضافى ليس بوجود ولا معدوم كما سيأتى فثبت اسناد الحادث الموجود الى ما ليس بوجود ولا معدوم وهو المطلوب (قوله فضرورى واضح من ملاحظة مفهوم الممكن) فيه بحث وهو ان الممكن بالمعنى المذكور وان كان توقفه على علة موجودة ضرورى بالان الممكن الخارج من القسمة ليس بذلك المعنى بل بمعنى ما لا يقضى ذاته وجوده ولا عدمه اقتضاء تاما واقتراره الى علة موجودة ليس ببدعى لان العقل لا يمنع بدعية ان يقتضى أحدهما في الجملة ويكون كافيافي وجوده بل هذاهما يستدل عليه كما فصل في علم الكلام وذكروهنا أيضا (قوله لكان واجبا) الاولى أن يقول بدله لكان وجوده رجحانا من غير مرجح وهو باطل اذ قد يناقش في قوله لكان واجبا بانه لا يلزم من عدم توقف وجود الممكن على الموجود كون ذاته مقتضية لوجوده حتى يلزم كونه واجبا وانما يلزم لو ثبت توقف وجوده على موجب وهو أول المدعى وان أمكن أن يدفع بان المناقشة في الضروريات لا تسمع (قوله ويجب وجوده عند وجودها بجميع أجزائها) المراد بوجود العلة بجميع أجزائها وحصولها بما سواها كانت موجودة بجميع أجزائها أو معدومة بتركيبية من الموجود والمعدوم لان ارتفاع الموانع جزء من العلة اتامة (قوله لصدق قولنا قد يكون اذا عدت الخ) كان الظاهر أن يقال والالصدق قولنا قد لا يكون اذا عدت الجملة امتنع وجود الممكن الا انه نظر الى ان كذب الموجبة الكلية كما يستلزم صدق السالبة الجزئية يستلزم صدق الموجبة الجزئية السالبة المحمول

سؤال مقدور وهو ظاهر قوله لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدرى من غير شيء ان الايقاع ملزوم للوقوع ويمتنع انفسك الملزوم عن اللازم قال (المصنف ثم ان لم يوجد جملته ما يتوقف عليه وجوده الخ) أقول قوله هذا وقوله بعدوان وجد ذلك الجملة يجب وجوده عند ناولا يمكن عدمه يدل على ان المراد بالوجود في أمثال هذه المواضع يقتضى العدم بحيث لا يكون بينهما واسطة لاضده لية تصور الواسطة وهو محال لما سيأتى في المقدمة الثالثة من اثبات الواسطة فكيف يتصور اثبات المطلوب بالمقدمتين المتخالفتين قال

لا يرتب فيه عادة كعصى ما لعدا وشرا كالقيام الى اجلاء اولم يتوقف في الشرطى مثل  
الانصاف خصاصة لتجانسهما في اختلاف متى فانه لا يستعمل في الامور الكائنة لا محالة فاصحها هو الشرط لا يدل على سقوط معصية

الوقت وان بعضهم لما كان على خلاف الاصل يلزم من اثباته في متى بالحزم الشائع كثرته وفي اذا بالحزم النادر فلهذه فأبو اعن تكثير  
خلاف الاصل على ان التتريل انما هو عند عدم الحقيقة وقد وجدت بنقل

يكون اذا عدت الجملة لم يمنع وجود الممكن بل أمكن بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن على  
تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا للزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل اما الملازمة  
فلان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم تحقيقا للمعنى الملزوم  
والمتحيزيل لا يكون ممكنا واما باطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة  
ما يتوقف عليه لزم أن لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه وهذا محال وبيان اللزوم ظاهر واما  
الثانية فلا يخفى لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب  
وجوده بل أمكن عدمه بالامكان العام وهذا باطل لان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة لو كان ممكنا  
للزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل لانه لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف  
عليه وجوده في تلك الحالة اما ان يتوقف الوجود على شئ آخر ولا وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه  
أن لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لبقا شئ آخر واما الثاني فلاستلزامه الرجحان بالامرجح وهو  
وجود الممكن تارة وعدمه أخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالين من غير زيادة أو  
نقصان يرجح الوجود أو العدم وكلا الأمرين أعنى الرجحان بالامرجح وعدم كون الجملة جملة محال  
بالضرورة لعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده محال في وجوده واجب وهو المطلوب فان  
قيل ان أردتم بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير أن يوجد شئ آخرى مغاير لذات الممكن فلا

(قوله بالامكان العام) قيد به ليتناول الواجب (قوله لزم أن لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه)  
اعترض عليه بأنه ان أراد بالموقوف عليه ما يستحيل وجود المعلول بدونه فلا نسلم لزومه للعلة بل هو أول  
المسئلة وان أراد ما يجوز أن يكون له مدخل فيه فلزومه للعلة مسلم ولكن يمنع لزوم التالي لذلك الغرض اذ  
يجوز أن يتوارد على المعلول الشخصي علتان على سبيل البدل فلا يلزم من انتفاء احدهما عدم المعلول  
ولا كون العلة غير موقوف عليها بالمعنى المذكور أعجب بأنه قد ثبت بشهادة الضرورة ان الممكن لا يتم  
وجوده بذاته بل يحتاج الى امر منفصل وهو المراد من العلة فان صح ان كل موجود معين فله علة معينة  
فذلك والا فالعلة التي يدعي امتناع وجود المعلول بدون وجودها هو مطلق ذلك الامر المنفصل (قوله  
بل أمكن عدمه بالامكان العام) قيد بالامكان العام ليتناول الممتنع واعترض أولا بأنه لا يلزم الترجيح  
بالامرجح على تقدير ضرورة العدم ورد بان تلك الضرورة لا يجوز استنادها الى ذات الشئ اذ الكلام  
في الممكن فاذا فرض وقوع العدم الضروري فان توقف الوجود على أمر آخر يلزم أن لا يكون الجملة جملة  
واللازم الرجحان بالامرجح كما ادعاه فلا يبطل اللازم في قوله لو كان الممكن على تقدير وجود الجملة ممكنا  
بالامكان العام للزم من فرض وقوعه محال وثانياً بان قوله بل عدمه وقد ذكره المصنف أيضاً حيث  
قال والا أمكن عدمه يدل على ان المراد بالوجود في أمثال هذه المواضع نقيض العدم بحيث لا يكون  
بينهما واسطة لاضده لبتصور الواسطة وهو مخالف لما سياتي في المقدمة الثالثة من اثبات الواسطة  
فكيف يتصور اثبات المطلوب بالمقدمتين المخالفتين (قوله فان قيل ان أردتم بالرجحان الخ) قيل عليه

(لم يمنع وجود الممكن بل أمكن بالامكان العام) أقول انما قيد الامكان ههنا وفيما سياتي بالعالم ليتناول  
ههنا الواجب وفيما سياتي الممتنع فان شياً منها غير محتص بالامكان الخاص فان الضرورة للماسلية  
في الاول عن جانب العدم كان متناولاً للواجب والممكن الخاص ولماسلية في الثاني عن جانب الوجود  
كان متناولاً للممتنع والممكن الخاص ولو أطلقه لتبادر منه الممكن بالامكان الخاص قال (فان قيل ان  
أردتم بالرجحان بالامرجح الى آخر الجواب) أقول في كل من السؤال والجواب بحث أمان السؤال فلان

استشهاد لا يباين في معنى  
الظرف والبيت لابن  
أجر أو جري بن ضمرة وأوله  
هل في القضية ان اذا  
استغنيتم  
وأمنتم فأنا البعيد  
الاجنب  
واذا الشداثد بالشداثد  
صحة  
أستغنيكم فانا المحب  
الاقرب  
واذا يكون كريمه أدعى  
لها  
واذا يحاس الحيس يدعى  
جندب  
هذا وجدكم الصغار  
اعنه  
لأأم لي ان كان ذلك ولا  
أب  
عجب لتلك قضية  
واقامتني  
فيكم على تلك القضية  
أعجب  
(قوله ونحو واذا نصبت  
الخ) إشارة الى استشهاد  
لمدعى آخر وهو كونها  
بمعنى الشرط والبيت  
لعبد قيس بن خفاف بن  
عمرو بن حنظلة يوصى  
ابنه جبيلا بقصيدة فيها  
آداب ونصائح وهي  
أجيبيل ان أباك كارب  
يومه  
فاذا دعيت الى المكارم  
فاجعل

أوصيك ايضاً امرئ لك ناصح \* طنبى برب الدهر غير مغفل الله فاتقه وأوف بندره \* واذا خلقت مباريا فتخال  
والضيفاً كريمه فان صيته \* حق ولا تبالغة للزبل واعلم بان الضيف مخير أهله \* عمت ليلته وان لم يستل

ودع القوارض للصديق وغيره \* كيداروك من اللثام العزل وصل الموصل ماصفا لك رده \* واحذر حبال الخائن المتبدل  
 واترك محل السوء لا تحال به ١٣٠ \* واذ انيا بك منزل فتقول دار الهوان لما رآه اذاره \* أفر احل عنها لمن لا ير حل

واستبان حبلك في أمورك  
 كماها  
 واذا عزمت على الهوى  
 فتوكل  
 واستغن ما أغناك ربك  
 بالغنى  
 واذا تصيبك خصاصة  
 تتجمل  
 واذا هممت بأمر شر  
 فأتد  
 واذا هممت بأمر خير  
 فاجل  
 واذا أتتك من العسر  
 قوارض  
 فاقصر لذلك ولا تغل لم  
 أقبل  
 واذا اقتضرت فلا تكن  
 متخشنا  
 ترجوا القوارض عند غير  
 المتفضل  
 واذا تشاجر في فؤادك  
 هرة  
 أمران فاعمد للاعف  
 الاجل  
 واذا لقيت القوم فاضرب  
 قويم  
 حتى يروك طلاء اجرب  
 مهمل  
 واذا لقيت الباهسين الى  
 الندى  
 غبرا اكههم بقماع  
 مهمل  
 فأعظم وابسرم بما سواه  
 واذا هم نزلوا بضمتك  
 فانزل

نسلم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة موجودة  
 غايته ان المعلول لا يجب معها وان أردت به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علة الموجودة تارة وعدم تحققه  
 معها أخرى فلا نسلم استحالة ذلك بل هو أول المسئلة بخوانه ان المراد هو الاول وهو لازم لان اليجاد غير  
 متحقق حالة العدم وهو ظاهر في حالة الوجود ان تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن  
 لان من جملة اليجاد وقد كان منتهيا في حالة العدم وان لم يتحقق لزوم وجود الممكن بلا ايجاد شئ اياه وهو  
 معنى الرجحان بالامر حج و يظهر لك بهذا التقرير ان في عبارة المصنف رحمه الله تعالى زيادة لاحاجة اليها  
 اذ يكفي أن يقال قد لزوم هذا المعنى لانه لا شئ انه في زمان عدمه لم يوجد شئ الى الاخر فان قيل ان كان  
 المراد بقولكم بمنع وجوده أو يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات ففساده ظاهرا لان الكلام  
 في الممكن وان أراد بحسب التغير فالامكان لا يناقضهما فلا وجه لقولكم والامكان وجوده أو عدمه  
 قلنا المراد بامتناع الوجود استحالة النظر الى عدم العلة وبامكانه عدم استحالة النظر اليه وكذا المراد  
 بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالة النظر اليه ولا يخفاه

قد يتعين من بيان الرجحان سابقا بقوله وهو قوله وهو وجود الممكن تارة وعدمه أخرى الخ ان المراد هو  
 ما ذكره في الشق الثاني من السؤال فلا وجه للترديد ثم الجواب عنه باختصار الشق الاول والجواب ان  
 مقصود القائل شرح قول المصنف فان قيل لا نسلم انه محال الخ ثم حاصل السؤال اننا اذا أردت بالرجحان  
 بالامر حج الذي فسر به وجود الممكن تارة وعدمه أخرى وجود الممكن من غير ان يوجد شئ بان يحمل  
 التفسير على وجود الممكن تارة بلا ايجاد علة اياه فلا نسلم لزوم وان أردت ظاهر ما سبق من التفسير  
 فلا نسلم بطالن الملازم وحاصل الجواب اختيار الشق الاول بحمل التفسير على المعنى الذي ذكرته ضرورة  
 دلالة قول المصنف قلت قد لزوم هذا المعنى الخ على ذلك فليتأمل هذا واعترض على قول المصنف في  
 الزمان الذي وجد الخ بانه ان أراد به انه ان وجد بسبب ايجاد شئ آخر اياه فاختار الشق الثاني وتقول وجد  
 لا بسبب ايجاد شئ آخر اياه وينع لزوم ما سلوا استحالة لان ذلك هو وجود الممكن بلا ايجاد لا وجوده بلا  
 سببية ايجاد وان أريد به انه ان وجد مع ايجاد شئ منتهيا لزوم تاليه لظهور ان مصاحبه شئ لا آخر لا يستلزم  
 توقفه عليه ورد بان المحال المسلم عند المصنف كما صرح به وهو وجود الممكن من غير ان يوجد شئ ولا فرق  
 بين قولنا وجد لسبب ايجاد شئ اياه وقولنا وجد مع ايجاد شئ اياه في ان المراد كون اليجاد في كل من القولين  
 موقوفا عليه (قوله فخوانه الخ) قال الفاضل الشريف لقائل أن يقول اذا جعل اليجاد جزأ من جملة  
 يكفي في تقرير الدليل حينئذ ان وجد اليجاد وجد الممكن لا امتناع التخلف عنه والا فلا لاستحالة وجود شئ  
 بلا ايجاد وباقى المقدمات مستدرك وأيضا يلزم حينئذ امتناع بساطة شئ من العلة مع انهم صرحوا بها  
 حيث قالوا بما يكفي مجرد الفاعل في المعلول وذلك اذا كان الفاعل غير مادي والفاعل موجبا والحق ان  
 اليجاد محتاج اليه غير داخل في الجملة كما سيأتي في بيان سبب الوجود (قوله وهو معنى الرجحان بالامر حج)  
 قد يناقش فيه بان الوجود بلا ايجاد لا يستقيم تفسير الرجحان بالامر حج بل للرجحان بالامر حج وانت خبير  
 بان المراد بنفي المرجح من حيث هو مرجح فيقول الى نفي الوصف ويتحد المآل (قوله زيادة لاحاجة اليها)

ما ذكره سابقا من بيان الرجحان بالامر حج بقوله وهو وجود الممكن تارة وعدمه أخرى الخ عين ما ذكره  
 في الشق الثاني من السؤال فكيف يصح الترديد بينه وبين غيره وأما في الجواب فلا نه بعد ذلك البيان  
 كيف يصح أن يختار الشق الاول فانه مغاير وان خبير بان هذا التماس من ذكر قوله السابق وهو وجود

وقد استعمل فيما اذا لشرط في اثني عشر موضعا بالجزم ودخول فاء الجزاء (قوله خصاصة  
 فيجمل) أي ان تصيبك فقر وسكنة فاطهر الجمل من نفسك وحسن الحال بالترين والتعفف ولا تظهر الجزع وقيل كل الجمل أي المحمول  
 في



العقافة بقية ما في الصرع  
من اللبن ومدونوا ولا يحق  
انه يعيد عن مقام  
التأديب جدا فلا يحمل  
عليه (قوله حقيقة في  
الظرف) يضاف الى جملة  
فعلية في معنى الاستقبال  
وأما نحو قوله تعالى اذا  
السماء انشقت فبني على  
الحذف على شرط  
التفسير (قوله للشرط بلا  
سقوط معنى الظرف)  
لا يقال فهو وجع بين  
الحقيقة والمجاز لا نقول  
انها غير متجضة للظرف  
في أصل معنا فليس من  
الجمع في شئ وان أوهمه  
ظاهر عبارة المصنف  
(قوله ومتى للظرف  
خاصة) أي لا تكون  
متممضة في الشرط يعني  
انها ليست في وزن اذا في  
كونها متممضة للشرط  
والأفهي من كلم الشرط  
الجازمة للضارع كافي  
قول الشاعر

متى تأت عشوا الى ضوء  
ناره

تجد خبر نار عند ما خبير  
موقد

(قوله فلا ينقطع بالشك)  
اعترض عليه بان طلق  
نفسه مقيدا بالمجلس فاذا  
زيد عليه متى شئت تعلق  
بما وراء المجلس بخلاف ان

في تناقضهما وهذا ما يقال ان الممكنة تناقض الضرورية فان قيل المعاول النوحى قد يتعدده عليه  
كالشمس والقمر والنار والضوء مع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود المعاول قلنا اذا اعتبر المعاول  
فوعيا فلعته أحد الامور وانتهى بها عما يكون بانتفاء كل منها وحينئذ يمتنع وجود المعاول واعلم ان ما ذكره  
المصنف رحمه الله تعالى مبنى على ان اليجاد أمر يتوقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلي  
يحصل في الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعاول فهو في الذهن متأخر عنهما وفي الخارج غير متحقق  
أصلا والمشهور انه ان أمكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة  
وعدمه أخرى تخصيصا بالاختصاص وترجيحا بالامرج لان نسبتبه الى جميع الاوقات على السوية

هي قوله ان أمكن عدمه الى قوله لكنيه يلزم (قوله فان قيل المعاول النوحى قد يتعدده عليه الخ) قبل  
عليه مبنى هذا السؤال والجواب وجود السكبي الطبيعي في الخارج وقساده بين فالصواب في الجواب  
ان يقال معنى تعليل النوع بالعلل المختلفة تعليل كل فرد منه بعلة اذ لا وجود للطبائع حتى تعال في ذهن  
الافراد بعلاها ولا شك ان انتفاء كل واحد من تلك العلل يستلزم انتفاء معاوله فان الضوء المستند الى النار  
يتقوى بانتفاها وقد يجاب عنه بجمل الواحد النوحى في كلام الشارح على الواحد بالنوع لا بالسكبي  
الطبيعي ومعنى قوله في الجواب اذا اعتبر المعاول فوعيا الخ ان المعاول النوحى متعدد بحسب الشخص وكل  
واحد من ذلك المتعدد يمتنع الوجود عند انتفاء علة فاذا نظرت الى فوعية تلك الاشخاص المتعددة بحسب  
الذات واعتبرت الوحدة العارضة لها بحسبها وجعلتها بذلك الاعتبار معاولا واحدا فوعيا فحين تأخذ  
القدر المشترك بين علهما ايضا وتجعلها أمر او احدا بحسبه وتقول علة أحد الامور التي هي علل  
متعددة لتلك الاشخاص المتعددة فتستقيم القاعدة المذكورة بحسب هذا الاعتبار ايضا وانت خبير  
بان تقرير الجواب بالوجه المذكور لا تساعده العبارة (قوله واعلم ان ما ذكره المصنف الخ) قيل انما  
يظهر هذا من تقرير الشارح للجواب والذي يظهر من كلام المصنف انه غير مبنى عليه لانه ردد وقال ان  
وجد بيجاد شئ ولم يجزم بانه يوجد بيجاد شئ ورد بان المصنف أبطل الشق الاخير من التردد وهو كون  
الوجود باليجاد وحكم باستحالته فظهر من كلامه ان اليجاد أمر يتوقف عليه وجود الممكن على ان  
الترديد المذكور واقع في كلام الشارح بعينه لانه بصدد الشرع ورد الكلام على طبق المشروع  
(قوله والحق انه اعتبار عقلي) قال الفاضل المحقق الشريف هذا لا ينافي توقف الموجود عليه لعدم  
المانع ولو لم يتوقف وجود الممكن على ايجاد لزم وجوده في الخارج بلا ايجاد (قوله عند تحقق جميع ما  
يتوقف عليه وجوده) من جلته ارادة المختار وتعلقها فان دفع ما يقال هذا ترجيح بالامرج من المختار وانه  
جائز عند بعضهم انما المستحيل اتفاقا هو الترجيح بالامرج وتقرير الاندفاع ان المفروض ههنا ان المختار  
مع ارادته وتعلقها موجود في الزمانين معا فلا يتصور منه ترجيح بخصوص واحد الزمانين فيكون وقوع

الممكن تارة الى آخره حتى لو كان تركه لم يرد ذلك قال (والحق انه اعتبار عقلي) أقول فيه بحث وهو ان  
الاعتباري يطلق تارة على ما يعتبره العقل ولا يكون الخارج طرفا لوجوده ولا لنفسه حتى لا يقع وصفا  
لوجود في الخارج كافي قولنا زيد أمهي اذا عرفنا علم ان كون شئ اعتبارا يعقلها بالمعنيين لا ينافي كونه  
موقفا عليه لو وجود الممكن كيف وقد صرحوا بان وجود الشئ موقوف على ارتفاع المانع حتى جعله  
بعضهم جزءا من العلة التامة وقد قال الشارح رحمه الله تعالى في مباحث المقدمة الثالثة لاشك ان لعدم  
المانع دخلا في علة الحادث والخلق ان التشكلات في كون وجود الممكن مبنيا على اليجاد مثل التشكلات في

( ١٦ - تلويح ثاني )

ففي اذا شئت وقع الشك في تعلقه بما وراء المجلس فلا يقع الشك واجيب بان هذا التقييد  
على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرئت حتى شئت يكون الشك في انقطاع التعلق ورد بان الاصل هو التقييد بالمجلس اذ ليس في

وهذه القضية متفق عليها بين أهل السنة والجماعة لكن أهل السنة يقولون بها على وجه لا يلزم منه الواجب بالذات فان وجود الشيء  
يجب على تقدير إيجاد الله تعالى اياه ١٢٢ ويمتنع على تقدير ان لا يوجد

وبطلانه ضروري فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اولوية من غير ان ينتهي الى الوجوب وحيث سئد  
يمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما يقيد  
اولوية لا وجوبه قلنا ان الممكن العدم مع تلك الاولوية فوقوقه ان كان لا لسبب لزم من جحان المرجوح  
وان كان لسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة  
ما يتوقف عليه الوجود (قوله وهذه القضية) وهي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند  
وجودها وعدمه عند عدمها اتفاق عليه الحكماء واكثر أهل السنة يعني انها مع كونها اولوية مشهورة  
لم ينارح فيها الاقوام من المتكلمين ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل العهدة  
دون الوجوب لكن أهل السنة يقولون ان وجود الشيء واجب على تقدير إيجاد الله تعالى اياه بارادته

الوجود في أحدهما دون الآخر ترجيحاً بلا مرجح وانه باطل بديهياً وانما (قوله فان قيل لم لا يكفي الخ)  
قال الفاضل الشريف معترضاً عليه السؤال بعدم كفاية الاولوية بعد اقامة البرهان على وجوب  
الوجود عند تحقق جميع ما يتوقف عليه الوجود غير موجه وأجيب بان السؤال انما هو على المشهور  
ومحصوله منع دلالة على الوجوب فانه يجوز ان يحصل من العلة التامة اولوية الوجود فيقع المعول بتلك  
الاولوية من غير ان ينتهي الى حد الوجوب فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ولو سلم ان السؤال على غير المشهور  
فدقول انه منع لقوله وكلاهما محال كانه قال لا نسلم استحسانهما بل تختار الشق الثاني ولا يلزم الترجيح بلا  
مرجح وانما يلزم لو صح قوله من غير زيادة أو نقصان ترجيح الوجود أو العدم وهو ممنوع لجواز وقوع  
المرجح في جانب الوجود من غير ان ينتهي الى مرتبة الوجود (قوله كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود  
عدم ذلك السبب) قيل هذا مدفوع بان سبب عدم الممكن هو عدم علة وجوده فعدم هذا العدم هو  
وجود العلة التي تقيد الاولوية فلا يلزم أن لا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود ورد بانما قيد  
فرضنا وقوع العدم سببه مع وجود ما يفيد الاولوية فكيف يتصور ان يكون عدم سبب هذا العدم هو  
وجود ما يقيد الاولوية بل لا بد ان يكون هناك أمر آخر يتوقف عليه الوجود أيضاً ويكون سبب هذا  
العدم في هذه الصورة عدم ذلك الأمر (قوله يعني انها مع كونها اولوية الخ) قال الفاضل الشريف هذا  
ليس كما ينبغي لان الكلام في وجوب الممكن عند حصول العلة التامة كما فصص عنه قوله وهي احتياج  
كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها في الاحتياج الى علة تامة مطلقاً والثاني هو الاولى  
دون الاول لوقوع الاستدلالات عليه من القرين بحيث يبعد عدا من التنبيهات وقد يتكلف في  
الجواب بانه قصد المبالغة في الوضوح فكانه قال انها مع كونها ظاهرة مقطوعاً بالاوليات مشهورة بينهم  
(قوله وجود الشيء واجب على تقدير إيجاد الله تعالى اياه) ظاهره يدل على ان المراد من الوجوب

الكلام ما يدل على الزمان  
ولكن لما لم يكن وقوعه  
الافيه احتيج الى تقديره  
ولما كان ضرورياً لا يكون  
له عموم والله جلست له أنرف  
مخصصة به بل الصواب  
في الجواب ان الامر صار  
في يدها بنفس هذا القول  
فعل على اعتبار انها للوقت  
لا يخرج الامر من يدها  
وعلى اعتبار انها للشرط  
يخرج فلا يخرج بالشك  
فان قيل وقوع الشك في  
الشرطية والظرفية  
يوجب وقوعه في الحبل  
والحرمة في ترجيح الحرمة  
احتياطاً قلنا الشك  
لا يوجب شيئاً وأما ترجيح  
الحرمة فانما هو في  
تعارض دليلها مع دليل  
الحل (قوله وأما العتق فلا  
كيفية له) اعترض عليه  
بان هذا هوهم عدم  
الخلاف أو ترجح العتق  
بتلك والثابت ان قوله  
أنت كيف شئت على  
هذا الخلاف يقع في الحلال  
عنده وعندهما يتوقف  
على المشيئة على ما في  
المسبوط وعدم الكيفية  
الزائدة على أصل العتق  
ممنوع بل له كيفية  
زائدة من كونه مطلقاً  
ومنجزاً على مال وبدونه  
على وجه التدبير وغيره

الاوليات في الاستبعاد قال (فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اولوية الخ) أقول هذا منع لقوله في  
الدليل وكلاهما محال كانه قال لا نسلم استحسانهما بل تختار الشق الثاني ولا يلزم الرجحان بلا مرجح وانما يلزم  
لو صح قوله من غير زيادة أو نقصان يرجح الوجود أو العدم وهو ممنوع لم لا يجوز أن يوجد في جانب مرجح  
من غير ان ينتهي الى مرتبة الوجود فلا وجه لما نقل عن الفاضل الشريف ان السؤال بعدم كفاية  
الاولوية بعد اقامة البرهان على وجوب الوجود عند تحقق جميع ما يتوقف عليه الوجود غير موجه قال  
(يعني انها مع كونها اولوية الخ) أقول اعترض عليه بان الكلام في وجوب الممكن عند وجود الجميع  
المدكور في الاحتياج الى علة تامة مطلقاً والثاني هو الاولى دون الاول لوقوع الاستدلال عليه من

مطلقاً ما يأتي من الزمان ومقيدانه ورد بان المقصود في كليات يصح تحوير العبد بالنسبة  
إياها تلك الكليات في الإعتاق لاني العتق اذ هو وصف شرعي يثبت في الحل بكيفية مخصوصة غير مختلفة بخلاف في الطلاق فانه يختلف باختلافه

واعلم ان ما زعموا ان كل موجود ممكن محض بوجوده بين سابق ولا حق باطل لانه ان اريد التسبق الزماني فمحال لانه يلزم وجوب وجود  
الشيء حال علمه وان اريد سبق المحتاج اليه فكذلك لانه

بعد الوقوع فان الزوج لو  
أوقع رجعيًا يملك جعله  
بائنا عند أبي حنيفة وأبي  
يوسف رجعيًا والله وثلاثا  
عند أبي حنيفة وأما  
هذه ما فكذلك لا يقع  
البائن والشلات لانه  
فوض أصل الطلاق كيف  
شاء وترجع المصنف قول  
أبي حنيفة في عمله (قوله  
وأظن ان هذا ليس بشيء)  
فان امتناع قيام العرض  
بالعرض لا يتعلق بالامرود  
الدينه حتى ينتهي عليه  
الاحكام الشرعية وانما  
هو قول سقيم أحدته  
بعض من اخلاف أهل  
الكلام على انه سفساق  
في اثبات المقصود غير  
واق وما على الامه من  
تخمينات وهما نية  
اخترها ضعفاء الناس  
وقد قام على بطلانها  
براهين المعقول وشواهد  
المنقول والفقهاء كعالمهم  
أعني وباعدتهم أوسع من  
أن يمسكوا في مقاصدهم  
بامثال هذه الحجاج  
الواغية بل الوجه انه  
لا بد من تعليق أصل  
الطلاق بمشيتها والواقع  
دونها في ازمه الوصف  
البنه ضرورة عدم  
انفكاك الذات عن  
الوصف فقد ثبت وصف

والاختياره أي وقت أراد الله تعالى مختار والمعلول حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان  
قد يلزم قدم المعلول لا امتناع الخلف وان كان حادثا ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل أو قدم المعلول  
(قوله واعلم) انه قد اشتهر قريبا بين الحكماء ان وجود كل ممكن محض بوجوده بين سابق وهو وجوب  
مقدوره عن العلة ولا حق وهو وجوب وجوده مادام موجودا وذلك لانه ما لم يخرج عن حد التساوي ولم ينته  
الى حد الوجوب لم يوجد لها ضرر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم مادام الوجود متحققا ضرورة امتناع  
اجتماع الوجود والعدم واعترض عليه المصنف بانه ان اريد بسبق الوجوب على الوجود السابق الزماني  
وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتأخر يلزم ان يتحقق الوجوب في زمان عدم  
الممكن وهو محال بالضرورة وان اريد التسبق الاحتمالي وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه  
للتأخر لسبق الجزء على الكل أو العلة على المعلول حتى يكون المراد ان وجود الممكن عن العلة يحتاج الى  
وجوبه على ما هو الظاهر من كلامهم فهو ايضا باطل لانه ان اريد الاحتياج في العقل قطاهران تعقل  
وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بل الامر بالعكس وان اريد في الخارج وفي نفس الامر فاما ان  
راد النظر الى العلة الناقصة أو بالنظر الى العلة التامة وكلاهما باطل أما الاول فلانه لا وجوب مع العلة  
الناقصة فضلا عن ان يكون محتاجا اليه اذ النزاع انما هو في انه هل يجب مع العلة التامة أم لا وأما الثاني

الوجوب اللادق مع انه لا نزاع فيه لاحد انما النزاع عن بعض المعترفين بالوجوب السابق فالوجه ان  
مراده الوجوب اللادق بان يؤول قوله على تقدير ايجاد الله تعالى بان المراد على تقدير اختياره الايجاد  
وقصد به (قوله واعترض عليه الحكماء) قال الفاضل الشريف الجواب بان مختارا الشق الاول ولا  
يلزم قدم الحادث لانه اختار في الازل أن المعلول سيوجد فيها الازال وما الدليل على استحالة وفيه بحث  
انما الأول فلان الارادة اذا تعلقت في الازل بوجود المقدور في وقت معين لم يمكن تركه وهو ينفي القدرة بمعنى  
صحة الفعل والتارك وأما ثانيا فلان وجود المعلول حينئذ يتوقف على حضور الوقت فينقل الكلام الى  
حدوثه فان قيل لو سلم كون الوقت داخل تحت القدرة والارادة فارادته متعلقة من الازل لوجود كل  
وقت في مرتبة من غير احتياج الى وقت آخر لان الوقت ليس من الامور الزمانية قلنا كون الوقت من  
الامور المتجددة مستلزم دخوله تحت القدرة واستتغناؤه عن الزمان لا يمنع اقتضاه مخصصا لوقوعه في  
مرتبة فان التزم أزلية الوقت وكون كل سابق منه معدا لللاحق كان التزام المذهب الحسم ويمكن أن  
يقال التعلق الازلي عين الوقت أيضا واعلم ان لما يختص في ايجاد الله تعالى للخوادث طريقتين أحدهما  
قدم الارادة وتعلقها بحسب الاوقات المعينة وهو الذي ذكره الشريف ههنا وثانيهما القول بقدوم  
الارادة وتجدد تعلقها بوقت الحدوث فان قلت يلزم الاحتياج الى تعلق آخر ويتسلسل قلنا لو سلم  
التسلسل في الامور الاعتبارية غير محال اذ لا يجري فيه برهان التطبيق لتفان الفريقين على اشتراط  
الوجود في جريانه انما الخلاف في اشتراط الاجتماع في الوجود زمانا والترتيب ذاتا ولو ادعى بطلانه لدليل  
آخر فلا بد من بيانه فاننا نسلم عدم جواز تحقق تعلقات غير متناهية بان يكون كل تعلق سابقا معدا  
للاحق فليتامل (قوله واعترض عليه الخ) فيه بحث لان الدليل المذكور اذا لم يبدل عن ان

الفريقين بحيث يبعد عدها من التنبهات قال (واعترض الحكماء عليه الخ) أقول الجواب ان مرادهم  
بالاختيار ههنا تعلقه وهو حادث ولا ينقل اليه الكلام لما سبق فلا يلزم التسلسل أو قدم المعلول قال  
(فضلا عن ان يكون محتاجا) أقول كلمة فضلا واقعة موقعها لان ضمير يكون راجع الى الوجوب لا العلة والا

لا يشيئها هذا خلف وأبو حنيفة رحمه الله يقول حقيقة قوله أنت طالق تخيير لاصل الطلاق جاء صفة على مشيتها وضرورة اثبات وصف  
الربعة لاثبات الاصل لا يخرج عن مشيتها فانها بانه أن مشيتها وافقت ذلك ولا شأن ان مطابقتها المشيئة الزوج البائن أو الثلاث لا يخرج

عن مشيئتها هذا هو الصواب في الجواب والمسئلة ثلاث على وجود الطبايع وقد يقال ان من ضرورة اثبات أصله اثبات وصف الرجعة فكان في نفس هذا الكلام محصيا ١٣٤ لبعض الاوصاف من عمومها بقى أى الامر من أولى تخصيص العام للمحافظة على

حقيقة اللفظ التي هي  
تجيز أصل الطلاق أو  
اعتبار أصله معلقا  
للمحافظة على حقيقة  
العموم والاول هو لراج  
لان تخصيص العام شائع  
واعتيار التجب زمعلقا  
لا يكاد يثبت ولانه حينئذ  
يبطل الاستيعاف  
والكلام يحتمل  
التخصيص دون التعطيل  
(قوله على امتناع قيام  
العرض الخ) لما كان  
الكلام في التصرفات  
التي هي أعراض غير  
مخصوصة لا يردانه لاوجه  
لتخصيصه بما ليس  
بمحموس ولا يلزم الاصل  
فيه أن يكون عرضا قوله  
لا انفكاك لاحدهما عن  
الاخراج قيل فلا  
مدخل اذن لامتناع  
قيام العرض بالعرض  
لذلك ورد بان لا نسلم ان  
ثبوت عدم الانفكاك  
يوجب استلزام تعلق  
أحدهما بالآخر مشيئة  
تعلق الآخر بها لجواز أن  
يتعلق أحدهما بهادون  
الآخر مثلا اذا قال الزوج  
أوقعت طلاقك وفوضت  
كيفيته أى كونه رجعا  
أو باننا ليسنا فالكيفية  
تعلق بمشيئتها دون  
الطلاق وقيل عدم

فلان الوجوب اذا كان مما يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزأ من  
العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة لما مر من انه اذا وجدت العلة التامة  
بجميع أجزائها وشرايطها ووجب المعلول فيكون الوجوب أثر للعلة التامة متاخر عنها وكونه جزأ منها  
بقتضى تقدمه عليها هذا محال والحاصل ان كون الوجوب أثر للعلة التامة التي هي جملة ما يتوقف  
عليه وجود الممكن يناقض سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشيء  
أثر للشيء وجزأ منه وقد ثبت الاول فيمتنى الثاني والجواب ان المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس  
الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن ما لا يجب له وجودا مطلقا بل هو جزأ من  
مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة أرادوا بها  
جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي وهو تأكد الوجود حتى كان هو هو  
فلم يجعلوه من أجزاء العلة التامة فان أيتم هذا الاطلاق وزعمتم أن مساوى الوجوب علة ناقصة  
لانها بعض مما يحتاج اليه وجود الممكن فنقول ان أردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة  
الناقصة السلب الجزئي فهو لا يضرنا وان أردتم السلب الكلي بمعنى انه لا يجب مع شيء من العلة  
الناقصة فهو ممنوع فان من العلة الناقصة ما اذا تحققت تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه  
وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب أثر لها متاخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى

الاجداد ليس محتاجا اليه كما لا يخفى على المتأمل مع ان المستدل معترف به قداما بل (قوله والجواب ان  
المزاد بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر) فيه بحث من وجوه الاول ان المراد بالوجوب السابق  
الترجيح الواصل الى حد امتناع العدم فهو أمر ثبوتي وفي ثبوته للمعلول الاول اشكال اذ لو قام به لا يحتاج  
الى وجوده اما في الخارج أو في الذهن لا يسبيل الى الاول لتأخر وجوده الخارجى عن الوجوب السابق ولا  
الى الثاني لان الوجود العقلي لا يجوز أن يكون فيه نفسه لان ذلك متأخر عن وجوده الخارجى ولا في المبدأ  
الاول لان علة ضرورية عند الاكثرين وقد يجاب بان معنى ثبوت الوجوب للممكن انه اذا قامت علة  
صار بحيث اذا لاحظ العقل وجدته موصوفا بالوجوب وفيه نظر لان الوجوب ثابت للمعلول عندهم ولو  
لم يلاحظه ملاحظ أصلا والثاني انهم صرحوا بجواز كون العلة التامة بسببها فلو كان الوجوب منها لم

لوجب أن يقال محتاجا اليه وأيضا الكلام في كون الوجوب محتاجا اليه لا العلة والجواب ان المراد بالسبق  
الاحتياج لا يخفى ما في هذا الجواب من التطويل والتكلف والارتكاب الى التمعن والتعسف أما أولا  
فلانه بعد ما صرح بان الوجوب مما يحتاج اليه وجود الممكن لم يصح استثناءه من جميع ما يتوقف عليه  
الممكن وأما ثانيا فلان التخصيص لا يجري في الاحكام العقلية كما نقرر في موضعه فكيف يصح قوله سوى  
الوجوب وأما ثالثا فلان القول بترتب الوجوب على العلة الناقصة مكاره محضه اظهر وانها حينئذ تكون  
تامة وقوله وهي جملة ما يتوقف عليه الخ عين محل النزاع وأما رابعا فلانه بعد ما صرح بان الوجوب هو  
تأكد الوجود كيف صح قوله آخر وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه فان مؤكدا الشيء  
لا يكون سابقا عليه أصلا فتدبر بل الصواب في الجواب ان اعتراض المصنف مبنى على أن يكون الوجوب  
السابق صفة للوجود وليس كذلك بل صفة للصدور كما هو المستور في الكتب المشهورة وقد قال التحرير هنا  
في تقرير كلامهم ان وجود كل شيء ممكن محض بوجوهين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة وقال في شرح  
المقاصد الممكن يجب صدوره عن العلة ثم يوجد وهذا وجوب سابق والحجب انه بعد ما قال ههنا لانه ما لم

الا انفكاك انما هو بين الطلاق وكيفية ما لا بخصوصها والمعلق بمشيئتها انما هو بخصوص  
الكيفية أوجب بان الالاق للمالم يوجد بدون كيفية ما وقد تعلق جميع الكيفيات بالمشيئة لزم تعلقه بها ضرورة (قوله فاذا تعلق

مع العلة الناقصة لا يجب ومع التامة لا يكون الوجوب مناهضة ان الوجوب معلولها فالوجوب ليس الامقارنا بحيث لا يحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر المؤثر التام ثم العقل قد يعتبر احدا المتضادين مؤخران

حيث انه يحتاج الى الاخر في التعقل ومقدما من حيث ان الاخر يحتاج اليه وايضا مقارنا مع انه في الحقيقة واحد

احدهما الخ متعلق

لنقوله بل هما سوافي

الاصلية والفرعية ومبني

المساواة هو امتناع

قيام العرض بالعرض

لا يقال فحينئذ يكون قوله

لا انفكاك لغوا لانه

استدراك من المساواة

قوله والكناية تحتاج

اليها لازالة الابهام

المتطرق اليها باعتبار

محلها قوله يطبق عليها

اسم الكناية تجوز الاعلى

الحقيقة لانها عوامل

في حقاقتها لا ترد في

المراد منها للقطع بان معنى

بائن الحقيقي هو ضد

الاتصال مراد وكذا

البت والبتل القطع

والتردد انما عوفي متعلقها

اعنى الوصلة وهي اعم

من وضلة الشكاح

والخيرات والشرفا ذابن

بالنية عمل بحقيقته وكذا

معنى اطرام والحليبة

والبرية معلوم والتردد

في كونه بالنسبة اليه والى

غيره من الرجال واذا عين

المراد بالنية عمل اللفظ

بوضعه وانما اطلق عليها

اسم الكناية تجازا قوله

الاحتياج اليه ولا فساد في ذلك (قوله مع العلة الناقصة) أو التامة أراد المعية الزمانية والأفالمعلول يتأخر عن العلة بالذات لا محالة (قوله ثم العقل) كانه تنبيه على منشا اللفظ في سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معا معلولا لعله واحدة هي المؤثر التام فلا يمكن تحقق أحدهما بدون الآخر منزلة وجود النهار واطاعة العالم للمعولين لطوع الشمس فللعقل أن يعتبر بهما معا نظرا الى ترتيبهما على العلة من غير تقدم أحدهما على الآخر وان يعتبر أحدهما متأخرا عن الآخر من حيث انه يحتاج الى الآخر ومتقدما عليه من حيث ان الآخر يحتاج اليه كالاخوة مشا لافان اخوة زيد مقارنة لاخوة عمرو ومتأخرة عنها ومتقدمة عليها يمكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذي يقال له دور المعية فن نظرا الى احتياج الوجود الى الوجوب خرم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتأخر الوجوب أيضا

يمكن ذلك وأجيب بان مرادهم بالعلة التامة هو المؤثر المستجمع بجميع شرائط التأثير والوجوب ليس معدودا متناهية أمر مترتب على فعل العلة التامة والعلة نفس المؤثر عماله مدخل في التأثير وبالجملة المراد بالعلة التامة ما سوى الوجوب ولا مشاحة في الاصطلاح الثالث انهم حكموا بعدم وجوب تقدم العلة التامة على معلوله وعلى تقدير وجوب سبق الوجوب يجب ذلك لان وجود المعلول متأخر عن وجوبه الذي هو اثر ساير أجزاء العلة التامة ومتأخر عنه الرابع ان قوله لكنهم حين قالوا الخ لا يكاد يصح أما أولافلان جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب يشمل مجموع المادة والصورة التي هي نفس المعلول فلو تقدم على الوجوب المتقدم على المعلول تقدم المعلول على نفسه وأجيب بان العلة التامة عبارة عن جميع العلة الناقصة مأخوذة فرادى من غير اعتبار اجتماع فيما بينهم ما ووحدة لها والمعلول مجموع المادة والصورة معروض اللاد اجتماع والوحدة الحقيقية لو لم تكن كذلك لان كون الشيء علة ناقصة لنفسه ومتقدما عليها لان أجزاء العلة متقدمة وهو بدعي الاستحالة لكن يشكك على هذا قولهم بعدم وجود تقدم العلة التامة كالايجنى وأمانا فلانهم قالوا لو لم يتحقق الوجوب عند تحقق العلة التامة لا يمكن طرفا وجود المعلول وعدمه عند تحققها ثم استدلووا على بطلانه بالزم الترجيح بلا مرجح كما هو ولو أرادوا بالعلة التامة جميع ما يتوقف عليه الشيء سوى الوجوب لم يمكن لهم القول المذكور اذا كان المعلول هو كيان المادة والصورة اذ على تقدير اتقاء الوجوب عند تحقق العلة التامة بالمعنى المذكور يكون المعلول متمتع بالعدم وقد يجب عنه بان المراد بجميع ما يتوقف عليه الممكن مجموع ما يتوقف عليه التأثير في الممكن فيكون المعنى أرادوا بالعلة التامة الفاعل المستجمع بجميع ما يتوقف عليه التأثير سوى الوجوب وفيه ان الصورة ما يتوقف عليه التأثير في وجود المركب فيعود المحذور على ان الوجوب ليس معدودا من شرائط التأثير كما هو في الجواب عن الوجه الثاني اللهم الا أن يجعل استثناء منقطعا (قوله والا فالمعلول يتأخر عن العلة لا محالة) اعترض عليه بان العلة التامة اذا اشتملت على المادة لا يتصور تقدمها على المعلول وقد عرفت جوابه (قوله فن نظرا الخ) قال الفاضل الشريف هذا لا يقتضى أن يكون القول بسبق الوجوب غلطا باطلا لانه من الاعتراف العقلية ولهذا قال وللعقل أن يعتبر بهما معا ومتقدما ومتأخرا بحسب الاعتراف المختلفة ولو لم يكن الاختلاف في الواقع لم يكن للعقل أن يعتبر بهما معا لئلا أرادوا كون

يخرج عن حد التساوي ولم ينته الى حد الوجوب وقد قال في شرح المقاصد ثم يوجب كيف خفي عليه الصواب في الجواب وأجيب من هذا انه قال في آخر هذا البحث وايضا لا يخفى في انه يصح أن يقال وجب صدوره فوجد دون ان يقال وجد فوجب صدوره والله ملهم الصواب اليه المرجع والمآب قال

لان معانيها غير مستمرة) بيان له كون الاطلاق مجازا حاصله ان حقيقة الكناية ما استمر منه المراد فهذه انما هي ظاهرة المراد من هذه الالفاظ والتردد في أمر خارج مثلا أنت بائن ظاهر في معناه وانما المستمر هو متعلق البيئونة أهو قيد الشكاح أم غيره فليس هو كناية عن

المقدمة الثالثة) لما ثبت انه لا بد لوجود كل ممكن من شئ يجب عنده وجود ذلك الممكن يلزم انه لا بد ان يدخل في جملة ما يجب عنده في الخارج ولا معدومة كالأمر الاضافية وهو القول بالحال وذلك لان جملة

ما يجب عنده وجود زيد الحادث لا يكون تمامها قديما لان القديم ان أوجبه في وقت معين يتوقف على حصول ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما وان أوجبه لافي وقت معين فبدونه في وقت معين رجحان من غير مرجح فيكون بعضها حادثة فيتمدحان لم يدخل في تلك الجملة أمور لا موجودة ولا معدومة فهي اما موجودات محضه وهي مستندة الى الواجب فيلزم اما قدم الحادث أو اتفقاء الواجب واما معدومات محضه وهي لا تصلح علمه للوجود وأيضا وجود زيد متوقف على أجزائه الموجودة واما موجودات مع معدومات وهذا باطل أيضا لان هذه القضية ثابتة وهي انه كلما وجد جميع الموجودات اتى بقترا البهار يدو جدي من غير توقف على عدم شئ اذ لو توقف على عدمه ومثلا يتوقف على عدمه الذي بعد الوجود لان العدم الذي قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو الذي بعد الوجود لا يمكن الا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو وان بقائه وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فيصير معدوما ولا يمكن لانه لا يصير معدوما الا بعدم جزء من علمه وجوده أو بقائه وهم جزا الى الواجب فلا

باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد نهناك على ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب قبل ان يكونان معالولي علة واحدة هي العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتها ولا ينافي تقدم أحدهما بمعنى احتياج الآخر اليه وأيضاً لاختفاء في أنه يصح أن يقال وجب صدوره فوجد دون أن يقال وجد فوجب صدوره وان توقف المعية لا يقتضى السبق كما بين وجود النهار وإضافة العالم وان الوجوب والوجود على تقدير كونهما معالولي علة واحدة لا يجب أن يكونا مضافين اللهم الا أن يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بلازم (قوله المقدمة الثالثة) ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد ان يشتمل على أمر ليس بوجوده ولا معدوم كالإيقاع الذي هو أمر اضافي مثلا وهذا قول بالحال وانقسام المفهوم الى الموجود والمعدوم والواسطة لانه ان لم يكن له كون فهو المعدوم والافان استقل بالكانية فوجوده والافان وهي صفة غير موجودة ولا معدومة قائمه بوجوده وتقرر الدليل الوجوب محتاجا اليه جزوا بالسببية وعدم ملاحظتهم المقارنة والتأخر لا يقتضى عدم الجزم بهما ولا الجزم بعدمهما فلا يلزم عدم الاختلافات في نفس الامر ولا عدم اعتبارها فلا يكون قول المصنف ثم العقل بياناً للنشأ الغلط بل هو كلام ضائع لا طائل تحته ههنا (قوله وقد نهناك على ان الوجود الخ) قيل التنبيه المذكور ليس بشئ لان الوجود لا يتوقف على ما يسمى بالوجوب لافي الذهن تصورا وهو ظاهر اذ تعقل وجود الممكن لا يتوقف على وجوده بل الامر بالعكس كما هو ولا في الخارج تحقيقا اذ لا يتحقق له فيه وحوايه ظاهر فان عدم تحقق شئ في الخارج لا ينافي توقف تحقق شئ فيه عليه كان إيقاع المواضع وان أراد بقوله في الذهن أو في الخارج تحقق الوجوب في أحدهما فلاحصر لان توقف الوجود على نفس الوجوب واتضاف الممكن به لا على وجوده فان الصفة لا يلزم لها تحقق أصلا لغيره ان يقال قد اعترف في الاتحاد بانه ليس جزءا من العلة التامة لكونه اعتبارا عقليا حاصل من نسبة العلة الى المعلول فهو في الذهن متأخر عنها وفي الخارج غير متحقق واعتراض على المصنف بذلك فكيف جوز ان يكون الوجوب جزءا من العلة التامة وقد اعترف أيضا بانه اعتبار عقلي هذا وقد يعترض أيضا بانه لما اعترف بان الوجوب أيضا أثر العلة التامة يكون معلولا لها وكل علة تامة فعلا لها ما لم يجب لم يوجد ولو كان اعتبارا عقليا تعين دلالة فالوجوب وجوب وينقل الكلام ويلزم التسلسل واعتبار وجوبات غير متناهية فان وجب تحققها أو اعتبارها جاء الاستحالة وان لم يجب بناء على ان لا نقل أن لا يعتبر ولذا قيل بعدم استحالة التسلسل في الاعتبارات فقد وجد معلول بالوجوب اذ لما كان اعتباريا فن شأنه أن لا يتحقق عند عدم الاعتبار ولك أن تمنع استحالة التسلسل على تقدير اعتبارية الوجوب وان تقول الاعتباري ما لا يكون موجودا لا ما لا يثبت للاسخر الا باعتبار العقل فان امتناع الممتنع اعتباري لكن الممتنع يتصف به ولو لم يعتبره معتبر فتمام (قوله دون أن يقال وجد فوجب) قيل هذا مستدرك ذكره اذ لا قائل بتأخر الوجوب وان أراد الوجوب بشرط المحول فهو متأخر بصح مع وجوده وجوب وجوده وانت خبير بان المفهوم من يقصر المصنف هو القول بتأخر ما حكم بتقدمه ولو باعتبارين ولذا رده الشارح (قوله وان توقف المعية مع قوله وان الوجوب الخ) قيل ليس في كلام المصنف ما يقتضى كونهما متضايقين بل ذكر المتضايقين على سبيل التمثيل وبيان تجوز اعتبار التقارن بين الشئين تارة واعتبار التقدم والتأخر أخرى (قوله كالايقاع الذي هو أمر اضافي) ليس الخلاف في دخول الايقاع في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث والا يكتفي فيه التنبيه بل كونه مثلا لما ليس بوجوده ولا معدوم فليفهم (قوله وهي صفة غير موجودة الخ) ذكر الصفة لتحقق ماهية الحال فانها جنس لها وليس يختص فائدتها في اخراج

ان الذي بعد الوجود لا يمكن الا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجوده عمرو وان بقائه وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فيصير معدوما ولا يمكن لانه لا يصير معدوما الا بعدم جزء من علمه وجوده أو بقائه وهم جزا الى الواجب فلا

كأن عدم عمرو وخيئذ لا يمكن وجوده يتوقفه على عدم عمرو وكلا منافي زيد الموجود واما أن يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك  
 كزوال ذلك العدم هو الوجود ونفرضه وجود بكر فعدم عمرو يتوقف على

وجود بكر وقد فرضنا وجود

زيد متوقفا على عدم  
 عمرو فيلزم توقف وجود  
 زيد على وجود بكر على  
 تقدير وجود جميع  
 الموجودات التي يفترض  
 اليها زيد هذا خلف وإذا  
 ثبت القضية المذكورة  
 يلزم انه كما عدا زيد  
 لا يكون عدمه الا بعدم  
 شيء من تلك الموجودات  
 ثم هكذا الى الواجب  
 فيثبت على تقدير افتقار  
 وجود كل ممكن الى شيء  
 يجب ذلك الممكن عنده  
 دخول ما ليس بوجوده ولا  
 معدوم في جملة ما يجب  
 عنده وجود الحادث فان  
 قيل

ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن أن يكون قديما بجميع أجزائه لان وقت الحدوث ان  
 كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه هذا خلف وان لم  
 يكن من جملة ما كان حدوث زيد في ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ايجاد شيء  
 يراه لانه لم يكن قبل الوقت ايجاد شيء وبعده لم يتحقق شيء آخر يتوقف عليه الوجود فلزم الوجود بلا ايجاد  
 وهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز أن يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة التي من شأنها ترجيح  
 ما شاء متى شاء والاخصر أن يقال لو كان المجموع قديما لزم قدم زيد الحادث لما من وجوب وجود  
 الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه بل الاظهر انه لا حاجة الى هذه المقدمات ويكفي أن يقال لو لم يكن  
 في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث أمر ليس بوجوده ولا معدوم لكان امام موجودات محضة أو  
 معدومات محضة أو مركبة من الموجودات والمعدومات والاقسام باطلة بأسرها أما الاول فلان تلك  
 الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في طرف المبدأ فحينئذ ان لم يكن بعض تلك  
 الموجودات معدوما في شيء من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام علته

التواتر يلزم استدراكها لخروجه بقوله لا موجودة ولا معدومة بناء على ان الامور القائمة بنفسها  
 لا يتصور تحققها بتعالغيرها فلا تكون الامور موجودة وقوله قائمة بوجود لان القيام به معتبر في مفهوم  
 المثال وان كان صفة المعلوم خارجة بقوله ولا معدومة ثم الموجود الذي اعتبر قيام الحال أعم من أن  
 يكون موجودا قبل قيام هذه الصفة به أو معه فاندرج في التعريف نفس الوجود على القول بأنه حال  
 (قوله لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه) الانسب لتقرير المصنف أن يقول يلزم أن  
 لا يكون جملة ما يتوقف عليه الحادث قديما (قوله من غير ايجاد شيء يراه) قيل عليه ان أريد أنه يلزم  
 الوجود بلا ايجاد أصلا فمنوع لجواز أن يكون هناك ايجاد قديم مسمى بالتكوير يوجد به الحوادث في  
 أوقاتها ولا نسلم أنه لا يتصور الايجاد بهذا المعنى بدون حصول الاثر وان أريد أنه يلزم الوجود بلا ايجاد  
 حادث فسلم ولكن لا نسلم الاستحالة على ان لزوم الوجود بلا ايجاد لا يختص بهذا القسم بل يلزم في القسم  
 الاول أيضا اذ بعد حصول الوقت لم يتحقق مما يتوقف عليه الوجود شيء سوى الوقت فرضا (قوله وهذا  
 يندفع ما يقال الخ) قيل تقرير الدفع ان الارادة القديمة من حيث كونها قديمة لا يجوز أن يستند اليها  
 وجود زيد والازم قدمه وهو ظاهر وان اعتبر زعمها الوجود في وقت مخصوص قلنا ذلك الوقت وان كان  
 من الجملة لم يكن المفروض تمام الجملة والا كان حدوثه فيه رجحانا من غير مرجح لانه مسلم انه ليس من الجملة  
 المفروض اعلمها وفيه نظرا اذ لو جعل لزوم قدم المستند الى القديم من مقدمات الدفع لكان في أصل المطلوب  
 وهو ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن أن يكون قديما بجميع أجزائه فالاقرب ان  
 الاشارة في قوله وهذا يندفع الى قوله بمعنى وجود الممكن من غير ايجاد شيء يراه وماذا كرتي بانه فليتنا مل  
 (قوله لا حاجة الى هذه المقدمات) يعني قوله وذلك لان جملة ما يتوقف عليه خيئذ

(وهذا يندفع ما يقال الخ) أقول ما ذكره مستند للمنع وتقرير المنع والسند اننا نختار ان وقت الحدوث  
 ليس من جملة ما قوله كان حدوث زيد في ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح قلنا لا نسلم لم لا يجوز أن يكون  
 جملة ما يتوقف عليه وجود الارادة القديمة التي من شأنها ترجيح ما شاء ونفرض الوجود ان الارادة القديمة من  
 حيث كونها قديمة لا يجوز أن يستند اليها وجود زيد والازم قدمه وهو ظاهر وان اعتبر تعلقها بوجود  
 زيد في وقت مخصوص قلنا ذلك الوقت ان كان من الجملة لم يكن المفروض تمام الجملة والا لكان حدوثه

أنت طالق بل الطلاق  
 البائن يقع بموجب  
 الكلام نفسه من غير  
 أن يجعل كناية عن أنت  
 طالق (قوله والمراد  
 المستتر هو الطلاق) رد  
 بالمنع بل هو بينونة وصلة  
 النكاح ولا نسلم انها  
 تعين طلاقا رجعي الا ان  
 كونها كناية لا يستلزم  
 كونها مجازا عن الطلاق  
 لان الكناية قد تكون  
 حقيقة لانها تعدد المعنى  
 وقد تكون حقيقة فيها  
 وقد تحقق في نحو طوبى ل  
 الجاد وكثير الزادان  
 المراد حقيقة طول الجاد

واكثر الزاد لكن لا يقتصر عليه بل يعبر عنه الى طول القامة وكثرة الاضياف وتحقق ذلك ان ألفاظ الكنايات كاهام مشتركة بمعنى  
 من قبيل المشكاة فالقلم المتعلق بالنكاح فرد نوع ما يتعلق به والمتعلق بالخبر والشئ كذلك فاذا لم يذكر متعلقه اختلف كما يحتمل رجل كذا

النامية ولحن كان شئ منها معدوما فقدمه يكون بعدم شئ من علمه التامة وهم حرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في شئ من الازمنة وهو محال وقد يقال في تقريره ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيدا الحادث وان ننته اليه لزم انتفاء الواجب ولا يخفى انه لا معنى لقوله وهي مستندة الى الواجب على هذا التقرير وان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفاء ما به مافی الباب انه لا يدل على وجوده وأما الثاني فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا بدیهی ولان الكلام في زيد المركب ووجود المركب يتوقف على وجود أجزائه بالضرورة فلا يكون جازما يتوقف عليه معدومان محضة وأما الثالث فلان علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التي يقتصر اليها وجود الحادث مستلزما لوجود حادث ضرورة توقفه على

(قوله وان كان شئ منها الى قوله فيلزم انتفاء الواجب) فيه اعماء الى أن قول المصنف فيلزم قدم الحادث أو انتفاء الواجب ليس كما ينبغي لان المفروض دخول الحادث في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث كما دل عليه قوله فيكون بعضها حادثة فيتمتد ان يدخل الخ فيكون بعض تلك الموجودات معدوما في شئ من الازمنة واللازم في هذا الشق انتفاء الواجب في شئ من الازمنة فقط فكان عليه أن يترك قوله اما قدم الحادث ولك أن تقول مراد المصنف ان البعض ان كان حاد تامع كون أجزاء العلة التامة موجودات مستندة الى الواجب يلزم قدم العلة التامة وهو مع كونه خلاف المقروض يستلزم قدم المعلول الحادث أيضا (قوله لا معنى لقوله وهي مستندة الى الواجب) ادعى تقدير تعين الاستناد اليه لا يصح الترديد المذكور في هذا التقرير (قوله ولان الكلام في زيد المركب) اعترض عليه بان الكلام في مطلق الحادث مما كان أو بسيطا وذلك زيدا للتمثيل فالتعليل قاصر وأجيب بان المقصود اثبات تلك الامور التي هي لا موجودة ولا معدومة في شئ من المواد اذ يمكن أن يلحقها بها بعد ذلك في كل مادة يحتاج اليها على انه قد أشار الى

فيه رجحانا بلا مرجح لانهم ليس من الجملة الموقوف عليها قال (وان كان شئ منها معدوما) أقول ان قيل يختار هذا الشق قوله فقدمه يكون بعدم شئ من علمه التامة قلنا نعم لكن ذلك الشئ تعلق ارادته الحادث في وقت معين فلا يلزم من عدم اشقاء الواجب قلنا ذلك التعلق ليس موجود محض بل من قبيل الحال وكلامنا في عدمه ولهذا قال فيلزم الوجوب فان الاختيار الذي من قبيل الحال اذ لم يدخل في جملة ما يتوقف وجود الحادث كان الصادر عن الفاعل بطريق الايجاب والصادر عنه بطريق الايجاب لازمه وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم قال (وقد يقال في تقريره) أقول أي في تقرير كلام المصنف في ابطال القسم الاول ابتداء لانه لا يلزم قوله ولا يخفى انه لا معنى لقوله الخ فان معناه اذا كان هذا تقرير المصنف فلا يبقى حينئذ لقوله وهي مستندة الى الواجب معنى فان المفهوم منه الجزم باستنادها الى أمر واجب ثم الترديد في كون بعضها معدوما وأولا والمفهوم من هذا التقرير الترديد ابتداء في استنادها الى الواجب وأيضا المفهوم من هذا التقرير ان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب يستلزم انتفاءه هو باطل لاحتمال التسلسل فلا بد من ابطاله ليلزم ذلك ومقتضى تقرير المصنف ان الممكنات بعد ما أسندت الى الواجب استلزم عدم شئ منها انتفاء فشتان ما بين ما قال (وأما الثالث فلان علة الحادث الخ) أقول حاصل هذا الكلام الى قوله لا يقال لم لا يجوز ان وجود الحادث لو توقف على عدم شئ بعد تحقق جملة ما يتوقف عليه من الموجودات لزم قدم الحادث على تقدير أن يكون ذلك العدم عدما سابقا وانتفاء الواجب على تقدير أن يكون ذلك العدم لاحقا ولم يكن زوال العدم مدخلا في زوال جزء من علة ذلك

الملزوم قوله لا يحتاجون الى هذا التكلف) وأما كان تكلفا لانه ان أريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان أريد ان ما أراد به المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة وأجيب بانهم فسروا الكناية بقوله هم هي ما استتر المراد في نفسه لا باعتبار محله لتوارد الاحتمالات عليه ومراد المتكلم من هذا الكلام هو اليبسنة وهو ظاهر على ما صرح به صاحب الكشف بل لم ينقل قط الى معنى آخر لكن على وجه مخصوص في محل خاص فيه الاستتار فلا يكون كناية حقيقة وتحققه ان ألفاظ الكنايات عوامل محققاتها أو حقيقة ما استعملت فيه لان محو جلال على غار بك مجاز عن التخفية والترك وهو وباليبسنة وكذا وهبتك لاهلك

لتعذر حقيقة الهبة أعني التملك فهو مجاز عن رد ذلك وكذا البواني وبهذا ظهر انه لا يراد بها الإطلاق بل اليبسنة لانها هي معنى اللفظ الدائر في الافراد وهي متسوعة الى غلظة وهي المترتبة على الثلاث وحقيقة كالترتبة على المعدومات



الخالع قائم ما اراد صح وثبت به ما ثبت بلفظ طالق على مال وطلاق ثلاثا واحاصله ان ما ثبت عند طالق شرعا لازم اعم ثبت عنده وعند شرعا وانقص عدده هو

بتعدد وقوع ذلك اللازم واستكاله بذلك وبارسال لفظ الثلاث بل معني وقع اللازم الشرعي لانه هو معني لفظ الطلاق (قوله ثم ينتقل منه بنيته الخ) فان قيل اللازم قد يكون اعم ولا ملازمة بين الطلاق والبيئونه اذا اطلاق قد يكون رجعيا والبيئونه من غير وصلة النكاح احيب بان المراد باللازم ههنا ما هو بمنزلة تابع الشيء وردية وقد يحصل الانتقال منه بواسطة قرينه من عرف أو دلالة حال أو نحو ذلك (قوله فيراد بالبائن) اعترض عليه بان هذا الغائباتي لو شرط في الكتابة ارادة المازوم الموضوع له بالذات واللازم بالعرض واما على قول من يكتب فيهما مجرد جواز الارادة في جواز ارادة البيئونه لا يستلزم وقوعها ولو سلم فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصندق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى ان قولنا تطويل العباد كناية عن تطويل القائمة وكثير الرماد كناية عن كونه مضطربا لا يوجب

المعدومات أيضا واللازم باطل لان هذه القضية ثابتة وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفترق بها وجود زيد يوجب عدم زيد من غير توقف على عدم شيء ما اذ لو توقف على عدم شيء وانفرضه عمرا فاما ان توقف على عدمه السابق أو على عدمه اللاحق وكلاهما باطل أما الاول فلان عدمه السابق قديم أي أزلي فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة يتحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعدومات فان قيل هب ان العدم الذي هو بعض أجزاء العلة قديم فمن أين يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعول قلنا من جهة ان وجود الممكن على هذا التقدير مستلزم الى الواجب والى عدم قديم فيكون جميع الموجودات

دليل عام أيضا (قوله واللازم باطل لان هذه القضية الخ) قيل عليه هذا إعادة للبرخي بعبارة أخرى لا الطال اللازم فبقية استدراك واعتذاران المقصود لتخص الدعوى أو لاثم اراده بعبارة المصنف ليتمكن من ارادة الدليل على وفق ما أورده (قوله وهي قولنا كلما وجد الخ) قيل عليه الموجود قد يستحيل أزليته كالحركة والسكون والجسم الملزوم لاجدهما فعلى تقدير وجود جميع ما يتوقف عليه وجود هذا الموجود في الأزل لا يوجب هوقبه فلا تصدق القضية المذكورة والجواب بعد تسليم امكان وجود جميع ما يتوقف عليه هذا الموجود في الأزل ان امكان كل ممكن أزلي وأزلية الامكان تستلزم امكان الأزلية كحقيقه الشرعي يفتي شرح المواقف وامتناع وجوده في أي وقت فرض لنقصان في علته (قوله اذ لو توقف على عدم شيء) قال الفاضل الشريفي لقائل أن يقول لم لا يجوز أن يتوقف على أمر اعتباري مستمر عدمه كالإيجاد وما في معناه من الأيقاع وتعلق الإرادة ونحوهما فلا يكون هناك سابقا لاحقا فلا يستقيم التردد بينهما ويكون المعبر في العلة هو نفس ذلك الاعتباري لا عدمه المستمر كما سيعلم ذلك من كلام المصنف في جواب السؤال (قوله أي أزلي) فسر القديم به لان القديم في المشهور موجود لا أول له فلا يوصف به العدم

الحادث بخلاف المقروض على تقدير أن يكون العدم لاحقا وكان زوال العدم مدخلا في زوال ذلك الجزء الاول مستفاد من قوله أما الاول فلان عدم السابق قديم الخ والثاني من قوله أما الاول فلان انعدام ذلك الجزء الخ والثالث من قوله وأما الثاني وهو أن يكون زوال العدم الخ قال (اذ لو توقف على عدم شيء الخ) أقول نقل عن الفاضل الشريفي انه قال لقائل أن يقول لم لا يجوز أن يتوقف على أمر اعتباري مستمر عدمه كالإيجاد وما في معناه من الأيقاع وتعلق الإرادة ونحوها فلا يكون هناك سابق ولا لاحق فلا يستقيم التردد بينهما ويكون المعبر في العلة نفس ذلك الأمر الاعتباري لا عدمه المستمر كما سيعلم ذلك من كلام المصنف في جواب السؤال وفيه بحث لان الكلام ههنا في عدم محض أو موجود محض وما ذكر من الإيجاد ونحوه ليس بوجود ولا معدوم يدل عليه قول المصنف ههنا فحينئذ ان لم يدخل في تلك الجملة أمور موجودة ولا معدومة فهي اما موجودات محضة أو معدومات محضة واما موجودات مع معدومات وقول الشارح فيما بعد لا وجود ولا يبقاع والاختيار كما اعتمد لهما واما كلام المصنف في جواب السؤال فهو حجة عليه لانه كما سيظهر ثمة من تقرير الشارح الخبر بذلك الجواب والله أعلم بالصواب قال (قديم أي أزلي) أقول انما فسره بالازلي لان القديم في الاصطلاح موجود لا أول له فلا يوصف به المعدوم بخلاف الأزلي فانه في الاصطلاح لا الاول له مطلقا قال (فان قيل هب ان العدم الذي الخ) أقول من مشؤوه قوله فيلزم قدم زيد الحادث يعني لان لم لزوم قدمه وانما يلزم لو كان جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجوده قديمه وهو ممنوع لم لا يجوز أن يكون بعضها حادثا قبيل وجوده فيكون جزءا للعلة وحاصل جوابه ان جميع تلك الموجودات يجب أن تكون قديمه لاستنادها الى الواجب فكيف يصح أن يكون بعضها حادثا وذلك لان الحادث قبيل وجوده لم يكن معدوما قبله الا لعدم شيء من علته التامة وهم جرحوا الى الواجب

(١٧ - تلوح ثانی)

ثبوت طول العباد وكثرة الرماد فن أين يلزم الطلاق بصفة البيئونه ولهذا جعل صاحب الكشف تفسير علماء الإيمان دلالة على ان هذه الالفاظ ليست بكتابات اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزومه بل ينتقل من معانيها

الى شئ فان المراد بها البينونة والحرمه والقطع لكن على وجه مخصوص وفي محل خاص فيه الاستنار ووردان البائن انما يكون كناية عن لهاقبشت الطلاق بصفة البينونة والكلام في الانتا وعدم رجوع

الصدق والكذب الى الموضوع له فيه لا يدل على عدم ارادته والتحقيق ما هو من انه لا يراد به الطلاق بل البينونة مثلا وهي معنى اللفظ قوله استثناء من قوله فتطلق الخ) يقيدانه كناية على تفسير علماء اليمان لانها تقتضى الاعتقاد عن النكاح والاعتداد لنهم الله تعالى فان فوى الاول تعين طريق الاقتضاء لانه يقتضى سابقة الطلاق صحيحا للكلام ويتعين الاخف شرعا لاتقاء علة البينونة والدلالة على الزيادة وهذا في المدخولة واما في غيرها فلما انه نذر جعله كناية جعل مجازا عن كوفي طالقا اطلاقا لا اسم الحكم على العلة وهذه الاستعارة جائزة مطلقا بلا خلاف ولما كان الدخول شرط الوجوب العلة لا يلزم تخلف المعاول عن العلة في المدخولة وهو احسن مما ذكره المصنف رحمه الله اذ يرد عليه سوى ما اوردته ان شرط اختصاص المسبب بالسبب والعدة لا تختص بالطلاق لانها ثابتة في أم الولد اذا

التي توقف عليها وجود زيد قد علة فان كان العدم الذي يتوقف عليه وجود زيد ايضا قد علة كانت العلة بجميع اجزائها قديمة فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض ما يتوقف عليه وجود زيد قلنا نعم الا انه لم يرد بالضرورة على تقدير تركيب العلة من الموجودات والمعدومات التي عدها أزلى ضرورة استناده الى القديم واما الثاني وهو توقف وجود زيد على عدم عمر والا حق أعنى عدمه الحادث بعد وجوده فلان عدم عمر وجوده لا يمكن الا بزوال شئ مما يتوقف عليه وجود عمر او بقاءه اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع عدم المعاول للمام من وجوب وجود الممكن عند وجود علة التامة فذلك الجزء الذي يحدث عدم عمر بزواله اما ان يكون موجودا محضا فيزول بان يصير معدوما واما ان لا يكون موجودا محضا بل معدوما محضا أو صريا من الموجود والمعدوم ولا يكون زواله بزوال الموجود فقط لانه حينئذ يصير القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم أو بزوال كلا الجزئين أعنى الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلذا عبر عن هذا الشق بقوله واما ان يكون زوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فبانه قال اما ان لا يكون زوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء الذي بعدم عمر بزواله أو يكون وكلا القسمين باطل أما الاول فلان انعدام ذلك الجزء لا يمكن الا بزوال جزء من علة وجوده أو بقاءه ونقل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجودا أو ساقى الكلام عليه واما موجودا صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شئ مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وما يلزم المحال محال فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المحال مع ان الكلام في زيد الموجود واما الثاني

بقوله ضرورة استناده الى القديم) فانه اذا لم يكن ذلك البعض قديما على تقدير الاستناد لم اما التسلسل في الحوادث أو انتفاء الواجب أو تخلف المعاول عن علة التامة وكل منها باطل واما توقفه على عدم حادث فهو خلاف المفروض لان العدم الحادث اذا كان موقوفا عليه لذلك البعض يكون موقوفا عليه لزيد الحادث أيضا لان علة العلة علة (قوله مما يتوقف عليه وجود عمر أو بقاءه) اشارة الى أن علة الوجود قد تكون غير علة البقاء قال في شرح المقاصد ما يفيد وجود شئ قد يفيد بقاءه من غير اقتدار الى أمر آخر كالمشمس في ضوء المقابل وبقائه وقد يفقد بقاءه الى أمر آخر وهذا ما يقال ان علة الحدوث غير علة البقاء كما ساء النار تفيد الاشتعال ثم يفقد بقاء الاشتعال الى استدامة المهاسة واستمرارها بتعاقب الاسباب (قوله لانه حينئذ يصير القسم الاول بعينه) أراد به ذائقه اقتصار المصنف في بيان حال الجزء الذي بعدم عمر بزواله على كونه موجودا محضا وعلى كون زوال العدم له مدخل في عدمه فخالصه ان زوال الجزء المركب من الموجود والمعدوم اذا كان زوالا ما هو موجود من جزائه صار بعينه القسم الاول في وجه البطلان أي يكون ما يدل على بطلان القسم الاول بعينه دا لا على بطلانه ولم يرد انه يلزم أن يكون ما فرضناه صريا من الموجود والمعدوم موجودا محضا الامر كما حتى يرد عليه ان زوال المركب بانعدام جزئه الموجود اذا كان منافيا لكونه صريا كما يكون زواله بانعدام جزئه المعدوم منافيا

كما سبق فلما لم يجوز ان يكون مسبوقا بعدم تعين بالضرورة القدم قال (فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث الخ) أقول هذا اشارة الى قول المصنف فيكون بعضها حادثا حينئذ ان لم يدخل الخ قال (مما يتوقف عليه وجود عمر أو بقاءه الخ) أقول هذا مبني على أن يكون علة الوجود مغايرا لعلة البقاء على ما قال في شرح المقاصد ان ما يفيد وجود شئ قد يفيد بقاءه من غير اقتدار الى أمر آخر كالمشمس تفيد ضوء المقابل وبقائه وقد يفقد بقاءه الى أمر آخر وهذا ما يقال ان علة الحدوث غير علة البقاء كما ساء النار تفيد

أعتقد والجواب بان ثبوتها فيها الوجود سبب ثبوتها في الطلاق وهو الاستبراء لا يدفع عدم الاختصاص (قوله وان كان قبله ثبت الخ) يدل على انه لا يكون كناية وذلك على نفس البينونة واما على نفس الاصولين فهو كناية وهو

أضلا لا ستأرا المراد منه ووجه عدم كونه كناية على الأول بأنه لاجهه للاقتضاء أو ارادة حقيقة الأمر بعد الاقراء لينتقل منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخولة لا يوجب العدة ورد بان الكناية لا تتوقف على امكان المعنى الحقيقي فضلا عن ثبوته

كما قال صاحب الكشاف (قوله رد عليه) أجيب عنه بان الشرط في ذلك هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه أيضا كاختصاص الفعل بالاختيار والخبر بالغيب ونحو ذلك والاعتماد شرطا بطريق الاصلية يختص بالطلاق لا يوجب غيره الا بطريق التبعية والسببية كاللوث وثبوت حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها وقد عرفت ما فيه على انه لا ينتهض جوابا على مذهب القائلين بالقاعدة التي ذكرها المصنف في بحث المجاز والاراد مبنى عليها ولا يستقيم على مذهب أبي يوسف ومحمد رحمة الله في ان المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم اذ هو لا يتعقد بحكم الاصل اذ لا يمكن وجوب العدة شرطا قبل الدخول فلا يصلح أن يكون خلفا عنه كما في عين الغموس فانها لما لم تتعقد لا يوجب حكم الاصل وهو البرم تتعقد لا يوجب حكم الخلف وهو الكفارة وكذا في قوله لبعده الا كبر منه سنا حيث لا يتعقد لحكم

وهو أن يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم وجود ولنقرضه وجود بكر فيكون وجوده بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم محرم والموقوف على زوال جزء علة الموقوف على وجود بكر هذا خلف لان ما فرضناه مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجوده لا يكون مجموعا ضرورة بقاء بكر الموجود لا يقال لم لا يجوز أن يكون وجود بكر من جملة تلك الموجودات لانا نقول لو كان وجود بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضناها محققة لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما متحققا ضرورة زوال المعلوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم محرم ضرورة انتفاء جزء ما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجوده وجودا ضرورة وجود علة التامة بجميع أجزائها الموجودة والمعدومة هذا خلف لان التقدير انه يتحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجوده ولم يوجب ذلك الحادث بناء على توقفه على عدم شيء فرضناه محرم اذ ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يفترضها على عدم شيء ما ثبت قولنا كما وجد جميع الموجودات التي يفترضها وجوده لم يوجب ذلك وجودها التي ادعينا انها ثابتة وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا كما لم يوجب ذلك وجوده لا يكون علمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات التي يفترضها وجوده ثم ننقل الكلام الى عدم ذلك الشيء بأنه لا يكون الا بعدم شيء مما يتوقف عليه وجوده وهم جرائي أن ينتهي الى الشيء الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون الا بعدم الواجب وهو محال وهذا تقرير الدليل على امتناع تركيب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات وفيه بحث من وجهين أحدهما ان ثبوت القضية المذكورة لا يوجب لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التي يفترضها هو اليها من

له فليتأمل (قوله فلان زوال العدم وجوده الخ) اعترض عليه بان زوال العدم صفة للعدم والوجود صفة للوجود فلا يكون زوال العدم عين الوجود غايته أن يكون مستلزما له ولا يلزم من علية الملزوم علية لازمه فلا يثبت حينئذ أن يكون وجود بكر من جملة ما يتوقف عليه وجوده من الموجودات فلا يلزم الخلف المذكور وأجيب بما حاصله ان قوله زوال العدم وجوده من قبيل المسامحة والمقصود ان علية زوال العدم يؤل الى علية الوجود وكذا الكلام في قوله عبارة عن وجود بكر وذلك لان الشيء ربما يكون علة لشيء بوجوده في نفسه أو لغيره وقد يكون علة له بعدمه كذلك وقد يكون علة له بكل منهما كالمعد وأما كون الشيء الموجود علة لشيء بعدمه لا يوجد علة لا يقبله العقول ولم يقل به من له أدنى تمييز فضلا عن الفحول (قوله الموقوف على وجود بكر) الذي فهم مما سبق ان يجاد به وجود بكر مثلا هو زوال العدم والذي حكم ههنا بتوقفه عليه هو زوال المعلوم الذي هو الجزء من العلة فلا تدافع بين كلاميه (قوله وتنعكس بعكس النقيض الخ) هذا مبني على انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض كنفسيها والمتأخرون يأبوه الا ان المحققين أثبتوه على ان عدم الكلية للخلف في بعض المواد المخصوصة لا ينافي الاستدلال بغير مادة جزئية ليست من مواد الخلف فلا ضير في بناء الاستدلال عليه فتأمل (قوله أحدهما ان ثبوت القضية الخ) أجيب عنه بان الدليل الذي دل على عدم توقف الحادث على عدم شيء

الاشتغال واستدامة المماسه واستمرارها بتعاقب الاسباب قال (وفيه بحث من وجهين أحدهما ان ثبوت القضية الخ) أقول توجيهه ان المراد بعدم الموقوف عليه في قوله من غير أن يبقى موقوفا على عدم

الابوة فلا يتعقد لحكم الحرية (قوله وكذا استبرئ) لانه صريح فيما هو المقصود من العدة وهو تعريف براءة الرحم الا انه يحتمل أن يكون ذلك القول منه لا بقاعه الطلاق عليها فتقع أو لارادة ابقاعه اذا علم خلوه عن الولد فلا تقع فلا بد من النسبة فثبت الطلاق

بالاقتضاء أو بالتجاوز على ما مر ويجب كونه مجازاً في المدخولة إذا كانت صغيرة أو آيسة بناء على توهم اشتراط امكان المعنى الحقيقي (قوله وكذا أنت واحدة) اعترض عليه ١٣٢

غير أن يبقى موقوفاً على عدم شيء وهذا لا يوجب عدم تركيب علمته التامة من الموجودات والمعدومات لجواز أن يتركب منها ويكون وجود جميع الموجودات المفتقر إليها مستلزماً لعدم الذي له من دخل في العلية ولا شأن ان لعدم المانع دخلاً في علة الحادث فان قلت الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد على جميع أوضاع المقدم وتقديره فيثبت على تقدير أن لا يتحقق شيء من الأعدام التي جعلته وهاذا حلة في العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الأعدام من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز أن يكون المقدم أعني وجود جميع الموجودات المفتقر إليها مستلزماً لتلك الأعدام

بغد لزوم وجوده عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر هو إليها يدل بعينه على عدم جواز استلزام تلك الحوادث للعدم الذي له مدخل في العلية بان يقال ذلك لعدم الذي فرض لازماً لتلك الموجودات ان كان عدماً سابقاً يكون أزلياً فيلزم قدم الحادث وان كان عدماً لاحقاً فلا يمكن الا بزوال شيء مما يتوقف عليه وجوده وراو بقاؤه الى آخر الدليل على انه يلزم أزلية ذلك العدم اللاحق لان تلك الموجودات القديمة لا ستنادها الى الواجب كذا كره واللازم للقديم أزلي اذ اللازم لا يتأخر عن الملزوم زماناً بل يلزم أن يكون الوجود السابق على ذلك العدم اللاحق سيقار زمانياً على تلك الموجودات القديمة بل على الواجب تعالى عن ذلك وهذا ظاهر لزوم ما وفساد ما مع انه يلزم قدم الحادث على هذا التقرير أيضاً (قوله ولا شأن ان لعدم المانع دخلاً الخ) فيه بحث لجواز أن لا تصوره هناك مانع من التأخير فحتاج الى عدمه وبقاؤه تجوزهم بساطة العلة التامة ويمكن أن يقال الكلام مسوق على ان الواجب مختار لا موجب والتجوز المذكور

شيء العدم الذي يعد بالاستقلال من جهة ما يتوقف عليه وجود الحادث كالموجودات وهو لا يوجب عدم ترك علمته التامة من الموجودات المستقلة والمعدومات التابعة لتلك الموجودات بحيث لا تعد أمراً مستقلاً لجواز أن يتركب من الغير يقين ويكون وجود الموجودات مستلزماً لعدم له مدخل في العلية فبالنظر الى تبعية العدم وعدم استقلاله في توقف الغير عليه صح قوله من غير أن يبقى موقوفاً وبالنظر الى انه لازم للموجود بحيث لو اتفق الوجود له مدخل في العلية صح ان يعد من جهة العلة التامة هذا ما به ما يتكلف في توجيه كلامه لكيه بعد غير صحيح لان الدليل الذي دل على عدم توقف الحادث على عدم شيء بعد لزوم وجوده عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر هو إليها يدل بعينه على عدم جواز استلزام تلك الموجودات للعدم الذي له مدخل في العلية بان يقال ذلك لعدم ان كان أزلياً يلزم قدم الحادث وان كان لاحقاً بان كان عدمه ومثلاً فلا يمكن الا بزوال شيء مما يتوقف عليه وجوده وراو بقاؤه الى آخر الدليل فالصواب في الاعتراض على المصنف أن يناقش في ثبوت القضية بان المراد بالوجود في قوله وجوده جميع الموجودات ان كان الوجود المحض ليحقق الواسطة بينه لم يصح المقدمة التي هي ههنا أصل المدعى فيؤدي الى ابطال الاصل بالفروع وأيضاً يلزم أن لا يتوقف وجود الحادث بعد وجود الجميع على عدم المانع ولا شأن ان قدمه دخلاً في علة الحادث كما سيصرح به الشارح وان كان نقيض العدم ليكون الموجود بمعنى المتحقق في الخارج والمعدوم بمعنى غير المتحقق فيه اتفق الواسطة بينهما مخالفة القضية المقدمة باعتبار آخر لان معنى المقدمة على ثبوت الواسطة ولزم أن لا يتوقف وجود الحادث على شيء من الابقاع والايجاب وتعلق الارادة ونحو ذلك لانها ليست بوجودة في الخارج كما سيصرح به الشارح وأيضاً يلزم اللازم الاول وهو عدم التوقف على عدم المانع نعم ههنا قضية لاهرية في ثبوتها وهي قولنا كلما جمع جميع ما يتوقف عليه وجود الحادث وحده من غير توقف على أمر آخر والا لم يكن الجميع جميعاً فان صدرت العبارة

البيان لان قوله قطاق متفروع على قوله فبراد بالباين معناه وتفرعه على قوله وبين بموجب الكلام غير ظاهر ولا يصح في أنت واحدة بل هو من قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار استنار المسراد وكونه كناية لاحتمالها أن تكون نقلاً لمصدر محذوف معناه نظيفة واحدة فاذا فواه مع الوصف فكانه قاله ويحتمل غيره نحو أنت واحدة عندي أو في قومك مدحا وما فقد ظهروا ان الطلاق في هذه الالفاظ الثلاثة مقضي كما هو في اعتدى واستبرأ رجل لأنه يقع شرعياً فهل وثابت اقتضاه ومضمر في واحدة ولو كان مظهراً لا يقع الا واحدة فبالمضمر أولى لكونه أضعف منه وفي واحدة ان صار المصدر مذكوراً نذكر صفة لكن التنصب على الواحدة يمنع ارادة الثلاث لانها صفة للمصدر المحذوب بالها فلا يجاوز الواحدة والقول بان في جعلها صفة لمصدر محذوف تكافؤاً لاجابة إليه بل

المحمل انها منفردة عن الزوج ساقط لانه لا يدفع الاحتمال والتطبيق بالمصدر شائع كافي قول والمعتبر من شعبة النساءه الاربع اثنتي عشرة الاخلاق ناعيمات الاطواق طويلات الاعناق اذهبن فانن الطلاق وفي قول الشاعر

باهندان ترفقي (٧) فالرفق أمن \* وان تحرقى (٧) فانلحرق أشام \* فانت طلاق واطلاق عزيمه \* ثلاث ومن يحرق أعق وأظلم  
 فبني بها ان كنت غير رقيقة \* فالامرئ بعد الثلاث مقدم (قوله ثم ١٣٣ ان زاد الوضوح) يدل على ان

الظاهر يعتبر فيه عدم  
 السوق له لان اتيانه يتم  
 الدالة على تفاوت الرتبة  
 يفيد ان السوق المذكور  
 منتهى فيما يزيد عليه  
 الوضوح أعنى اللفظ  
 الذي ظهر منه المراد  
 وعلى هذا فقس البواقي  
 فتكون الاقسام متميزة  
 متباينة غير متداخلة  
 في الوجود فلا يرد ان  
 ظاهر تقسيمه لم يعتبر في  
 كل سابق من الاقسام نبي  
 ما هو معتبر في اللاحق  
 منها ونظرة فيما أتى من  
 التمثيل من ان الفرق بين  
 المفسر والمحكم ان الاول  
 قابل للنسخ والثاني غير  
 قابل له وقوله تعالى فسجد  
 الملائكة وقوله ان الله  
 بكل شيء عليم سواء في  
 قبول النسخ وعدمه  
 يدل على انه يشترط في  
 اظاهر عدم كونه مسوقا  
 للمعنى الذي يجعل ظاهرا  
 فيه وكذا في البواقي  
 (قوله ثم ان زاد حتى سجد  
 الخ) مخالف لما اعتبره  
 نحر الاسلام وغيره في  
 المحكم من زيادة القوة  
 دون الوضوح وهو  
 المناسب للاحكام وعدم  
 احتمال النسخ ولانه لما  
 بلغ المفسر من الوضوح  
 الى الحد لا يحتمل غيره

و يمنع عدم تحقق اللزم مع تحقق المزموم وثانها ان قوله واذا ثبتت القضية المذكورة يلزم انه كلما  
 عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات الى آخره مما لا يدخل له في اثبات المطلوب  
 ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان جملة ما يجب عنده وجود الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع  
 معدومات لان القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد بعدم شيء من الموجودات المفترق هو  
 اليها المستندة الى الواجب وهذا محال لاستلزامه اتقاء الواجب اذ عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شيء  
 مما يقتضيه هو اليه من الموجودات وهكذا الى الواجب فيكون عدم زيد محال مع الكلام في زيد  
 الحادث المسبوق بعدمه واستحالة العدم بواسطة الاستناد الى الواجب وان لم تناف الامكان بالذات لكن  
 لاحقا في اهم اتباني الحدوث الزماني وهذا التقرير يدل على انه اذا واجب وجود المعول عند وجود  
 بناء على الايجاب (قوله في اثبات المطلوب) لان المطلوب ان علة الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع  
 معدومات واذا ثبتت تلك القضية بالوجه المذكور ثبت المطلوب بلا توقف على الالتجاء الى عكس القضية  
 (قوله ويمكن تقريره الخ) أي يمكن تقرير الدليل على امتناع تركب علة الحادث من الموجودات والمعدومات  
 بوجه يكون لقوله واذا ثبتت القضية الخ يدخل في اثبات المطلوب قبل وحاصله ان يطوى ذكر الدليل على  
 ثبوت تلك القضية ويذكر ابتداء عكسها وما يلزم العكس ثم اعترض عليه بان القضية ليست بضرورية  
 فان لم يذ كر ما يدل على ثبوتها لم يصح ذكر العكس لانها بعد ثبوتها تستلزم العكس لاقبله وان ذكر كان ذكر  
 العكس عبثا لا يدخل له في اثبات المطلوب الا في وأنت خير بان حاصل التقرير الثاني ان العلة لو تركبت  
 من الموجود والمعدوم لزم استحالة عدمه زيد لان القضية المذكورة تنعكس الى قولنا كلما عدم زيد الخ  
 ومن المبين ان الاستحالة بهذا الوجه لا يمكن بدون اعتبار الانعكاس بخلاف التقرير الاول فان حاصله كما  
 هو الظاهر من سياقه ان علة الحادث لو كانت هي كية من الموجود والمعدوم لم يكن وجود جميع الموجودات  
 التي يقتضيهما وجود الحادث مستلزما له لتوقفه على المعدومات مع انه مستلزم له لثبوت القضية  
 المذكورة ولا شأن هذا التقرير بالتوقف على ذكر الانعكاس في اثبات المطلوب وتوهم الاستدراك في  
 التقرير الثاني من ملاحظة كون القضية المذكورة ممكنة للدلالة على المطلوب بدون اعتبار الانعكاس  
 بان يستدل عليه بالطريق الاولى (قوله وهذا التقرير يدل الخ) أي يدل على كل من الامرين بخلاف  
 التقرير الاول فانه لا يدل على الامر الاول أعنى بطلان كون علة الحادث موجودا محضا كما عرفت من

المذكورة ههنا عن التفات رجب ان تقول بما ذكر يحمل قولهم وجود جميع الموجودات على التغليب  
 لكنه لا يكون موافقا لغرض المصنف رحمه الله على ان هذه القضية لا يتوقف عليها اثبات المطلوب  
 لحوار ان يقال ابتداء لا يجوز ان تتركب علة الحادث من الموجودات والمعدومات لان الموجودات  
 المختصة مستندة الى الواجب وعدم المعدوم ان كان سابقا كان أزليا فيلزم أزلية الحادث وان كان لاحقا  
 فان كان عدمه محروما للخ قال (وثانها ان قوله واذا ثبتت القضية المذكورة الى قوله مما لا يدخل له في  
 اثبات المطلوب) أقول لان المطلوب ان علة الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع معدومات واذا ثبتت  
 تلك القضية بالوجه المذكور ثبت المطلوب بلا توقف على الالتجاء الى عكس القضية قال (ويمكن تقريره بوجه  
 آخر الخ) أقول يعني يمكن تقرير الدليل على الامتناع المذكور بوجه آخر ليكون لقوله واذا ثبتت القضية  
 الخ يدخل في اثبات المطلوب وحاصله ان يطوى ذكر الدليل على ثبوت القضية ويذكر ابتداء عكسها وما  
 يلزم العكس وفيه بحث لان القضية ليست بضرورية فان لم يذ كر ما يدل على ثبوتها لم يصح ذكر العكس

أصلا فقد استوفاه وماذا بعد ان كان الاتقان نعم ردا لقوة بواسطة تأكيدها بيد رفع عنه احتمال النسخ (قوله انما البيع مثل الربا  
 الخ) على طريق المدالعة فانه قد بلغ من اعتقادهم في حل الربا واستطابته انهم جعلوه أصلا وقانونا في الحل حتى شبهوا به البيع (قوله

فانكحوا ما طاب لكم الخ) مثال آخر الا انه يكون ظاهرا باعتبار لفظ وانصا باعتبار لفظ آخر على خلاف الاول فانه مثال لها من دون  
 الاقسام حيث يدل الكلام الواحد بعينه ظاهرا على حل البيع وحرمة الربا وانصافي التفرقة بينهما لكونه

مسوقا لها (قوله لان  
 الحل قد علم الخ) أورد  
 عليه بانه انما يتم لو كانت  
 هذه الآية متأخرة  
 النزول عما يقيد أصل  
 الحل كقوله وأحل لكم  
 ما وراء ذلك وردبانه  
 لا شئ في ان الآية  
 ظاهرة في حل النكاح  
 سواء كانت متأخرة أو لا  
 على الاول فظاهر وقد  
 اعترف به وأما على الثاني  
 فلانه لو كان نصاب  
 التكرار في الآية  
 الثانية لانها مسوقة  
 لبيان حل النكاح  
 والافادة أولى من الامادة  
 وتحقيقه ما ذكره بعض  
 المحققين ان هذه الآية  
 لم تنسق لبيان نفس الحل  
 لانه عرف من غيرها قبل  
 نزولها كتابا وسنة بل  
 سبق لبيان حل العدد  
 الزائد على أصل الحل  
 وقوله شئ وثلاث ورباع  
 حال مما طاب فيكون  
 قيدا في العامل وهو  
 الاحتلال المفهوم من  
 فانكحوا وقد دل على قصر  
 ذلك الحل على عدده منته  
 الى أربع خيرا فيمن بين  
 التفرقة والجمع ولولا  
 انها سبق لبيان العدد  
 المحلل لافادت حرمة  
 الواحد أيضا بناء على

العلة لا يكون علة الحادث موجودا محضاً ولا موجوداً مع معدوم فان قلت لم لا يجوز أن يكون من جملة  
 تلك الموجودات فاعل بالاختيار هو جدا الحادث أي وقت شاء قلت لان الكلام انما هو على تقدير وجوب  
 المعلول عند وجود العلة ففي أي وقت أو جدا المختار ذلك الحادث اما أن يتحقق قبله جميع الموجودات  
 التي يقتصر هو اليها بما يسمى ارادة أو اختياراً أو غير ذلك ولم يو جدا الحادث فيلزم الخلف واما أن لا يتحقق  
 فينتقل الكلام الى ذلك البعض الذي لم يو جدا بان عدمه لا بد أن يكون عند عدم شئ من الموجودات  
 التي يقتصر هو اليها وهكذا الى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وقد يجاب عن هذا  
 السؤال بان العلية تقتضي شدة المناسبة بين العلة والمعلول لئلا يكون صدورهما رجحانا بلا مرجح وليكون  
 وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولاشأن ان الموجب أشد مناسبة بالموجب من المختار فلا يقتضي من

تحقيق حاصله فتأمل (قوله فان قلت لم لا يجوز الخ) قال الفاضل الشريفي لا يخفى ان هذا السؤال ليس  
 معارضة ولا مناقضة ولا تقضا اجاليا ولا تعلق له بما سبق من الدليل على بطلان الاقسام الثلاثة كيف  
 وقد صرح فيما مضى بعدم وروده على الدليل المذكور حيث قال وبهذا يتدفع ما يقال لم لا يجوز الخ وقد  
 يجاب بان هذا سند لمن يتوجه على قوله في أول البحث فيينئذ ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في  
 شئ من الأزمنة لزم قدم زيد الحادث فكانه قال لان اسم الملازمة المذكورة لم لا يجوز أن يكون ذلك البعض  
 فاعلا بالاختيار هو جدا الحادث أي وقت شاء فلا يلزم قدم الحادث ثم السؤال المدفوع فيما مضى كان  
 نفس الارادة القديمة ومتوجهها على قوله وان لم يكن من جملة الخ وفي هذا بذات المختار فالفرق ظاهر  
 (قوله يو جدا الحادث أي وقت شاء) قيل فيه تسليم لاصل المدعى وهو دخول الاضافي وهو الاحتياج في علة  
 الحادث وليس بشئ لما سبق من ان المدعى كونه ليس بوجود ولا معدوم ولا دخوله في علة الاحتياج عند عدم  
 شئ من الموجودات اذ الغرض عدم دخول غير الموجود في جملة ما يتوقف وجود الحادث فعدم تحقق شئ  
 من تلك الجملة لا بد وان يكون لعدم موجوده فتعريف وجود هذا الية وهو ظاهر (قوله ولا شأن ان الموجب  
 الخ) يعني لما كان مبنى الكلام على وجوب وجود المعلول عند وجود العلة لزم أن لا يدخل فاعل بالاختيار  
 في تلك الجملة بل يكون الفاعل موجبا لان المناسبة بينهما أشد وقوله فلا يقتضي الخ تعليل لكون الموجب

لانها بعد ثبوتها يستلزم العكس لاقبله وان ذكر كان ذكر العكس عبثا لا يدخل له في اثبات المطلوب كما ذكر  
 الآن قال (فان قلت لم لا يجوز أن يكون الخ) أقول هذا سند لمن يتوجه الى قوله في أول البحث فيينئذ ان لم  
 يكن بعض تلك الموجودات معدوما في شئ من الأزمنة لزم قدم زيد الحادث فكانه قال لان اسم ان بعض تلك  
 الموجودات لو لم يكن معدوما في شئ من الأزمنة لزم قدم زيد الحادث لم لا يجوز أن يكون ذلك البعض فاعلا  
 بالاختيار هو جدا الحادث أي وقت شاء ولا يلزم قدم الحادث ثم الفرق بين هذا السؤال الذي أشار اليه بقوله  
 في أول البحث وبهذا يتدفع ما يقال لم لا يجوز أن يكون الخ ان منشأه - اما ذكرنا من قوله وان لم يكن من  
 جملة الخ حدث زيد الخ وأيضا السؤال في الاول بنفس الارادة القديمة وفي هذا بذات المختار فكم بينهما  
 فظهر بطلان ما نقل عن الفاضل الشريفي ان هذا السؤال ليس معارضة ولا تقضا ولا تعلق له بما سبق  
 من الدليل على ابطال الاقسام الثلاثة كيف وقد صرح فيما مضى بعدم وروده على الدليل المذكور حيث  
 قال وبهذا يتدفع ما يقال لم لا يجوز أن يكون من جملة ما يتوقف عليه الارادة التي من شأنها ترجيح ما شاء متى  
 شاء فتدبر فاستقم قال (قلت لان الكلام انما هو على تقدير وجوب المعلول الخ) أقول فيه بحث لا يختار  
 الشئ الثاني من التردد قوله ننقل الكلام الى ذلك البعض الذي لم يو جدا بان عدمه الخ قلنا اذا كان

ان التقييد بالحال يوجب القصر (قوله ولا يكون ذلك الشئ واجبا) احتراز عن مثل قوله عليه  
 الصلاة والسلام أدوا عن كل حروب فانها لا يجب المقيد والمقيد كما هما فان قيل الاصل في الامر الوجوب فلو صرف في عهده بعارض  
 الموجب

لا يكون لفظ فانسكجوا من قبيل الظاهر قلنا المجاز اذا انضمت اليه قرينة واضحة كان المراد مفهوما واللفظ فيه ظاهرا وتلك القرينة  
ليس بمفوض (قوله فسجد  
الملائكة كلهم) قديقال  
المفسر في هذه الآية هو  
قوله الملائكة كلهم  
أجمعون من غير نظر الى  
قوله فسجدوا الا فالاقسام  
الاربعة متحققة فيها فان  
الملائكة جمع ظاهر  
العموم بقوله كلهم  
ازداد الوضوح فصار  
نصا وبقوله أجمعون  
انقطع احتمال التخصيص  
فصل مفسرا وقوله  
فسجدوا اخبار لا يحتمل  
النسخ فيكون محكما  
واعترض عليه بانه  
لا يصلح مثالا للتفسير  
لانه استثنى منه ابليس  
فيكون محتملا للتخصيص  
وبانه لا معنى للنسخ معني  
اللفظ المفرد لانه لا يتصور  
الاي كلام دل على حكم  
وأجيب بان الاستثناء  
ليس بتخصيص على انه  
منقطع لان ابليس كان  
من الجن وبان كون قوله  
فسجد محكما بالنظر الى  
أخذه مقيدا بما بعده  
وهذا بعينه منزلة قوله  
تعالى فانسكجوا ما طاب  
لكم الآية فانه ظاهر  
في نفسه نص باعتبار  
قده ولكن يبقى ان  
المعتبر في الحكم أن يكون  
عدم الاحتمال باعتبار  
ما تضمنه من اللفظ

الموجب الا الموجب وضعف هذا الكلام غنى عن البيان واذا قبطت الاقسام الثلاثة ثبت انه لا بد  
على تضرير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من أن يدخل في جملة ما يتوقف عليه الحادث أمر ليس  
بموجود ولا معدوم وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز أن يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث  
الذي كان الفلكية على انها أزلية وعدم كل سابق منها معدوم اللاحق والكل مستند الى الواجب من  
غير أن يكون لها بداية والحركة أمر غير قادر الذات فيرتفع لامتناع بقائها الا ارتفاع شيء من الموجودات  
التي تقتضيه اليها حتى يلزم ارتفاع الواجب وحينئذ لا يتم البرهان على امتناع تركيب علل الحوادث  
من الموجودات والمعدومات ولا يلزم ثبوت أمور لا موجودة ولا معدومة واجب بانه لا يتصور الحركة الا

التكسيرا أشد مناسبة بالموجب بالفتح (قوله وضعف هذا الكلام غنى عن البيان) لانه كلام اقتضى كيف  
والمناسبة التي تدفع الترجيح بالمرجح ويستلزم سببها العلة المعلول هي التي يحصل عندها وجوب المعلول  
ولاشك انها كما تكون في الموجب تكون في المختار (قوله فان قلت لم لا يجوز الخ) حاصله ان القضية المذكورة  
وعكسها انما يشتمان اذا كان علة الحادث ممكنة البقاء دائما وهو ممنوع لجواز أن يكون من جملة الحركات  
الفلكية التي يمنع نفاؤها لذاتها الا بشئ آخر فلا يثبت الاصل ولا العكس (قوله على انها أزلية) اعترض  
عليه بان المنع يتم بمجرد كون عدم اللاحق للحركة بها لذاتها لعدم شيء من علتها التامة وكذا عدمها  
السابق فان الحركة لا يمكن وجودها في الازل لا شتصا وهو ظاهر ولا نوعا لوجوب تنهاى جزئياتها  
بالطبيقي وأجيب بان الحركات الفلكية لو لم تكن أزلية لم يصح استنادها الى الواجب القديم لما تقرر  
من ان الحادث لا بد في علته من أمر حادث فالتعرض لازيلتها التحجج وجودها لا التحجج عدمها فان المعد  
كإمكانه مدخل في وجود الحادث بعده كذلك له مدخل فيه بوجوده (قوله وعدم كل سابق منها معدوم وجود  
اللاحق) اطلاق المعد على نفس العدم مسامحة لان المعد في المشهور لا يجامع وجود المعلول والعدم  
الطاري الذي هو المعبر في وجود المعلول يجامع وجود اللاحق فالمعد هو نفس السابق لا عدمه (قوله  
فيرتفع لامتناع بقائها) قيل عليه هذا الامتناع لا يجوز أن يكون بالغير اذ يستلزم إمكان البقاء لذاته  
واختصاصه في زواله الى زوال علة وجوده فلا يبطل تلك القضية وعكسها يكون الحركة من جملة تلك  
الحوادث فتعين أن يكون بالذات فيلزم انقلاب الممكن ممتنعا وأجيب بان الممتنع ما لا يقبل الوجود  
ألا لعدم قبول الممكن الوجود المستمر لا يخرج عن حد الامكان يؤيده قولهم أزلية الامكان لا يستلزم  
امكان الازلية وأما اعتراض الشريف على هذا في شرح المواقيف فقد ذكر في جوابه فليطلب

المعدوم هو الاختيار ويحوله لم يصح قوله ان عدمه لا بد أن يكون عند عدم شيء من الموجودات التي يقتصر  
هو اليها لان ذلك انما هو في الموجودات المحضة وسبباً في ان الاختيار ونحوه ليس بموجود ولا معدوم  
فالصواب في الجواب أن يقال كلامنا في الموجودات المحضة بحيث لا يدخل في جملة ما يتوقف وجود الحادث  
أمر ليس بموجود ولا معدوم والفاعل بالاختيار وان كان موجودا محضا الكن لما كان لا اختياره مدخل في  
وجود الحادث لزم أن يدخل في تلك الجملة أمر ليس بموجود ولا معدوم وهو خلاف المقروض حتى لو ثبت ثبت  
المطلوب لما قال في ابتداء الكلام لو لم يكن في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث أمر ليس بموجود ولا  
معدوم لكانت امام موجودات محضة الى ان قال والاقسام باطله باسمها اما الاول الخ قال (ضعف هذا  
الكلام غنى عن البيان) أقول وذلك لان شدة المناسبة بين العلة والمعلول ليس لها معنى محض ولو سلم  
فلا نسلم ان العلة تقتضيها وان عدمها يستلزم كون صدور ربحا نابا لمرجح بمعنى الوجود بالاموجود وان

الدال على الدوام والتأيد كافي قوله عليه السلام الجهاد ما مضى الى يوم القيامة لا باعتبار محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما  
لا يحتمل التبديل وذلك لان الاحكام انما هو باعتبار زيادة القوة أو غيرها في الوجود في الكلام (قوله اقتضوا المشركين الخ) فان قيل هو

لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي فلا يصلح مثالا للمفسر فالت المراد ان يحتمل اللفظ في نفسه لا بالنظر الى غيره بان يكون المعنى بما  
 يحتمل التبدل ولا يكون النظم  
 ١٢٦  
 متضمناً لما يرجع هذا الاحتمال وليس المراد انه يحتمل في زمان الوحي وانما

بعده فلا شيء من الوحي  
 يحتمل النسخ اذا تقطع  
 احتمال النسخ قد يكون  
 لذات المحكم بان لا يحتمل  
 التبدل عقلاً كالآلية  
 الدالة على الاختيار من  
 ذاته تعالى وصفاته العلى  
 ويسمى ذلك محكما لذاته  
 وقد يكون لانقطاع  
 الوحي كما فهمنا نحن فيه  
 فيسمى محكما لغيره فانه  
 ليس بشئ اذا الغرض من  
 البحث في هذا المقام تمييز  
 الاقسام وبيان تفاوت  
 الاحكام فالاحتمال  
 المعبر وعدمه انما يكون  
 في نظر الفقيه وذلك امر  
 مستمر بعد انقطاع  
 زمان الوحي وانقراض  
 عصر النبوة ومن زعم  
 ذلك انما استنبه عليه  
 احتمال ورود النسخ  
 وعدمه (قوله لانهم ان  
 أرادوا قبول النسخ)  
 هذا التبريد انما هو  
 لاستظهاره والافلا يجوز  
 ارادة الشق الثاني لان  
 المعبر في المحكم والمفسر  
 ان يكون الاحتمال  
 بالنظر الى ما تضمنته  
 الكلام من اللفظ الدال  
 على التأنيب والادوام بعد  
 تحمّل أصل الكلام  
 (قوله عند التعارض)  
 مثال تعارض الظاهر  
 والنص قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الاربع من المحرمات وقوله  
 مثنى وثلاث ورباع نص في وجوب الاقتصار عليها ومثال تعارض النص والمفسر قوله عليه السلام المستحاضة تنوضاً لكل صلاة في

بان يوجد أين أي كون في مكان أو وضع فينتعدم ويحدث أين أو وضع آخر فالأين أو الوضع الأول ممكن  
 البقاء فالواستناد الى الواجب وجوباً يجب بقاؤه فلا يحدث حركة أصلاً فالماهية الغير القارة لا تكون أثر  
 للموجب والذات التي يمتنع زوالها كيف توجب أثرها يجب زوالها فان قيل الذات تكون عادة لمطلق  
 الحركة وهو أمر سرمدى وان كان افراده بحيث يجب زوالها فلت ماهية الحركة ايست ماهية تحققة  
 والالم يكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هي ماهية اعتبارية ركبها العقل من حدوث كون  
 ثم عدمه وحدث كون آخر فان قيل يمكن أن يكون المطلق باقياً بتعدد الافراد مع ان الافراد غير باقية  
 قلنا نعم لكن لا يمكن أن يكون في طبيعة الافراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة  
 الافراد والمطلق تكون على تخرج واحد في الامكان والامتناع وههنا طبيعة كل فرد تقتضي عدم البقاء  
 فلا يكون للمطلق طبيعة توحيه موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معقول الموجب ولا افراده أيضاً  
 لا امتناع بقاءها كذا ذكره المصنف رحمه الله وهو لا يدفع ما ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى  
 ارادات حادثة من النفوس الفلكية لا الى البداية وتحقيق هذا المقام موضعه علوم آخر وقد يستدل على

منها (قوله فالأين أو الوضع الأول ممكن البقاء) أراد بالاول الاين المتروك والوضع المتروك ووجوده  
 للحركة ضروري فلا يرد ان الحركات الفلكية اذا كانت ازامية لم يتصور وضع أول فضلاً عن بقائه  
 واعترض عليه بان الاين أو الوضع الاول وان كان ممكن البقاء نظر الى ذاته لكن جاز أن يمتنع بقاؤه بالغير  
 فلا يلزم من استناده الى الواجب وجوباً بقاءه حتى يمتنع حدوث الحركة وأجيب بان الاين أو  
 الوضع الاول اذا استند الى ذات الواجب لم يتصور امتناع بقاءه لا بالنظر الى ذاته كإسائه المعترض ولا  
 بالنظر الى غيره لان ذلك لا بد أن يكون بزوال شئ مما يتوقف عليه ووجوده بالزمان الثاني وذلك ممنوع ان  
 قد يفرض ان علمته ذات الواجب وحده وان فرض استنادهما الى الغير لم يتصور استناد الحركة الى ذات  
 الواجب أيضاً اذ لا بد في الحركة من زوال علة الاين أو الوضع الاول وفيه نظر اذ ليس المفروض الا ان  
 العلة المؤثرة في الاين أو الوضع الاول هو الواجب تعالى وحده وهو لا ينافي أن يكون التأثير مشروطاً بشرط  
 واجب الزوال وأيضاً لا يلزم من كون الواجب تعالى وحده علة مؤثرة في الحركة عدم توقف التأثير على  
 زوال علة الوضع أو الاين وهذا ظاهر ما في قوله فالماهية الغير القارة لا تكون أثر للموجب (قوله علة  
 لمطلق الحركة) فيه بحث لانه لا وجود للطبائع فلا يمكن أن تعال طبيعة الحركة المطلقة بشئ وان فرض  
 انها ماهية محققة واعلم ان المتحقق من الحركة عند الفلاسفة القائلين بان الحركة سرمدية صالحة  
 للمتوسط بين جانبي القدم والحديث باعتبار جهة استمرارها وحدثها هو الحركة بمعنى المتوسط وهو في كل  
 متحرك واحد بالتحقق لا افراد له وانما الحركة بمعنى القطع فلا تحقق لها ولا لافرادها المتكون مستمرة او حادثة  
 وليس أيضاً شئ متصل فإني في الواقع فكيف تكون واسطة في تحقق أمر في الواقع فإلا جهة لحل مرادهم  
 بجهة الاستمرار على استمرار ماهية الحركة بل يجب أن يحتمل على استمرار ماهية الحركة بالحقيقة أعني  
 تلك الحالة البسيطة المستمرة وجهة الحديث على حدوث لوازمها (قوله والالم تكن طبيعة المطلقة مخالفة  
 لطبيعة الافراد) أي وان كانت متحققة لزم أن تكون طبيعة المطلق موافقة لطبيعة الافراد المحققة فلم  
 تكن سرمدية مثل الافراد والوضع في السوق أن يقال والالزم أن لا تكون سرمدية كافرادها من غير  
 فرق لان طبيعة المطلق لا تخالف طبيعة الافراد ثم هذا الكلام نقله من المصنف ولا ينبغي ضعفه كما  
 ستعرفه (قوله قلنا نعم لا يمكن الخ) لا يخفاه ان المراد ببقاء المطلق الحركة انه لا يوجد حدوث زمان من الازمنة

اثبات  
 مثنى وثلاث ورباع نص في وجوب الاقتصار عليها ومثال تعارض النص والمفسر قوله عليه السلام المستحاضة تنوضاً لكل صلاة في



الاحتمال الواسطة بين الموجود والمعدوم بان الوجود ليس اعتباراً عقلياً للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار العقل أو لم يوجد ولا أمر محققاً موجوداً والاحتياج الى ايجاد آخر وزم التسلسل من جانب المسد في الامور الموجودة ويمتنع كون ايجاد الوجودات غير ضرورة تغير المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم يظهر ان الفاعل أو جدياً وهذا لا ينافي كون الوجود أمر اعتباراً غير متحقق في الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مسبب المحمول انتفاء الخلل كما في قولنا زيد أعرج فان الامر كذلك سواء وجد اعتبار العقل أو لم يوجد مع ان القمى أمر عدي فاذا قتل زيد عمر اصدق انه أوجد القتل ولم يصدق ان الوجود معدوم بمعنى انه لا يوجد القتل لكنه لا ينافي صدق قولنا الوجود معدوم بمعنى انه ليس أمر متحققاً موجوداً في الخارج (قوله فان قيل) تقرير السؤال على ما سبق اليه الاذهان اننا نغني بالموجود والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة لان كل ما يمكن أن يتصور فهو إما ثابت وهو الموجود أو لا وهو المعدوم والواسطة بين التقيضين فالامر الذي يسمونه حالا وجعلتوه واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت فهو داخل في الموجود والافق المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستتزامه ورود المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركيب علة الحادث من موجودات ومعدومات وهل سمعت عاقلاً لا يجيب عن معارضة الخصم بانها قائمة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذي أبان وجوده على تقيض مطلوبك والظاهر ان مثل هذا الكلام لا يصدر عن له أدنى غير فكيف ينسب الى المصنف رحمه الله تعالى وهو علم التحقيق وحال التدقيق ومنشأ الترجيح والتوضيح ومنشأ التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال ان ماذا كرم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة أو معدومات محضة أو كية من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع أن يدخل فيها أمور لا موجوداً ولا معدوم لان المراد بالمعدوم تقيض الموجود أي ما ليس بوجوده

الأمر الذي يصدق عليه ما هيبة الحركة موجود فيه ولا شئ ان امكان بقاء المطلق بهذا المعنى لا ينافي امتناع بقاء فرد منه بعينه (قوله وزم التسلسل من جانب المبدأ) قيل رد عليه ما شتم في أمثاله من جواز الانتهاء الى ما يكون اعتباراً وفيه نظر لان دليل بطلان الاعتبارية قائم في كل مرتبة كما لا يخفى (قوله وهذا لا ينافي كون الايجاب أمر الاعتباري) اعترض عليه بان المستدل انما منع كونه اعتباراً باقراضاً والمجيب جواز كونه اعتباراً بأذهنياً فلا منافاة بين الرد والمردود وأجيب بان حاصل الجواب ان بطلان كونه اعتباراً باقراضاً لا ينافي كونه معدوماً في الخارج حتى يثبت كونه واسطة (قوله دال بعينه على امتناع الخ) قيل فيكون السؤال معارضة بطريق القلب وهي أن يجعل دليل المعلل دليلاً على تقيض مدعاها والتقرير ظاهر من الشرح وأنت خير بان مدعي المعلل ثبوت الواسطة ودخولها في علة الحادث والدليل المذكور لا يدل على تقيض هذا المدعي بل جعل تقيضه جزءاً من هذا الدليل على انها مقدمة بديهية ولو كان المراد المعارضة لكفي أن يقال دليلكم وان دل على مدعاكم أعني ثبوت الواسطة لكن عندنا ما ينفيه وهو ان الموجود والمعدوم متناقضان ولا يخرج عن التقيضين فيتم الدليل من غير احتياج الى باقي المقدمات وقيل انه ابتداء شكال على المقدمة القائلة بان الحادث له علة و رد عليه انه قد سبق ضرورة احتياج الممكن الى العلة ويلزم منه ضرورة احتياج الحادث فالاشكال المذكور حينئذ مصادم للضرورة وهو سفسطه لا يستحق الجواب المذكور اللهم الا أن يجعل الجواب المذكور تبرعاً وتزلاً وقيل هو نقض اجنابي واليه يشير ظاهر قول الشارح أي لما ثبت الدليل المذكور سلباً عن النقض ورد بان التعرض لاثبات تقيض المدعي لا يليق ومع ذلك فليس عين الدليل مثبتاً للتقيض كما عرفت ويمكن أن يجاب بان

فان الانحصار فيما ذكر من الامرين ممنوع فانه يمكن أن يدخل في العلة الموجبة لعدم أمور لا موجودة ولا معدومة كالاضافات فان فسر الموجود بما يندرج فيه الاضافات لان سلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فلا يصح قوله وهم جبراً الى الواجب وان فسر بما لا يندرج فيه الاضافات في الموجود بل في المعدوم لان سلم حيثئذ ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شئ فان الاضافات الوجودية معدومة في الخارج وزوالها لا يكون بوجود شئ

مدلوله يحتمل التأويل بحمل اللام على التوقيت وقوله صلى الله عليه وسلم تنوضاً لوقت كل صلاة مفسر ومثال تعارض المفسر والمحكم قوله عليه السلام أطيعوا ولوا أمر عليكم عبيد حبشي اجدع وقوله عليه السلام هذا الامر في قريش مابق في الناس اثنان فيعمل بالارواح والاقصوى لانه أولى وأحرى وقيل ولان فيه جمعاً بين الدليلين بحمل

(١٨ - تلويح تاي) الظاهر مثلاً على احتماله الا آخر الموافق للنص ورد بان لا جمع بينهما في جل الظاهر الى الاحتمال البعيد للمحافظة على النص الأخرى انه لو قدم الظاهر وأول النص لم يكن جمعاً بينهما (قوله فالخفي كآية السمرقة) اعترض

ثبت توقف الموجودات الحادثة على أمور لا موجودة ولا معدومة ولا يمكن استناد تلك الأمور الى الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم  
تخيئد الحالات المذكورة من قدم

الحادث وانتفاء الواجب ولا يلزم من عدم استناد الامور المذكورة

استغناؤها عن الواجب  
اذلاشذائها مقتضاة الى  
الواجب بلا واسطة او  
بواسطة الموجودات  
المستندة اليه لكن  
لا على سبيل الوجوب  
وحيث انما يجب  
بالاستمرار التسلسل فيها  
وهذا باطل او يكون  
اضافة الاضافة عين  
الاولى واما ان لا يجب  
والظاهر ان الحق هذا  
فان يقع الحركة غير  
واجب ومع ذلك اوقعها  
الفاعل ترجيحاً لاحد  
المتساويين ثم الحركة  
أي الحالة المذكورة  
تجب على تقدير الايقاع  
اذلزم تجب فوجودها  
رجحان بلا مرجح ولا  
يلزم في الايقاع الرجحان  
بلا مرجح أي الوجود  
بلا موجب اذ لا وجود  
للايقاع

عليه بان عددها من  
أمثله ليس ظاهراً لان  
السرقة في وزان الطهارة  
لا يتحقق معناها الا بعد  
الطلب والاجتهاد  
للاطلاع ونيل المراد  
ولهذا وقع الخلاف في  
المقامين فان ابا يوسف  
ومالك والشافعي  
يقطعون النباش دون  
أي حنيفة ومحمد رحمهم

ولا يخرج شيء عن التقيضين فكل الامور ما تباينة فتكون موجودة اولاً فتكون معدومة فالمركب منها  
ومن غيرها اما ان يكون موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات  
والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل فاجاب بان دليلنا لا يجري فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة الثالثة  
بان ذلك الجزء الذي يتعدم محمور وزواله اما ان يكون موجوداً محضاً واما ان يكون لزواله عدم مدخل في زواله  
لجواز ان يدخل في علة وجوده محموراً واما لا موجوداً ولا معدومة بزعمنا كالايقاع والاختيار ونحو ذلك من  
الاضافيات فان جعلتها داخلية في الموجود فلا نسلم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علة  
المستندة الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علة منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك  
الموجودات الاختيار الذي من شأنه الايقاع أي وقت شاء من غير ان يعقل به الاختيار ومن غير ان يلزم  
الوجود بلا إيجاد بل لا يلزم الاترجيح المختاراً احد المتساويين واستحالته ممنوعة وان جعلتها داخلية في  
المعدوم فلا نسلم ان زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال العدم الذي هو عبارة عن وجود شيء ما حتى يلزم  
من زوال ذلك الجزء المعدوم الذي هو اضافي لزوال العدم بمعنى وجوده بكم مثلاً فيلزم الخلف وذلك لان  
الاضافيات التي لا يدخل العدم في مفهوماتها كالآلوة والاخوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو  
ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها الا يكون بوجود شيء كما اذا تعلق الإرادة بشيء ثم تقطعت  
ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الامور داخلية في الوجود يرد منع لزوم قدم الحوادث أو انتفاء الواجب على  
تقدير كون علة الحادث موجودات محضة الا انه لم يصرح به لانه لا يصرح به لانه لا نسلم ان كل  
موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب ولان الواقع دخول المعدوم في جملة ما يقتضيه اليه  
وجود الحادث ضرورة افتقاره الى عدم المانع واعلم اني لو لم أزد في شرح هذا الكتاب على تقرير هذا  
الباب بل توجيه هذا السؤال والجواب لكتفي فلقد رجعت فيه كثيراً من الخدائق فجازدادوا على  
انتعاب التواظروا الاحداق وانني لواقديت بالمصنف في الاشارة الى ما تفردت به لاطال الكلام وكثر  
الملام والله الموفق للمرام (قوله ثبت) أي لما ثبت الدليل المذكور سامع النقص ثبت توقف  
وجود الحوادث على أمور ليست بموجودة ولا معدومة وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لا محالة

حاصل النقص لو تم الدليل المذكور لزم المحال بضم مقدمة ضرورية أعنى عدل الواسطة بين التقيضين وهو  
عدم استناد الحادث الى علة وهذا التقدير لا يقدح في النقص وهذا يظهر وجه التعرض لتقيض المدعى  
فتأمل (قوله لان الاضافيات التي الخ) اعترض عليه بانه اذا جاز زوال نفس الشيء من غير زوال شيء منه من  
وجوده وعدمه كما يفهم من هذا الكلام جاز ان يزول بعض المعدومات بدون زوال عدمه فلا يلزم من تركيب  
العلة من مثل هذا المعدوم شيء مما ذكر من الحالات وقد يتسكف في جوابه بان الشيء قد يكون معدوماً  
في نفسه وموجود الغيرة فيزول بزوال وجوده لغيره لا بزوال عدمه في نفسه والاضافيات من هذا القبيل  
اذ لا وجود لها في نفسها ولها وجودا لغيرها فيزولها بزول وجودها لغيرها من غير ان يزول عدمها في نفسها  
لكن المصنف جعلها من قبيل الواسطة فان منع ذلك وجعل من قبيل المعدوم وجوزت كعلة الحوادث  
من الموجود ومن مثال هذا المعدوم وان يزول هذا المعدوم بزوال وجوده لغيره لا بزوال عدمه في نفسه  
من غير لزوم محال فهو عين ما ادعاه المصنف ورام اثباته ولا خلاف الا في اللفظ والاصطلاح (قوله وتلك  
الامور ممكنة) لم يرد به ان تلك الامور لا يمكن وجودها في أنفسها تحتاج الى علة يستند اليها وجودها  
وجودها علة لتكون وجود العلة مستلزماً لوجود المعالول حتى لو انتقضت اتفق الاستلزام قال (وتلك  
الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لا محالة) أقول فيه بحث لان ما استند الى العلة انما هو وجود الممكن

ولا  
الله كان الشافعي لا يوجب غسل الفم والاتق في الغسل أيضاً ولا فرق بينهما فيجب أن يكون  
كل منهما من أمثلة المشكلي (قوله في اركان تامة) أي تكوت حال كونها جامعة بين صفات الزجاجة وشقيقتها أو بيض القصبه

رحم (قوله عطف على قوله والمشكل ناسخ) لان المعطوف عليه انما هو قوله لعموم (قوله كالمقطعات) أي كالكم المقطعات في  
 أوائل السور لانها أسماء يجرى فيها أحكام الاسم ومركب في التلفظ سمي بها

بها ومن سماها بالحروف  
 المقطعات أطلقها مجازا  
 باعتبار مدلولاتها انبعا  
 لحديث ابن مسعود  
 رضى الله عنه انه عليه  
 السلام قال من قرأ حرفا  
 من كتاب الله تعالى فله  
 حسنة والحسنة بئس  
 أمثالها لا أقول الم حرف  
 بل ألف حرف ولا م حرف  
 وميم حرف (قوله واليد  
 الوجه) كافي قوله تعالى  
 يد الله فوق أيديهم وقوله  
 سبحانه ويبيق وجه ربك  
 ذو الجلال والاكرام  
 ونحوهما كالعين والجنب  
 والسمع والبصر والهيء  
 والغضب والرجة  
 والقدم والاصبع  
 وجواز الروية وقوعها  
 وأمثال ذلك مما دل  
 النص على ثبوته مع  
 القطع بامتناع معانيها  
 الظاهرة على الله تعالى  
 لتزهره عن الجسمية  
 ولوازها فذهب  
 الحنفية وجهور السلف  
 رحمهم الله ان كل ذلك من  
 قبيل المنشأ يعتقد  
 حقيقته ولا يبحث عن  
 كيميته بل الواجب  
 عندهم في هذا الباب  
 الموقوف على حدود الله  
 تعالى بانبات ما أثبتته  
 الوحي القاطع ونقي ما نفاه

ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق اليجاد لانها ان كانت منتقبة في شيء من الأزمنة لزم انتفاء  
 الواجب لان الصادر عن الشيء بطريق اليجاد يكون لازماله وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم  
 يكن منتقبة في شيء من الأزمنة لزم قدم الحادث لاستناده الى الواجب بواسطة الايقاع الذي لا يتقني في  
 شيء من الأزمنة فان قيل يجوز ان يتوقف على أمور أخرى موجودة قلنا الكلام في تلك الأمور كافي هذا  
 الحادث ويلزم قدمها فثبت ان هذه الأمور لا تستند الى الواجب بطريق اليجاد ولا يلزم من ذلك  
 استغناؤها عن الواجب بل لاشك انها مقتقرة اليه بلا واسطة كما يجحد المعلول الاول مثلا أو بواسطة  
 الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل العهدة والاختيار دون الوجوب اذ لو كان استنادها الى  
 الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط ويلزم

اذا وجود لها قهوا ولا ينالها إمكان ثبوتها فيها تحتاح في ثبوتها الى علة على تقدير تسليمه ليس بجعل بالغير بل  
 هو مقتضى ذواتها بل أراد به إمكان ثبوتها الغيرها وكان وجود الممكن في نفسه مستندا الى العلة كذلك  
 وجوده لغيره وهذا ظاهر مقرر عندهم (قوله قلنا الكلام الخ) بان يقال تلك الأمور أيضا مستندة الى  
 الواجب تعالى بواسطة ايقاع لا يتقني في شيء من الأزمنة فيلزم قدمها ويمكن أن يدفع أيضا بان الايقاع جزء  
 آخر من العلة التامة مستلزم للوقوع فعلى تقدير أزلمته يلزم قدم الحادث بالمره ولا يقيد توقف الحادث  
 على أمر آخر (قوله ضرورة قدم الوسائط الخ) قال الفاضل الشريف لقائل أن يقول لا يلزم من قدم  
 الموجودات المتوسطة قدم تلك الأمور وانما يلزم لو كان استناد تلك الأمور الى الموجودات أيضا بالوجوب  
 وهو ممنوع لجواز أن يكون على سبيل العهدة والجواز على ان جعل قوله على سبيل العهدة والاختيار  
 وقوله على سبيل الوجوب قيدا لاستناد الموجودات الى الواجب تعالى يبطل غرض المصنف فانه لجواز  
 استناد الموجودات الى الواجب تعالى ابتداء على سبيل العهدة والجواز لكان أكثر المقدمات في اثبات  
 اللازم وجوده اللازم معدوم على طرف ولكن قول المصنف ان اثبات تلك الأمور على تقدير ان كل ممكن  
 محتاج في وجوده الى مؤثر توحيه مخلص عن القول بالوجوب بالذات ولولا تلك الأمور لا يمكن في الموجب  
 بالذات الا بالترام المحال مستغنى عنه جعل قوله لا على سبيل الوجوب متعلقا بمقتقرة وقيدا لاستناد

كأقرب في المقدمة الثانية وذكر في الكتب الكلامية فهذه الأمور اذ لم تكن موجودة ولا معدومة  
 فكيف يصح استنادها الى العلة فيجب القول بعدم الوسطة وانها موجودة فان قيل الماهيات مجهولة  
 عند المتكلمين فالمستند الى العلة ماهية هذه الأمور قلنا الكلام ليس في ماهياتها بل في الاشخاص بحسب  
 خصوص المراد وغاية ما يمكن أن يقال القائلون بالحالة يجعلون الثبوت أعم من الوجود ويصفونها بالثبوت  
 دون الوجود والمستند الى العلة في سائر الممكنات وجودها وفي الأحوال ثبوتها لكن لم أجد في كلامهم  
 النص بوجه هذه التفارقة قال (فان قيل يجوز ان يتوقف على أمور الخ) أقول ابراد على الشق الثاني يعني  
 لان لم ان تلك الأمور اذ لم تكن منتقبة في شيء من الأزمنة لزم قدم الحادث لجواز ان يتوقف الحادث  
 على أمور سواها موجودة وقت الحدوث وتقرر الجواب ان الكلام في تلك الأمور كالكلام في هذا الحادث  
 بان يقال تلك الأمور مستندة الى الواجب بواسطة ايقاع لا يتقني في شيء من الأزمنة ويلزم قدمها فلا يتصور  
 وجودها وقت الحادث والحق ان السؤال انما نشأ من الغفلة عن معنى الايقاع فانه جزء آخر من العلة  
 التامة حيث لا يتحقق الا بعد تحقق جميع ما يتوقف عليه وجود الحادث ويلزمه الوقوع كما مر فلا حاجة  
 الى الجواب المذكور قال (لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط) أقول اعترض عليه بانه لا يلزم من قدم الوسائط

والسكوت عما عدها من الاسماء الالهية والصفات الربوبية وكذلك في أحوال النشأة الاخرى به وحقائق الجوهر اقدسسية بل كل  
 ما لا يتقني به حكم ناجز (قوله وحكم الحنفى الطلب) وربما استوضو ذلك بمثال هو ان المشككي كرجل اغترب عن وطنه فاجتلب بأشكاله

من الناس قطاب من موضعه ثم تأمل في اشكاله ثم توقف عليه والحق كرجل اخفى فاذا طلب ووجد عرف من غير تأمل والمجمل كرجل انقطع خبره ولم يدركه ظهوره (قوله وقفا لازما)

قدم الحوادث فقول له لكن لا على سبيل الوجوب فيسند الاستناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اليه واذا قد اقتضت تلك الامور الى الواجب فصدورها عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب او لا على سبيل الوجوب والوجوب اما ان يكون بطريق التسلسل بان يقتصر كل ايقاع الى ايقاع قبله لا الى

ليس المراد انه يجب فيه الوقف وقطع النفس والصوت وجوبا ثم يتبين بل بمعنى الواجب ان يعتبر المعنى كذلك فان الادلة المسوقة في هذا المدعى لا تدل الا عليه واما الوقف اللازم الذي اصطلح عليه بعض المتأخرين في مواضع من آي القرآن مما يتأكد استحبابه لبيان المعنى المقصود واهتمام الوصل معنى غير المراد فبمعنى انه يجب ذلك في جوده الاداء وحسن القراءة وروق التلاوة وليس المراد انه يجب الوقف عليه بالمعنى المعتاد عند الفقهاء ويحرم الوصل اويكره ويأثم الفارئ به قهرا بل هو بمعنى نوع تأكد ما فيه من معنى التمام والكفاية والاطمين نص عليه المحققون ويحیی في مادة التمام كافي قوله تعالى قالوا يا ايديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان وفي مادة الكافي كافي قوله تعالى وما هم بمؤمنين يخادعون الله لا الهام الوصل الوصفية وربما

المستفاد من قوله مضمرة لان الافتقار الى الشيء يوجب الاستناد مخلص عن هذه الشبهات (قوله واذا قد اقتضت الخ) قيل الظاهر انه شرح لقول المصنف وحينئذ اما ان يجب له ان لا يصلح له ان لا يدل على ان يكون ناظر الى استناد جميع تلك الامور بالذات الى الواجب وليس كذلك لان التمثيل بالحركة نص قاطع في التعميم ولك ان تمنع قطعته في التعميم لجواز حمله على التنظير توضيحا لمقصود لان الفسوق بما ذكره وجداني كيدل عليه قول الشارح فانما نجد في أنفسنا الخ (قوله فصدورها عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب) قال الفاضل الشريفي التريدي بعد قوله فيثبت ان هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق الايجاب لا يتلوه عن تكلف وهو ان يقال انما ذكره بناء على عدم جزمه بامتناع هذا الشق ولهذا قال وان أمكن تسمية الطريقين لكن الاستناد بطريق الاختيار أظهر وعند العقول وأجدر

قدم تلك الامور وانما يلزم لو كان استناد تلك الامور الى الوسائط أيضا بالوجوب وهو ممنوع لجوز ان يكون على سبيل الصحة والجواز فالصواب ان يقال لان الكلام بعد اثبات الاختيار بالنظر الى الموجودات فانه من جملة الامور الالاهية موجودة واللامعدومة فظهر ان جعل قوله لكن لا على سبيل الوجوب فيسند الاستناد الموجودات الى الواجب متعلقا بقوله المستندة اليه صحيح ولا وجه لما قيل انه يبطل غير من المصنف فانه لو جاز استناد الموجودات الى الواجب ابتداء على سبيل الصحة والجواز لطلت المقدمة الثانية وبنيت الثالثة على أمور لا موجودة ولا معدومة لان اثبات الامور على تقدير كون كل ممكن محتاج في وجوده الى مؤثر يوجب محض عن القول بالوجوب بالذات ولولا تلك الامور لم يكن نفي الوجوب بالذات الا بالترام المحال وذلك لان المصنف رحمه الله اعلم بقوله به بعد اثبات المقدمتين والمعرض غافل عنه ثم جعل هذا القائل قوله لكن لا على سبيل الوجوب متعلقا بقوله مقتضيه بناء على ان الافتقار الى الشيء يوجب الاستناد اليه وهو خطأ لانه محال لصرح قوله وحينئذ اما ان يجب على ما سألني توضيحه ان شاء الله تعالى قال (واذا قد اقتضت تلك الامور الى الواجب فصدورها عنه الخ) أقول الظاهر انه شرح لقول المصنف وحينئذ اما ان يجب الخ لكنه لا يصلح له ان لا يدل على ان يكون ناظر الى استناد جميع تلك الامور بالذات الى الواجب وليس كذلك يدل عليه قوله فان ايقاع الحركة غير واجب ومع ذلك اوقعها الفاعل فان التمثيل بالحركة نص قاطع في التعميم وان أردت الصور على مراد المصنف على السكال فاستمع ما ألقى اليك من المقال فأقول وبالله التوفيق حاصل قوله فيثبت توقف الموجودات الحادثة الى قوله ثم الحركة ان هذه الامور التي توقف عليها الموجودات الحادثة ان يستند جميعها الى الواجب استنادا بالذات ويستند بعضها اليه بالذات وبعضها بواسطة الموجودات المستندة اليه بالايجاب بل بالاختيار لان المتكلم بعد اثباته كما عرفت وعلى التقديرين اما ان يستند تلك الامور الى ما تستند اليه واجبا كان أو ممكنا بطريق الايجاب أولا لا يستند الى ان يستند جميعها اليه بالذات بطريق الايجاب لاستلزامه قدم الحوادث ان انقضاء الواجب اليه أشار بقوله ولا يمكن استناد تلك الامور الى الواجب الى قوله ولا يلزم ولا الى ان يستند اليه بعضها بالذات وبعضها بواسطة بطريق الايجاب أيضا اما بالترام التسلسل فيها أو كون اضافة

تتمية في مادة الحسن نحو قوله تعالى واضرب لهم مثلا أصحاب القرية اذ جاءها المرسلون والراجح عندي في القسم الثالث الوصل لفتح الابتداء بما بعده ولا مبالاة بتمثيل ذلك الايهام وكم له في القرآن نظائر وله بالنظر الى

نهاية

اعجاز المعنى الصحيح كقوله تعالى وتركتنا فيها آية للذين يخافون العذاب الاليم (قوله وهذا أليق بنظم القرآن) لان الذين جعل خطهم  
 الخلق المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله لا بد لهم من عدل يخالفونهم في ذلك وهم الراسخون الثابتون  
 المستقيمون الذين ١٤١

بطل بالبرهان المذكور في موضعه واما أن يكون طريق كون ايقاع الايقاع عين  
 الايقاع بالذات حتى لا يقتصر الى ايقاعات غير متناهية وهذا ايضا ليس بسديد لان العقل جازم بان ايقاع  
 الحوادث مغاير لايقاع ايقاعه وهذا ان الظرفان وان أمكن تشبيها منع استحالة التسلسل في غير  
 الموجودات و يمنع مغايرة ايقاع الايقاع بالذات بل لا تغاير الا بالاعتبار لكن القول بصدور  
 الايقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب أظهر عند العقول وأجدر بالقبول فالتجسد من أنفسنا  
 ان المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوى الايقاع والذات بالنسبة اليه ولا  
 استتاج في ترجيح المختار أحد المتساويين وذلك لان الايقاع ليس بوجوده كما انه ليس بعدمه فلا يلزم من  
 وجودها مع العلة تارة وعدم ثبوتها أخرى بجان الممكن بل امرح بمعنى وجود الممكن بلا وجوده ولايجاد  
 اذ لا وجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهي الحالة الثابتة للمتحرك في كل جزء  
 من أجزاء المسافة فإما موجودة فيجب وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع أجزائها من  
 الامور الموجودة والامور الالام موجودة واللام معدومة أعنى الايقاع فلو لم يجب كان وجودها رجحانا من  
 بالقبول انتهى والعهد في هذا وان كانت على المصنف اذا الشارح أجرى كلامه على وفق قوله وحينئذ اما  
 أن يجب بعد قوله ولا يمكن استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب الا انه كان ينبغي للشارح أن  
 يتعرض لهذا (قوله والتسلسل باطل بالبرهان المذكور في موضعه) يشير الى منع بطلانه لان الاحوال  
 ليست من قبيل الموجودات وكلام الفاضل الشريف في بعض كتبه وان دل على بطلانه في الاحوال ايضا  
 الا انه مبنى على كون الاحوال من قبيل الثابتات وان الثبوت أعم من الوجود وقول المصنف بذلك غير  
 متعين فان القول بالحال لا يستلزم القول بثبوتها ولئن سلم الاستلزام فخران البرهان في الثابتات ممنوع  
 كيف وهم يقولون بعدم تنهاى الذوات الثابتة في العدم مع عدم اشتراطهم الترتيب فيما بين آحاد  
 المتتابعين في صورة البطلان لانهم من المتسكين (قوله عين الايقاع بالذات) اعترض عليه بان استناد  
 الحادث الى الموجب لا يكون الا بالتسلسل في طرف المسد اذ لو فرض انقطاع التسلسل بان يكون ايقاع  
 الايقاع عين الايقاع لزم قدم الحوادث على ان مغايرة المحتاج اليه للمحتاج بالذات امر ظاهر فلا وجه  
 لمنعه اذ ما ان ايقاع الايقاع عينه فليتأمل (قوله في غير الموجودات) اعترض عليه بان برهان التطبيق  
 وان فرض عدم جريانه في الايقاعات الغير المتناهية لعدم وجود الايقاع لكن هوناد ليل آخر يدل على  
 بطلان التسلسل فيه وهوان جميع الايقاعات بحيث لا يشذ منها ايقاع امر حادث وقت حدوث الحادث  
 فلا بد من امر يخصه بوقته ولا يجوز أن يكون ذلك ايقاعا آخر والزم أن لا يكون مفرضا جميعا جميعا  
 ضرورة خروج الموقوف عليه عن الموقوف ولا امر آخر والزم تنهاى الايقاعات لان توقف المجموع  
 لا يكون الا بتوقف واحد منه فيلزم انقطاع السلسلة عند ذلك الواحد وهو خلاف المفروض ويمكن أن  
 يعارض دليل استحالة التسلسل في الايقاعات بأنه لو استحال لزم أن لا يؤثر مؤثر في شئ والزم التسلسل  
 بالنسبة الى اتصاف المؤثر بالتأثير في نفس الامر لكونه ممكنا محتملا الى مؤثر فيه متصف بالتأثير في نفس  
 الامر وهكذا الى غير النهاية فتأمل (قوله لكن القول بصدور الايقاع اخ) فعلى هذا الاحتجاج الايقاع الى  
 ايقاع آخر ولا يلزم التسلسل لان الحماية انما هي الى ايقاع آخر على تقدير وجوده لئلا يكون استناد  
 الايقاع الواجب منها فيكون مختارا اذ وجوب كل ايقاع حينئذ مترتب على اختياره فاذا كان صدور كل  
 الاضافة عين الاول اذ لا يخفى مفيهما من التعسف والتسكف بل الصواب أن يكون ذلك الاستناد بطريق

لا يتم ما استرلالهم  
 وتشكيكهم فيكون  
 خطهم أن يقولوا آمنة به  
 كل من عند ربنا وما  
 يذكر الا اولو الالباب  
 أى صدقه ونعتقد  
 حقيقته علمناه أولا  
 وقيل عليه لو كان  
 المقصود ذلك لكان  
 الابق بنظم أن يقال  
 واما الراسخون في العلم  
 اذ لم يعهد أمافي القرآن  
 بدون آئنها ورد بانها لو  
 سلم ذلك يكون اذا جعل  
 بيا بالحالهم قرينه لقوله  
 سبحانه وأما الذين في  
 قلوبهم زيغ وليس كذلك  
 فان الجهال لا حظ لهم  
 أصلا وبين حال الزانعين  
 عن الحق مما ذكر فيعلم  
 منه حال الزانعين في  
 عدم اتباع المتشابه وفي  
 الوقوف على حدود الله  
 بأبواب ما أئنته ونقى  
 ما نغاه والسكوت هما  
 عداه فاكتفى بذلك الاول  
 اشارة للايجاز فكأنه قيل  
 فيما يصنعون في هذا  
 الباب وأى طويق  
 يسلكون في شأن هذا  
 الخطاب يقال والراسخون  
 في العلم يقولون جوابا  
 عن هذا السؤال لا يسألنا  
 لحالهم (قوله والحذف)

خلاف الاصل على ما صرح به العلامة جار الله الزنجشيري في الكشف والمفضل بتقدير المتسدى في جمع ما هو من أمثاله وكون الحذف  
 خلاف الاصل مما لا يرتاب فيه واعترض عليه بان الجملة الفعلية سالحة للابتداء من غير احتياج الى اعميار حذفي المبتدأ وبانه يحتمل

واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر يوجبه مخلص عن القول بالموجب بالذات وموجب للفاعل  
بالاختيار ولولا تلك الامور  
لا يمكن نفي الموجب بالذات بالاتزام بوجود بعض الموجودات من غير وجوب يلزم

من هذا وجود الممكن  
بلا وجوده وهو محال كما مر  
في المقدمة الثالثة

غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجود ويجادوا الاظهر ان يقال انها تجب على تقدير الايقاع ضرورة  
امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامر اللاموجود واللامعدوم كايقاع الحركة وبين  
الامر الموجود كالحالة التي هي الحركة فان الاول لا يجب مع علمته التامة والثاني يجب (قوله واعلم  
ان اثبات الامور اللاموجوده واللامعدومة كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول به يكون  
الواجب تعالى موجبا بالذات وموجب لكونه فاعلا بالاختيار) اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما  
يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائزا للترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علمته التامة وقد  
سبق انه يلزم منه الرجحان بالمرجح ولو منع تمام العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه

ان يكون حالا من  
المعطوف فقط لعدم  
الالتباس ورد بان الانسب  
ان يكون قوله آمنا به  
الاية حال من لا يعلم  
تاويل المتشابهه اذ  
المناسب لمال العالم به  
ان يقبول تاويله كذا  
وكذا فلو قدر عطف  
قوله والراسخون على  
ما قبله فلا بد من التقدير  
شقوقه وغير الراضين  
من العلماء الغير الزائعين  
وقبه ما لا يخفى وبان جعله  
حالا من المعطوف يوجب  
ان يكون قولهم هذا  
شرط لعدم علم ماسوي  
الله تعالى وسواهم ان  
اعتبر الاستثناء تكلما  
بالباق بعد الثبوت والعله  
وعلمهم ان اعتبره ان  
منيت الحكم المنفي من  
المستثنى منه للمستثنى  
لان الاحوال شير وطعلى  
ما بين في محله وقباده  
المعنى على التقديرين  
ظاهر مع لزوم تخصيص  
الحال بالمعطوف دون  
المعطوف عليه والاصل  
اشتراكهما في المتعلقات  
اذ لا مجال لرجوع  
الضمير المستتر في الفعل

ايقاع واجب منه بناء على ايقاع آخر باختياره لم يلزم الاضطراري صدور الايقاع أصلا (قوله والاظهر  
ان يقال) أي بدل قوله لان العلة قد وجدت الخ لانه بدعي بخلاف الاول (قوله فان الاول لا يجب مع  
علمته التامة) اعترض عليه بان نسبة الايقاع الى ايقاعه كنسبة الانكسار الى الكسر فلا يتصور تحلفه  
عن علمته التامة المشتملة على ايقاعه وأجيب بما عرفت آتفا من ان احتياج الايقاع الى ايقاع آخر  
انما هو على تقدير كونه واجبا وأما على تقدير كونه اختياريا فلا يكون له ايقاع هو جزء من علمته التامة  
والحق انه تخصيص في القواعد العقلية فانه يلزم على تقدير عدم وجوبه من علمته التامة رجحان الممكن  
بالمرجح بمعنى حصوله بل تاثير مؤثر فيه بعين الدليل السابق (قوله كالاختيار والايقاع الخ) قال الفاضل  
الشريف لو ذكر المصنف في هذا المقام وهو قوله على تقدير ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى  
مؤثر يوجبه مخلص لما احتاج الى الاستدلال الاول (قوله لكان فعله جائزا للترك الخ) وأجاب  
الجمهور عنه باختبار جواز الترك ابتداء وعدم جوازه بعد تعاقب الارادة الحادث ولا يجب على الاول وهو  
ظاهر ولا تسلسل على الثاني لان من شأن الارادة ان تتعاقب بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر  
فتأمل (قوله الرجحان بالمرجح الخ) قال الفاضل الشريف الانسب ان يقال الرجحان بالترجيح

الاختيار لما مر واليه أشار بقوله ولا يلزم الى قوله ثم الحركة قال (لو فعل بالاختيار لكان فعله جائزا للترك  
فيلزم عدم الممكن مع وجود علمته التامة) أقول الجواب عنه ان الحكماء ان أرادوا جواز الترك ابتداء فلا  
تسلم لزوم عدم الممكن مع وجود علمته التامة كيف ومن جعلها تتعلق الارادة الحادث في وقت معين كما مر  
مرارا وتقرر في الكتب الكلامية وان أرادوا جواز الترك بعد تعلقها المذكور فلا نسلم انه لو فعل  
بالاختيار لكان فعله جائزا للترك كيف وقد سبق انه جئنا بكون واجبا وان كان بالغير ولا يلزم من حدوثه  
تسلسل التعلقات ولا قيام الحوادث بذات الله تعالى أما الاول فلانه تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى  
مرجح آخر لما مر مراراً انها صفة شأنها التخصيص والترجيح ولولا مساوي بل المرجوح وأما الثاني فلان  
التعلق امر اعتباري ليس بوجود في الخارج ولا صفة حقيقية للواجب يقوم به تعالى فلا يلزم من حدوثه  
قيام الحوادث بذات الله تعالى فاذا ثبت انه تعالى فاعل بالاختيار ثبت بالضرورة كونه غير موجب بالذات  
بلا حاجة الى ما ذكره المصنف من التعميمات واذ اثبت التعلق الحادث للارادة اضمحصل قوله ولا مخلص عن  
ذلك الخ لان منشأ عدم ملاحظة ذلك التعلق فانه جزء أخير من العلة التامة اذا وجد وجد المعلول واذا  
قد امتنع فلا وجه لقوله بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه فان ذلك التعلق اذا حصل امتنع  
عدمه ولا قوله والايقاع يجب بثبوته عند تحقق علمته التامة لان ذلك التعلق اذا وجد وجب الايقاع  
والامتنع وأما قوله اذ لا يلزم من عدمه وجوبه الخ فيرد عليه انه لا يلزم من عدم لزوم المحال بخصوص عدم

اليها بل يجب رجوعه الى قوله والراسخون والحق ان المعنى الذي ينساق الى الفهم المستقيم  
من الآية ان الزائعين يتبعون المتشابهة ويتمتعون تاويله بخلاف الراضين في العلم فانهم يقولون آمنا به كل من عنده نفا وهو مقاد الوقت

المقدمة الرابعة) ان الرجحان بلا مرجح باطل وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح واقع لانه اما أن لا ترجح أصلاً أو يكون للراجح فقط أو المتساوي أو المرجوح والأول باطل ١٤٣ - لانه لو لا الترجيح لا يوجد مرجح

أصلاً وكذا ترجيح الراجح باطل لان الممكن لا يكون واجبا بالذات بل بالغير فترجح الراجح يؤدي الى اثبات الثابت أو احتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير النهاية فالترجح لا يكون الا للمتساوي أو المرجوح ولان كل ممكن معدوم فعلمه راجح على وجوده في نفس الامر بالنسبة الى علة العدم ومساو له بالنسبة الى ذات الممكن فإيجاده ترجيح المرجوح أو المتساوي على ان الارادة صفة شأنها ان يرجح الفاعل بها أحد المتساويين أو المرجوح على الآخر فعلم ان الارادة لاتعمل كما ان الإيجاب بالذات لا يعمل لان ذات الارادة تقتضي ما ذكرنا وانما تمنع رجحان المرجوح أو المتساوي مادام كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبق كذلك واعلم ان المتكلمين أوردوا الجورجج المختاراً أحد المتساويين المثال المشهور

الفعل لتقل الكلام الى الاختيار بانه اما قدیم فيلزم قدم الحادث أو حادث فيتسلسل الاختيارات فيلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولا يخفى عن ذلك على تقدير عدم اثبات الامور الالاهية وجوده واللامعدومة الا بالانتماء جواز وجود الممكن بدون وجوده حتى ان الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب وجوده مادام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح أي وجود الممكن بلا موجود واجداد فأما على تقدير اثبات الامور الالهية وجوده واللامعدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة اذ لا يلزم من عدم وجوده المحال المذكور أعني الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجود اذ لا وجود للايقاع ولا للاختيار كما لا عدم لهما وأما الثاني فلان هذه الامور لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الإيجاب لما يلزم من قدم الحوادث أو اتفاه الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلاً مختاراً وهو المطلوب (قوله المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح) أي وجود الممكن بلا موجود باطل وكذا الترجيح بلا مرجح أي الإيجاد بلا وجود وبتلان ذلك بدیهی عن البيان وأما ترجيح أحد المتساويين أو ترجيح المرجوح فإثر واقع واستدل على ذلك بوجه الاول انه اما أن لا يكون ترجيحاً أصلاً أو يكون للراجح أو للمتساوي

والترجح بلا مرجح أي وجود الممكن بلا إيجاد وإيجاده بلا سبب وداع محال (قوله وأما ترجيح أحد المتساويين أو ترجيح المرجوح فإثر واقع) أراد بالترجح ههنا أعم من الإيجاد وهو اثبات الرجحان كما صرح به فيما ساقى لا الإيجاد كما فيما قبله واللام يفتح في ابطال الشق الثاني الى قوله فيكون كل ترجيح الخ لظهور امتناع أن يوجد شيئاً واحداً أكثر من وجود واحد قال الفاضل الشريف لقائل أن يقول في ترجيح أحد المتساويين والمرجوح بحث وهو ان أراد بالتساوي مثلاً المتساوي بالنسبة الى ذات الشيء مع قطع النظر عن الخارج فلا نزاع في جواز الترجيح باعتبار حصول المرجح الخارجى وانضمامه اليه وان أراد به المتساوي بالنسبة الى الفاعل الحكيم المختار ومعنى المتساوي بالنسبة اليه ان لا يتعلق باحد طرفيه عرض من جهة أصلا فممنوع للقطع بان الفاعل المختار الحكيم لا يرتكب فعلاً لا بعد تعلق داع وضرر به فلا يكون ترجيحه ترجيحاً للمتساوي بل ترجيحاً للراجح وما ذكر من اثبات الثابت والتسلسل على هذا التقدير ممنوع واعترض بان كون الفاعل حكيماً لا يقتضى الا أن يكون فعله مشتملاً على حكمة ومصلحة ولا يلزم من ثبوت الحكمة ثبوت الغرض كيف وقد تبين في الكلام ان أفعال الله تعالى مع كونه فاعلاً مختاراً منزهاً عن العلة الغائية والاعراض وأجيب بان وجوب الغرض ليس مقتضى حكمة الفاعل بل مقتضى كونه فاعلاً مختاراً او النزاع فيه مشهور بين العلماء وليس لاحد الفريقين دليل قاطع على مذهبهم وليس كل من يقول بتنزیه فعله تعالى عن الغرض يقول بكونه مختاراً بل منهم من يقول بكونه موجباً لحد راعن لزوم الغرض في فعله وقد يجاب عن اعتراض الشريف بان المراد المتساوي بالنسبة الى

الترجيح مطلقاً وههنا يلزم محال آخر وهو حصول الاثر بلا مؤثر أي الكون بلا مكون فان تلك الامور تكون بالانفصال والوجود كما يتوقف على موجود كذلك الكون يتوقف على مكون وقد سبق ان تلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة قال (وأما ترجيح أحد المتساويين أو ترجيح المرجوح فإثر واقع) أقول المراد بالترجح ههنا الإيجاد كما فيما قبله بل أعم منه وهو اثبات الرجحان كما ذكره فيما ساقى اذ لو أرادهم لكان لقوله وأما ان ثبت رجحان راعن على ماله من الرجحان فائدة لظهور امتناع أن يوجد شيئاً واحداً أكثر

على الا الله وعلى ذلك السلف الصالحون والخلف الصادقون ويدل عليه قراءات ابن

مسعود رضى الله عنه ان تأويله الا عند الله وقراءة أبي بن كعب وابن عباس رضى الله عنهم وبقول الرازي في العلم آتاه وقد صرح عن النبي صلى الله عليه وسلم في تفسيره انه لا يثبت رجحان راعن على ماله من الرجحان فائدة لظهور امتناع أن يوجد شيئاً واحداً أكثر

لا أثنى على أمتي إلا ثلاث خصال أن يكثر لهم المال فيمحاسدوا فيمشتلوا وان رفح لهم الكتاب فمأخذ المؤمن يتغنى تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراشخون في العلم ١٤٤

أول المرجوح والأولان باطلان فتعين الاختران أما الأول فلأنه لو لا الترجيح لما وجد ممكن أصلا لانه لا يوجد بدون الإيجاد والإيجاد ترجيح وأما الثاني فلأن الممكن لا يكون راجحا إلا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر إلى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح أي اثبات الرجحان فاما أن يثبت الرجحان الذي هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال واما أن يثبت رجحان زائد على ماله من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجح آخر وهو لا محالة يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجمات والمرجح لا إلى نهاية فيقتضو وجود كل حادث إلى أمور غير متناهية فان قيل ان كان المدعى باطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى انه لا شيء من الترجيح بترجح الراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهي الترجمات ذات الشيء والتزاع في أن الترجيح هل يحتاج إلى داع ومرجح وهل يحتاج تعلق اختيار المختار بأحد طرفيه إلى داع أم لا والمراد التساوي بالنسبة إلى الفاعل المختار ومعنى التساوي بالنسبة إليه أن لا يتعلق بأحد طرفيه غرض وداع يعود إلى ذاته فلا يكون إيجادا متعلق به مطلق الغرض والداعي ترجيحا للراجح (قوله) فيلزم تسلسل الترجمات الخ فان قيل لم لا يجوز أن يكون ترجيح الترجيح عين الترجيح كافي إيقاع الإيقاع قلنا لان الكلام ههنا في أن يثبت رجحان زائد على ماله من الرجحان فيكون بين الترجحين تغاير بالذات من وجود واحد فلا يحتاج إلى قوله فيكون كل ترجيح الخ فتدبر قيل فيسه بحث وهو انه ان أراد به التساوي بالنسبة إلى ذات الشيء مع قطع النظر عن الخارج فلا نزاع في جواز الترجيح باعتبار حصول المرجح الخارجى وانضمامه إليه وان أراد به التساوي بالنسبة إلى الفاعل المختار الحكيم لا يتركب فعلا الإيجاد تعلق داع وغرض فلا يكون ترجيحه ترجيحا للمساوي بل ترجيحا للراجح وما ذكره من لزوم اثبات الثابت أو الشق على هذا التقدير ممنوع أقول من شؤه عدم ملاحظة السؤال الأول الأتى مع جوابه اذ يظهر بعدها ان معنى وقوع ترجيح المساوي المرجوح أن يكون الترجيح بالآخرة اللامساوي أو المرجوح فحينئذ يختار الشق الأول قوله فلا نزاع في جواز الترجيح قلنا نعم اذا أقيمت العبارة على ظاهرها وأما اذا أريد بها ما ذكر فيكون فيه ألف نزاع وأيضاً يظهر بعدها ان لزوم اثبات الثابت أو التسلسل انما هو في ابطال انحصار الترجيح في ترجيح الراجح وما ذكر في الشق الثاني معنى على أن يكون المراد ما يفهم من ظاهر العبارة فاین هذا من ذلك قال (لولا الترجيح لما وجد ممكن أصلا) أقول قال في شرح المقاصد الجهورى على ان هذا الحكم ضرورى بعد تقييد معنى الموضوع والمحمول من غير أن يفترض انى برهان فان معنى الممكن ما لا يقتضى ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج ان كلاما من وجوده وعدمه يكون لذاته لا أولاً من خارج فان قيل يحتمل أن لا يكون لذاته ولا امر خارج بل مجرد الاتفاق قلنا هذا مما يظهر بطلانه بأدنى التفات ولهذا يحكم به من لا يتأنى منه النظر والاستدلال قال (فيلزم تسلسل الترجمات والمرجحات) أقول اكتبنى المصنف بالأول ولم يذكر الثانى لحصول المقصود به والشارح أراد زيادة التحقيق كإهود أبه فاعتبر فى الأول وحده المرجح وفى الثانى ثمرته فانه اذا كان واحدا وكان كل ترجيح منه مسبوقا بآخر تسلسل الترجمات لا محالة وانما اذا كان متعدد افكل ترجيح من مرجح اذا توقف على ترجيح من آخر تسلسل المرجمات أيضا لا محالة لا يقال لم لا يجوز أن يكون فى الأول ترجيح الترجيح عين الترجيح ولا يلزم التسلسل كقلنا فى إيقاع الإيقاع لا نا نقول الكلام ههنا في أن يثبت رجحان زائد على ماله من الرجحان فيكون بين الترجحين تغاير بالذات والاعتبار بالضرورة قال (فان قيل ان كان المدعى الخ) أقول حاصل السؤال ان المدعى يعنى قوله وكذا ترجيح الراجح باطل ان كان السلب الكلى فان قوله

فيضبطوه ولا يبألون عليه ورحمة عليه السلام ان القرآن لم ينزل ليكذب بعضه بعضا فاعرفتم منه فاعلموا به وما تشابه فامتنوا به وعن ابن عباس رضى الله عنه التفسير على أربعة أنحاء تفسير لا يعذر أحد في فهمه وتفسير تعرفه العرب من لغاتها وتفسير يعلمه الراشخون في العلم وتفسير لا يعلمه إلا الله عز وجل وعن عمر بن عبد العزيز الراشخين في العلم يؤمنون به ولا يعلمون تأويله وكذا عن عائشة وعروة بن الزبير وأبى الشعثاء وأبى نهبك وجهور الصحابة والتابعين وأكثراهم القراء والمحدثين قال ابن كثير اذا وقفت فى القرآن على قوله وما يعلم تأويله إلا الله وعلى قوله وما يشعركم وعلى انما يعلمه بشر لم أبال بعدها وقفت أم لم أقصف والتأويل المنقول عن السلف كان صيانة للعوام عن التعدى عن حد التنزيه والتورط فى التشبيه بصرف فهمهم عن الخادق الصفات والزيغ فى المشاهات بتجسوز

ما سعه اللغة وتدعو إليه الحاجة لا بالجرم به المراد منها اذ لا يسيل الى ذلك لا من جهة العقل ولا من جهة النقل (قوله فاقائمة فى انزال الخ) هي التصديق بثبوت هذه الصفات لله تعالى مع التزاهة مما هو من لوازم الجمعية

لحوار



والامكان وسببته بها وتوصيفه كما وصف به نفسه وسماه واعتقاده انه حق بالمعنى الذى عناه مع تفويض العلم له سبحانه وتعالى بما هو  
المراد منها والمعنى رأى فائدة أعظم من هذه الفائدة وأجل منها قوله وقد قيل القائل أبو بكر الصديق

وعلى المرتضى رضى الله  
عنهما ومعنى هذا القول  
ان القصد للممكن من  
معرفة الله تعالى لغيره هو  
ادراك محزه عن تصور  
ذاته وصفاته العلى باخذ  
الاشياء الاربعه ومن  
محزه عن ذلك الادراك  
الذى هو اقصاه وفائضه  
فقد عرف انه سبحانه  
متعال عن ادراك  
القلوب والافهام ومنزه  
عن احاطة العقول  
والاوهام وذلك حقيق  
المعرفة وتام الادراك  
الممكن للعدم لان حظ  
الممكن من معرفة  
البارى سبحانه هو  
التصديق بوجوده وصفاته  
ونزاهته عن صفات  
المخلوقين فالعجز سبب  
لمعرفته تعالى بحال يخص  
به ومنوجب لادراكه  
بصفة تميزها عن غيره  
وهو امتناع تصويره وقد  
جعل عين ضده مباغثة  
ونكر الادراك ليسدل  
على انه نوع عظيم منه كما  
في قوله تعالى ولكم في  
القصص احياة. (قوله  
مسئلة) قيل ترجمة هذا  
البحث بها ليست كما ينبغي  
والاشبه انه اعتراض  
على ما ذكر من ان اللفظ  
يفيد القطع وجواب عنه

لمرأى ان ينتهى الى ترجيح المساوى أو المرجوح أى الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان  
المحصار الترجيح في ترجيح الراجح بمعنى انه ليس كل ترجيح ترجيحاً للراجح فلا يصح قوله فالترجح لا يكون الا  
المساوى أو المرجوح اذ لا يلزم من بطلان المحصار الترجيح في ترجيح الراجح بشبوت المحصاره في ترجيح  
المساوى أو المرجوح قلنا مراده انه لا يكون الترجيح الا خراً للمساوى أو المرجوح ويثبت به  
المطوب وهو وقوع ترجيح المساوى أو المرجوح التام ان وجود الممكن مساو لعدمه نظراً الى ذات  
الممكن وهو مرجوح نظر الى ماهو الاصل والسابق اعنى عدمه الوجود فانه علة للعدم فييجاد الممكن  
لا يكون ترجيحاً للمساوى نظراً الى الذات والمرجوح نظر الى العلة. الثالث ان الارادة صفة من شأنها ان  
ترجح الفاعل بها أحد المتساويين على الآخر والمرجوح على الراجح فاليجاد بالاختيار قد يكون  
ترجيحاً لذلك فان قيل اختياراً مختاراً أحد المتساويين ترجيحاً من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار  
لا يعمل بانه لم يختار هذا دون ذلك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات لا يعمل بان الموجب لم

واعترض عليه بمنع بطلان هذا التسلسل بناء على ان الترجيح من قبيل الاعتباريات وان المرجح يجوز ان  
يكون منها وأجيب بان ليس المدعى بطلان هذا التسلسل يبرهان التطبيق حتى يرد ما ذكره بل المدعى  
بطلانه لا فضائه الى لزوم احتياج الحادث الى أمور غير متناهية فان بطلانه عند من يجوز صدور الفعل  
عن الفاعل المختار بمجرد اختياره ظاهر لا ستوره واعلم ان الغرض في هذه المقدمة ليس الاثبات انه  
يجوز ان يحصل لاحد المتساويين رجحان من خارج فانه اذا ثبت ذلك ثبت انه يجوز ان يحصل مثل هذه  
الرجحان من المختار أيضاً ومن ادعى امتناعه ووجوب الداعي فعليه البيان (قوله قلنا مراده الخ)  
اختياراً للشق الثاني وترجح للعصر المستفاد من قوله فالترجح لا يكون الخ بالتأويل المذكور اذ جعلنا  
يصح الخطر المذكور ولا ينافي ثبوت ترجيح الراجح في الجملة. (قوله والمرجوح نظر الى العلة) اعترض  
عائداً بان الخصم قد يبرهن على ان الممكن لا يصدر عن علة ما لا يترجح ولم يصل الى حد الوجوب فلان سلم ان  
يجاد الممكن ترجيحاً للمرجوح بل نقول ان تحقق شرط وجود الممكن ترجيحاً بوجوده وانتقلت علة  
العدم فالترجح لا يكون الا براجح وأجيب بان ترجمه الواصل الى حد الوجوب لما كان مستفاداً من  
علة التامة وكان الرجحان قبل تمام العلة للعدم كان ترجيحاً له الوجود ترجيحاً للمرجوح بالاشبهه (قوله  
الثالث ان الارادة الخ) قيل هذا الغما يتنص حجة بعد القول بالارادة وأجيب بانه يدل على وجودها  
المقول والمنقول سمي في بعض انواع الحيوانية فانكارها سقسطة (قوله لان الترجيح صفة ذاتية  
الها) قيل فيه بحث لان ترجيح أحد الضدين اذا كان صفة ذاتية للارادة كان لازماً لها فلم يمكن ترجيح  
الضد الا خراً فكان الايجاب لازماً الا ان ثبت لكل ضداً ارادة مخصوصة فيثبت نقول ان لازم أحد

في الجملة فيد للمنتقى لا للنتقى فلم يلزم عدم تنهاى التزججات وان كان رفع ايجاب كل لم يصح قوله فالترجح  
لا يكون الا للمساوى أو المرجوح واصل الجواب اختياراً للشق الثاني فلا يصح قوله فالترجح لا يكون الا  
المساوى أو المرجوح قلنا يصح بالتأويل المذكور وهو التقييد بقوله بالاخرة اذ جعلنا هذا القيد يصح  
حصراً للترجح في كونه للمساوى أو المرجوح ولا ينافي ثبوت ترجيح الراجح في الجملة فعلى هذا لا يكون  
المطوب ترجيحاً للمساوى أو المرجوح واللام يبق فرق بينه وبين ترجيح الراجح لانه أيضاً واقع ولا يبق لقول  
المصنف أولاً وكذا ترجيح الراجح باطل وقوله ثانياً فالترجح لا يكون الا للمساوى أو المرجوح وجه صحة  
ظنه وان قوله وثبت به المطوب الخ ليس كما ينبغي بل حق العبارة ان يقال ويثبت به ان مراده بقوله لكن

وتقرر به ان الدليل اللفظي مبني على أمور ظنية فلا يقيد اليقين وتقرر بالجواب ان الانسلم  
(١٩ - تلويح ثانى) وتقرر به ان الدليل اللفظي وليس المدعى الا الايجاب الجزئي ورد بان هذه المسئلة عن مقاصد الفن والفقهاء محتاج الى

انقائها وغرض الاصولي متعلق ببيانها وهذا المقام أنسب مقام لآرادها ولذلك صدر البحث وترجعه بها وأما الاعتراض والجواب فان المصنف مستغن عن ايرادها في هذا المقام فانه لم يصرح ههنا ان هذه الاقسام تصيد الحكم قطعاً وبقينا ولا حاجة له في نفسه اليه يقضيها حتى يرد عليه ويفتقر الى الجواب عنه وحيث أفاد هذا فيما سبق أشار الى الجواب بقوله وسيجيء معني القطع وان الاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يعتبر وذلك القدر وان فيه (قوله قيل الدليل اللفظي لا الخ) القائل هم المعترضة وجهور الاشاعة وحاصل شبهتهم ان الدليل اللفظي يتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المختبر الصادق للمعاني المفهومة منها وانها مرادة له بها والاول يتوقف على العلم

أوجب هذا دون ذلك فان قيل الترجيح يستلزم رجحان ضرورة فترجح المساوي أو المرجوح بوجوب رجحانه وهو متنع بالضرورة قلنا الممتنع هو رجحان المساوي أو المرجوح مادام المساوي مساوياً والمرجوح مرجوحاً ضرورة امتناع اجتماع النقيضين أعني الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياهما لم يبقيا مساويين مرجوحاً لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشيء رجحاناً واخرجه عن حد التساوي فضلاً عن المرجوحية (قوله وهو) أي القضية البديهية وتذكر الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح باطل والعلم بوجود الواجب مبني على هذه المقدمة اذ العمدة فيه انه لا شك في وجود موجد فان كان واجباً فهو المطلوب وان كان ممكناً فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح فينقل الكلام الى موجد فاما ان يتسلسل وهو محال أو ينتهي الى الواجب وهو المطلوب وهذا يظهر صحة ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من ان هذا الاستدلال انما يتبني على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل أحد المتساويين باختياره فان قيل تعلق الارادة بوجود الممكن أمر ممكن ففتفتقر الى موجد ويتسلسل أو يلزم وجوده بلا موجد قلنا ارادة الارادة عينها أو الارادة ترجيح لذاتها أو تعلق الارادة ليس بوجود بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد

الارادتين ذات المراد لم يكن له ارادة الضد الا آخر لتنافي الارادتين والالزام بتحدد الارادة وحيدتها في ذاته تعالى (قوله لم يبقيا مساويين مرجوحاً) اعترض عليه بان تساوي الطرفين لازم من لوازم ذات الممكن وما بالذات لا يمكن زواله فلا يصح قوله عند ترجيح الفاعل لم يبقيا مساويين وأجيب بان لازم الممكن في الحقيقة عدم اقتضاء الطرفين وتلزم المساواة بواسطة أمر مستحيل الوقوع هو تخليص الممكن ونفسه فلا يكون حاصله الا بالعرض وأما الحاصل في نفس الامر قبل وجوده فهو المرجوحية فإيجاد الفاعل ترجيح للمرجوح في نفس الامر والمساوي بالعرض (قوله وهو بهذا يظهر الخ) أي بما مر من قوله ضرورة امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح يظهر صحة ما ذكره المصنف في التوضيح يعني قوله فأقول القضية الخ (قوله فان قيل تعلق الارادة الخ) حاصل السؤال ان الانتهاء الى الواجب لا يدفع أحد الاخرين أعني التسلسل أو الترجيح بلا مرجح (قوله ويتسلسل) أي يلزم التسلسل يعني في الارادات لان تعلق الارادة لا يستند الى الموجد بطريق الإيجاب والالزام الايجاب بالنظر الى الحادث الذي أمثنا كونه اختيارياً ولم يرد انه يلزم التسلسل في الموجد كما يتبادر من ظاهر قوله (قوله قلنا ارادة الارادة عينها) يعني ان تعلق الارادة الذي حكم بكونه ممكناً يحتاج الى موجد نفس الارادة المتعلقة بالحادث فلا يلزم التسلسل في الارادات نعم يلزم التسلسل في التعلقات الاعتبارية وفي بطلانه بحث كما مرته اليه الاشارة فيما سبق هذا ونظيره وجه البطلان الذي مر في الايقاعات الغير المتناهية منتهت ههنا أيضاً فاقبل (قوله او الارادة ترجيح لذاتها) الظاهر ان ترجيح مضارع محذوف التاء والتقدير ترجيح أي ترجيح من فاعلها لذاتها بلا احتياج الى ارادة أخرى (قوله فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد الخ) مقصوده توجيه كلام المصنف

ترجح أحد المتساويين أو المرجوح واقع لان الواقع انحصار الترجيح في ترجيهما بالاخره وان كانت العبارة قاصرة عنه فليتها مل قال (وهو ممتنع بالضرورة) أقول لا يقتضي اجتماع المتناقضين وهو كون المساوي أو المرجوح رجحاناً ضرورة تنافي بين المساواة والمرجوحية وبين الرجحانية قال (وهذا يظهر صحة ما ذكره المصنف الخ) أقول أي يكون العمدة في اثبات العلم بوجود الواجب امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح يظهر صحة ما ذكره المصنف في حواشيه على التوضيح وكان مراده من نقله القيد في

واعلم  
بعضه رواة العربية لغة ونحوها من الغلط والتكذب وان ذلك للدليل وسيبويه والاخض  
والاصحى والثاني يتوقف على عدم الاشتراك والنقل والتجوز والاضمار والخصيص والتقديم والتأخير ثم بعد ذلك كله لا بد من العلم

مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب مع الغيبة عن هذه القضية بان نقول الموجود اما ان لا يحتاج في وجوده الى غيره او يحتاج ولا بد من  
 فلا يلزم وجود الممكن بلا  
 موجودا ايضا انما اوردوا  
 المثال سند المنع فعليكم  
 البرهان على الرجحان في  
 المثال المسد كوز على انا  
 نقول ان وجب المرجح  
 في المثال المسد كوز فاما  
 ان يجب بحسب نفس  
 الامر وهذا باطل لان  
 الاعتقاد الذي لا يطابق  
 لما في نفس الامر كاف  
 للافعال الاختيارية  
 واما ان يجب بحسب  
 اعتقاد الفاعل وذا باطل  
 ايضا اذ يفعل أفعال مع  
 عدم اعتقاد الرجحان  
 كافي الهارب بل مع اعتقاد  
 المرجوحية ومن أنكر  
 هذا فقد أنكر الوجدانيات  
 فبطل قولهم ان غايته  
 عدم العلم بالرجحان فان  
 عدم علم الفاعل  
 بالرجحان كاف في هذا  
 الغرض

واعلم ان نزاع الحكماء انما هو في ترجيح أحد المتساويين من غير مرجح لافي ترجيح المختار أحد  
 المتساويين وجهه راجحا بالارادة (قوله مع انه يمكن) الاستدلال على وجود الصانع وجهه لا ينتهي  
 على بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال لا بد من موجود لا يحتاج في وجوده الى الغير قطع التسلسل  
 اذ لو احتاج كل موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهب الى النهاية أو الدوران فاد الى الاول والثاني نوع  
 من التسلسل بناء على عدم تناهي التوقيفات والاحتياجات فلذا اكتفى بذكره وأقول الموجود  
 الذي لا يحتاج في وجوده الى الغير لا يلزم أن يكون واجبا الاعلى على تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح  
 والاحراز ان يكون ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلا مورد فلا غيبة  
 عن هذه القضية وان لم يذ كرها في اللفظ (قوله وايضا) يعني ان المتكلمين في مقام المنع لا امتناع  
 ترجيح أحد المتساويين وانما يذ كرون المثال سند المنع أي لا يجوز ترجيح أحد المتساويين كافي  
 الهارب من السبع بسلك أحد الطريقتين المتساويين فان قيل كيف يمنع نفس المدعي قلنا بل هو جزء  
 من الدليل على كون الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل على هذه القضية أو على  
 كونها بديهية وأما ما ذكره المصنف رحمه الله من انه يجب اقامة البرهان على وجود المرجح في  
 المثال المسد كوز فخارج عن قانون التوجيه اذ على المستدل البرهان على المقدمة المنوعة لا على  
 بطلان السند وان اورد المثال بطريق النقص كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه  
 واثبات عدم الرجحان وليس للحكيم الامنع التساوي أو عدم المرجح فيه (قوله على ان نقول) على  
 سبيل التبرع باثبات سند المنع وبعده اثباته يكون نقضا لدعوى الحكماء ونقيره ظاهر والحاصل ان  
 القول بالاحتياج الى مرجح في نفس الامر باطل قطعاً اذ كثيرا ما يكون الطريق الذي يختاره الهارب  
 مرجحا مؤدبا الى مهالك وسباع أكثر فبقى الاحتياج الى مرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده فاذا سلموا في

على ما ذهب اليه والا فقد عرفت فيما سبق انه يلزم حصول الممكن بلا مؤثر وانها ايضا محال (قوله واعلم  
 ان نزاع الحكماء الخ) هذا ظن على المصنف وجواب من طرف الحكماء لكنه مدفوع بانهم ينازعون في  
 جواز ترجيح المتساويين بالنظر الى الفاعل المختار ايضا نعم لا ينازعون في جواز ترجيح المتساويين بالنظر  
 الى ذات الممكن سواء كان المرجح ارادة أو غيرها (قوله بناء على عدم تناهي التوقيفات والاحتياجات الخ)  
 قيل عليه تناهي مواد التوقيفات كافي صورة الدور يستلزم تناهيها الا أن يقول ويقال المراد عدم  
 انتهائها الى ما لا يتوقف أو يلحقا الى ما اتصله في حواشي المطالع من لزوم ترتيب النقوس الغير المتناهية (قوله  
 وأقول الموجود الخ) أجيب عنه بان مراد المصنف انه يمكن اثبات المطلوب مع الغيبة عن استعمال تلك  
 القضية في المقدمات وقبول النفس بدونه بناء على استقرارها في النفس كافي القضايا التي قياساتها معها  
 وليس بشيء لان القضية المذكورة اذا كانت محتاجة اليها في نفس الامر ثبت مراد الحكماء سواء استعملت  
 في المقدمات أم لا كشرائط الاتجاج (قوله بل هو جزء من الدليل الخ) لانهم قالوا لا يجوز أن يكون  
 الباري سبحانه قادرا ان يتعلق القدرة منه تعالى باحد الضدين اما الذات بلا مرجح وداع فيستغنى الممكن عن  
 المرجح وانه بسبب اثبات الصانع واما الذات فاحتاج لتعلقها بالمرجح ويلزم التسلسل في المرجحات  
 (قوله وأما ما ذكره المصنف الخ) قد يتكلف في دفعه بان مراد المصنف انه يجب دفع المنع على وجه  
 يدفع به السند ويقدم وجود المرجح في المثال المسد كوز اذ لو بقي السند على حاله يعود السائل وهذا وان  
 قول المصنف مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب الخ لكونه مخالفا له وتأييدا لاعتراضه بقوله وأقول الموجود

بعدم المعارض العقلي اذ  
 عند وجوده يؤول اللفظ  
 وعدم وجدان الدليل  
 العقلي المعارض له بعد  
 الفحص البالغ لا يدل على  
 عدم وجوده في نفس الامر  
 ولعل الله يحدث بعد ذلك  
 أمر او سيجيء الجواب  
 عنها قوله وقد اوردوا في  
 مثاله الخ قيل عليه هذا  
 على تقدير ثبوتها يصلح  
 مثلا ليجرد التقدّم

لا التقديم القادح في قطعه المراد وتوسط هذا الكلام بين التقديم والتأخير ليس كما ينبغي لانهم ما عاشرط واحدا لا يتصور افتراقهما  
 والجواب عنه ان القادح هو احتمال التقديم والتأخير ولا يتوقف على علم وجوده بالفعل الذي يدل على تقيضي المدعي ولكن من لم

فعلم ان المراد بقولنا ان الرجحان بالامر جع باطل هو ان وجود الممكن بالامر جع محال سواء كان الموجود موجبا أو لا فالرجحان هو الوجود فقط لانه يصير رجحا قبل الوجود

اذ اعرفت هذه المقدمات فقوليه يجب وجود الفعل ان اراد بالفعل الحالة

التي تكون للمتحرك في أي جزء يفرض من المسافة فعلى تقدير القول بوجود بعض الاشياء بالوجوب منع وجوب تلك الحالة فلا يلزم الخبر على ان اقدمنا بهذا التقدير لكن اثبات المطلوب على هذا التقدير أيضا أقرب من الاحتياط وعلى تقدير امتناع وجود الاشياء بالوجوب الجبر منتف أيضا ما بالقول بان اختيار الاختيار عين الاول فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد وأما بان يلزم حينئذ توقف الموجود على ما ليس بوجوده ولا معدوم فالحالة المذكورة متوقفة على أمر لا موجود ولا معدوم كالإيقاع مثلا ثم هو وأما أن يجب بطريق التسلسل أو بان إيقاع الإيقاع عين الاول وأما أن لا يجب لكن الفاعل يرجح أحد المتساويين وان أراد بالفعل الإيقاع فبعض ما قلنا في الإيقاع هذا الذي ذكرناه هو

المثال المذكور انه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح في علم الهارب واعتقاده وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده لجواز أن يكون رجحا في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه فان قلت قد سلم المصنف بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح في المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان الإيجاد بالامر جع في المثال المذكور وعدم مرجح غير الفاعل واختياره الذي به يصير أحد المتساويين واجبا لثبوته الفاعل (قوله فعلم) مما تقدم انه لا امتناع في ترجيح أحد المتساويين بل هو واقع وانه لا امتناع في ثبوت الإيقاع من المختار تارة وعدمه أخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجب فيجب أن يكون هذا هو المراد بالقضية المنفرد عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الوجود ولا حالة للممكن قبل الوجود كما يكون أقرب الى جانب الوجود لانه حينئذ يكون معدوما فلا يكون جانب الوجود رجحا وانما يرجح عند تحقق الوجود وزوال العدم وهذا جيد الا ان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم أيضا كذلك فانه يرجح بعدم علة الوجود فيمكن وجود الممكن بلا علة الوجود محال كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود محال (قوله اذا عرفت هذه المقدمات) الاربع فتقول في الجواب عن الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره ان المراد بالفعل في قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التي يكون للمتحرك في أي جزء يفرض من أجزاء المسافة واما نفس المعنى الذي وضع المصدر بازائه وهو الاحداث والإيقاع كإيقاع تلك الحركة

كان خلاف ظاهر كلام المصنف الا ان العدم عن الظاهر غير عزيز (قوله وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان الخ) فان قلت اذا سئل عن سبب اختياره لا يقدر على الجواب فدل هذا على ان مجرد الاختيار كاف فلنا عدم القدرة على الجواب انما يدل على عدم استنبات اعتقاد الرجحان لا على عدم الاعتقاد في نفسه وقد يجاب عن النظر بان مدعى المصنف عدم اعتقاد الرجحان لا عدم العلم به وانما خبر بان مراد الشارح ان المسلم هو عدم العلم باعتقاد الرجحان وهو لا يستلزم المدعى أعني عدم الاعتقاد في نفسه وهذا معنى صحيح لا يدفعه الجواب المذكور (قوله الا ان تخصيص الرجحان بالوجود الخ) ان أراد بالتخصيص الحصر المقهور من قوله فالرجحان هو الوجود بجوابه ان ذلك الحصر ليس بالنظر الى العدم بل بالنظر الى حاله للممكن قبل الوجود كما يدل عليه صريح عبارته وان أراد التخصيص بالذكري فبجوابه ان ذلك التخصيص لسكون الكلام في هذا المقام في وجود العقل كما يدل عليه المباحث السابقة وقد يجاب أيضا بان الغلبة والمعاوية من عوارض الموجود عند المتكلمين وهو مدفوع بان علة الاحتياج اذا كانت هي الامكان كما مال اليه بعض المتكلمين وعليه مساق كلام المصنف في المقدمة الثانية وعبرها عن استناد عدم

الذي الخ قال (وفي نظر لان عدم العلم بالرجحان الخ) أقول يعني اننا مختار الشق الثاني فيكون معنى قول الحكماء بل غاية عدم العلم بالمرجح في اعتقاده فلا يستقيم قول المصنف رحمه الله وهذا باطل أيضا اذ يفعل أفعالا مع عدم اعتقاد الرجحان لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده الى آخر ما قال هذا غاية ما يمكن في توجيه النظر لكنه غير وارد لانه انما يراد ان كان التردد في قولهم بل غاية عدم العلم بالمرجح وليس كذلك بل في مجموع قولهم لا يبطل بايراد مثال لا يدل ان باعتبار ما فهم منه وهو وجود المرجح في المثال المذكور ولا يقال ان وجوب المرجح فاما أن يجب الخ فكأنه قال ان وجب فيه فاما أن يجب بحسب نفس الامر وهو ظاهر البطلان. واما بحسب اعتقاد الفاعل بمعنى أن

إبطال دليل الخبر يمارس البلاغة وفنون العربية زعمائهم عن قبوله استبعاد الوقوع

ففيه المصنف على دفع هذا الاستبعاد ان القوم أوردوا ذلك المثال لذلك فاذا ثبت أصل وقوع التقديم والتأخير وكونه مشهورا بين القوم فكل دليل لفظي يحتج به ما فلا يفيد القطع وأما التوسط فيجوز أن يكون للتعبير على ان كل

فان

لأخيره نفسه (قوله والمعارض

العقل) قيل وكذا  
التقلي فإنه اذا عارضه  
تقلي آخر لا يمكن  
الاجتهاد به ولا يخفى  
علينا أنه مما يعلم انتفاؤه  
(قوله وأما العدميات  
الخ) قيل عليه لا معنى  
لابتناء عدم المجاز  
والاضمار والتقديم  
والتأخير والمعارض على  
الاستقراء وأوجب بان  
صحة المجاز والاضمار  
مبنية على وجود الداعي  
لهو القرينة والعلاقة  
ويعلم انتفاؤها بالاستقراء  
وكذا بتصوير تتبع  
المعارض عن مظانه  
فذلك هو الاستقراء وبه  
يعلم عدمه (قوله فقد  
أنكر جميع المتواترات)  
قيل عليه كون كل خبر  
ظاهرا لا ينافي افادة  
المجموع القطع بواسطة  
انضمام دليل على اليه  
وهو حزم العقل بامتناع  
اجتماعهم على الكذب  
ولا يخفى انه كلام ساقط  
على الغاية لان احتمال  
ارادة المعنى الغير المقصود  
لا يدفعه التواتر لانه انما  
يوجب صدق الخبر واما  
أن ما هو المراد منه في  
المقام فاما المنوجب له  
التبادر من اللفظ  
والقرائن المحفوظة بالدالة

فان أراد الاول فالجبر أي عدم اختيار العجلى فعه منتفأ أما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على  
وجوبه فظاهر اذا الجبر انما كان يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار وهذا التقدير وان بين بطلانه في  
المقدمة الثانية الا ان اثبات المطالب أعنى عدم الجبر على التقديرين أقرب الى الاحتياط لثلاثتهم  
ثبوت الجبر على شيء من التقديرين وأما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه فلو جاز أن يكون  
المرجع من الفاعل باختياره قولكم تنقل الكلام الى الاختيار انه باختياره فيلزم التسلسل أولا  
باختياره فيلزم الاضطرار قلناه هو باختياره ولا نسلم لزوم التسلسل لجواز أن يكون اختيار الاختيار  
عين الاختيار أو تقول لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على أمر آخر ليس بمرجح ودو ولا معدوم  
وجود المرجح التام أي وجوده ما يتوقف عليه لا ينافي التوقف على تحقق ما ليس بوجوده ولا معدوم

المعول الى عدم علة الوجود (قوله اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن الخ) الاولى أن يترك لفظ  
التوقف ويقال اما على تقدير وجود الممكن بدون الوجوب لان التوقف مشعر بالسبق والمصنف قد بين  
بطلان السابق وأثبت وجوب مقارنة الوجوب فلا يلزم من انتفاء التوقف ظهور انتفاء الجبر فتأمل  
(قوله فلو جاز أن يكون المرجح من الفاعل باختياره) ظهر بهذا جواز كون المرجح نفس الاختيار  
لان دليل البطلان مشترك فاذا منعت بين ان هذا الاحتمال ليس بمستلزم للمحال ظهر ان ذلك الاحتمال  
أيضا كذلك وظهر أيضا ان اثبات الاحوال بما لا يحتاج اليه في منع لزوم مذهبهم الجبر كيف وجهور  
مشايخ أهل السنة وأكثر مشايخ المعتزلة غير قائلين بالحال وهذا يستدعي ركاكة مذهبهم وسخافة مطالبهم  
وحاشاهم عن ذلك (قوله لجواز أن يكون اختيار الاختيار عين الاختيار) قديدا كرويراد به تغلق القدرة  
والارادة وقديدا كرويراد به نفس الارادة التي يترجمها أحد طرفي الممكن فاراد به حيث قال في تقرير  
دليل الاشعري ان التسلسل في الاختيار باطل لانه صفة متحققة لأمر اعتباري حتى ينقطع بانقطاع  
الاعتبار أو يكون اختيار الاختيار عينه المعنى الثاني لانه هناك بصدور ترويج الدليل وأراد به هنا المعنى  
الاول (قوله أو تقول لا يجب عند وجود المرجح الخ) اعترض عليه بان هذا شرح لقول المصنف واما  
بانه يلزم حينئذ الخ وهو كلام مبني على القول بامتناع الوجود بلا وجوب لانه معطوف على قوله اما بان

يجب اعتقاد الرجحان خالي مباشرة الفعل وهو أيضا باطل لما ذكره وخالف أيضا لقولهم بل غاية عدم  
العلم بالمرجح قال (لان معناه عدم اعتبار الرجحان فتدبر واستقم) أقول وهذا جيد الا أن تخصيص  
الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي والظاهر انه أراد بالتخصيص ما يفهم من قوله قال رجحان هو الوجود لكن  
يراد عليه ان ذلك التخصيص ليس بالنظر الى حاله اللهممكن قبل الوجود كما يدل عليه صريح عبارته وأما وجه  
تخصيصه بالذكري فيكون الكلام في هذا المقام في وجود الفعل كدليل عليه المباحث السالفة قال (أو تقول  
لا يجب عند وجود المرجح الخ) أقول فيه بحث أما أولا فلانه توجيه لقول المصنف واما بانه يلزم حينئذ  
توقف الموجود الخ وهو كلام مبني على القول بامتناع الوجود بالوجوب لانه معطوف على قوله اما بالقول  
فكيف يصح قوله أو تقول لا يجب عند وجود المرجح وأما ثانيا فلانه قد عرفت ان المرجح بمعنى الموجود  
فهو ان توقف على أمر آخر لم يكن تاما ولا ترتب عليه الوجود بالاختلاف فكيف يصح القول بالتوقف بعد  
تعيين المرجح التام نعم لو قيد المرجح التام بكونه من الموجودات يصح القول بالتوقف وليس فليس  
والصواب توجيه قول المصنف أن يقال معناه لا جبر عني تقدير وجوب الفعل غاية أنه أن يتوقف على  
ما ليس بمرجح ولا معدوم كالايقاع فان صدر عن المرجح وجب الفعل والا فلا وهذا لا يقتضي

على ان المراد منه المعنى المتبادر فلو عترف الخصم بقطعية وجود بقدر التواتر الخبر وتوارد القرائن الدالة على قصد المعنى المتبادر يلزم  
الاقتناع بذلك في كل خبر تحققت فيه ذلك الوصف وليس المدعى في هذا المقام الا ذلك التقدير من البرهان ليس ان كل دليل نقلي يقتضي

الاثبات ما هو الحق وهو المتوسط بين الخبر والقدراى ما حاصل مجموع خلق الله تعالى وفعل العبد فنقول التفرقة خبر ورية  
بين الافعال الاختيارية والاضطرارية وليس التفرقة بمجرد كونها موقفة لارادتنا لان الارادة ان كانت صفة ما يرجع الفاعل  
احد المتساويين ويخصص الاشياء بما هي عليه من الخصوصيات يلزم من وجود الارادة لنا كون الترجيح والتخصيص  
صادر من منا وهو المطاوب ١٥٠

كالايقاع فان قيل تنقل الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق التسلسل في  
الايقاعات بناء على انها ليست بوجودات حتى يستعمل التسلسل فيها أو بطريق عدم التسلسل بناء على  
ان ايقاع الايقاع عن الايقاع أو لا يجب أصلا وهو الظاهر لما مر من ان اسناد الامور الالام موجودة  
واللام معدومة كالايقاع مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق العضة والاختيار فان الايقاع  
وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو يختار الايقاع أى وقت شاء ترجحا لاحد المتساويين  
باختياره وان أريد الثاني أى الفعل بمعنى الايقاع فلا يجب أيضا لانه يصدر عن فاعله لا بطريق  
الوجوب اذ لا يلزم من ذلك الرجحان بل المرجح بمعنى وجود الممكن بالاموجود اذ لا وجود للايقاع  
وانما لم يشر المصنف ههنا الى بطلان طريق التسلسل ورجحان طريق عدم الوجوب اعتمادا على  
ما سبق في المقدمة الثالثة (قوله فالان جئنا الى اثبات ما هو الحق) قد ورد في الحديث ان

القطع بل المدعى الايجاب  
الخبرنى وهو ما تحقق فيه  
الشرايط بان يكون قطعى  
الثبوت للتواتر أو لعصمة  
الخبر وقطعى الالاتان  
يكون خاصا أو عاما غير  
مخصوص بالبعض وقد  
تحقق فيه القرائن الالهة  
على ان مراد المخبر هو  
المعنى المتبادر من كلامه  
جزما فكلاما وقفنا على  
دليل نقلى قطعى الثبوت  
محموف بقرائن دالة  
على المعنى المتبادر  
شوهدت أو نقلت اليك  
بالتواتر حصل لنا القطع  
بانه واقع كما أخبر ثابت في  
نفس الامر (قوله واعلم  
ان العلماء الخ) جواب  
هما قال الخصم ان القطع  
يتوقف على عدم المعارض  
العقلى وهو غير يقينى  
وحاصله ان مجرد الاحتمال  
للمعارض العقلى لا ينافى  
القطع عدول التسلسل  
كاحتمال المجاز وانما  
المنافى له وجود المعارض  
وهو اذا من القطعى في  
هذا المقام ما يقطع  
الاحتمال النائم عن  
دليل وهذا الجواب

نقول الخ فكيف يصح قوله أو نقول لا يجب عند وجود المرجح والجواب ان مراد المصنف بقوله أولا  
فعلى تقدير القول بوجود بعض الاشياء بالوجوب وجوده بالوجوب ثبت الحال أم لا وبقوله ثانيا وعلى  
تقدير امتناع الخ امتناع وجودها بالوجوب على تقدير انتفاء الحال فعلى هذا ينتظم الكلام ولا ينافى  
بني الوجوب تسلمه أو لا يتم يمكن أن يناقش فيما ذكره بان المراد بالمرجح ههنا المرجح التام كما يدل عليه  
قوله وجود المرجح التام الخ ولو توقف على أمر آخر لم يكن مرجحا تاما ويدفع بان اعتبار الوجود في المرجح  
يشعر بتقييد المرجح التام بكونه من الموجودات فلا ينافى القول بالتوقف على الاجوال فانه ما فى الباب  
انه لو عمم المرجح التام وأول الوجود بالتحقق يجب باختبار الشق الآخر واعترض على المصنف أيضا  
بان المراد بالمرجح ههنا الداعى والقول بان الفعل يجب عند وجود المرجح الزام على الخصم القائل بوجوب  
الفعل عند حصول الداعى الذى يترتب عليه الاختيار وأجيب بان تلك المقدمة مشبهة بالبرهان الذى  
ذكره المصنف فى تقرير دليل الاشعري (قوله ليس بطريق الايجاب بل بطريق العضة والاختيار)  
المراد بالايجاب مطلقه سواء كان ايجابا بالذات أو بالغير ولفظ العضة فى مقابلة الايجاب بالغير الحاصل من  
وجود العلة التامة ولفظ الاختيار فى مقابلة الايجاب بالذات (قوله وانما لم يشر المصنف) أى لم يقبل  
بعد قوله ثم هو اما أن يجب بطريق التسلسل وهو باطل وبعد قوله واما أن لا يجب والظاهر ان الحق هذا ثم  
ان الشارح لو ذكر هذا الكلام قبل قوله وان أريد الثاني الخ لكان أظهر لانه نظر الى اشياء الاقسام

الخبر لما مره اء قد يقال (فان قيل تنقل الكلام الى صدور الايقاع الخ) أقول هذا السؤال مع  
جوابه شرح لقول المصنف ثم هو اما أن يجب بطريق التسلسل الخ لكن فى الاول من الجواب بحث لان  
الايقاعات وان تكن موجودات لكنها حادثات فكما يمنع التسلسل فى الموجودات يمنع ايضا فى الحادثات  
الصادرة عن شخص فى حال الايقاع بل هذا أظهر فى الاستحالة من الاول (قال وانما لم يشر المصنف رجحه  
الله ههنا) أقول أى لم يشر فى قوله ثم هو اما أن يجب بطريق التسلسل الى بطلان طريق التسلسل حيث لم  
يقبل وهو باطل والى رجحان طريق عدم الوجوب حيث لم يقبل والظاهر ان الحق هذا اعتمادا على ما سبق

اقتناعى الذى يحسم مادة الشبهة ويرفعها بالكيفية انه لما ثبت عندنا بالقرائن المحقوقة  
المتكاثرة ان الخبر الصادق أراد بكلامه ما هو المتبادر من ظاهره كان هذا دليلا على عدم المعارض العقلى وامتناعه لكونه معضوما  
عن الخطا والكذب مثلا لما ثبت عندنا بالتواتر قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم وقام القرائن ان مراده ما هو المتبادر من المعنى الظاهر  
هنا قطعنا وبقمنا انه لا يكون لهذا المعارض عقلى للعصمة وذلك الجواب كان قد نسخنى فى سالف الايمان ولم استغفبه من أحد ولو كان

تفصيل لما أحله القوم وتبين مرادهم فانه مأخوذ من أقوالهم ومفهوم من تضاعيف أمثالهم ولا يلزم عليه التقييد بمثله القوم وكان التقسيم الثالث باعتبار ظهور المعنى عن النظم وشفائه ومراعاتهما وهو بالنظر الى فهم الخطاب وهذا النظر الى اراد المتكلم والحيثية معتبرة في التقسيمات كاهافلا يراد ان كلامه مشعر بان معنى المتوق له في التقسيمين واحد فيلزم أن لا يوجد تفرقة بين الظاهر والاشارة بين النص والعبارة فان الاشتراك في المحدود والاشتراك في المحدود وان الاصوليين ذكروا ان الاستدلال بالظاهر استدلال بعبارة النص وربما جعل المصنف الدلالة على الموضوع له ولجزئيه اشارة (قوله ان عبارة النص الخ) المراد به كل لفظ فهم منه المعنى لخصوص القسم المقابل للظاهر معنى به لان عامة ما ورد مجاز صاحب الشرع نصوص والمعتبر في هذا القسم على ما حققه المصنف وهو الصواب أن يكون

القدرية مجوس هذه الامة والمجوس قائلون بالهين أحدهما مبدأ الخير والاخر مبدأ الشر وهذا بلائم القول بكون خالق الشر والقيح غير الله تعالى وأيضاً قائلون بان الله تعالى يخلق شيئاً ثم يتبرأ عنه كخلق ابليلس وهذا بلائم القول بكون الله تعالى خالق الشرور والقبائح مع انه لا يرضاهم فهذه من الاعتبارات ينسب القدر كل من الطائفتين الى الاخرى والمحققون من أهل السنة على نفي الجبر والقدر والاثبات أمر بين الامر بن وهوان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبراً ولا الثاني فقط ليكون قدر أو المصنف أورد على ذلك دليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجدان ان للعبد قصد واختيار في بعض الافعال وان ذلك التصديق الاختيار لا يكتفي بوجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع أسبابه التي من العبد وقد يقع من غير تحقق الأسباب التي من عنده فعمله انه حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصده الجازم بطريق جرى العادة بان الله تعالى يخلق عقيب قصد العبد ولا يخلق بدونه وباقي الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها وقائل أن يقول خوارج العادات وعدم وقوع المرادات مع توفر الدواعي وسلامة الآلات لا ينافي كون العبد هو المراد لفعلة

فلم يخال بينهما ما يتعلق بخصوصية التقدير (قوله فهذه من الاعتبارات ينسب القدر كل من الطائفتين الى الاخرى) ذهب أهل السنة الى ان المراد بالقدرية هم القائلون بنفي كون الخير والشر كله بتقدير الله تعالى ومشيئته وهو بذلك لمبا لغتهم في نفيه وكثرة موافقتهم اياه وقيل بل لا يثبتهم للعبد قدرة الايجاد ورده الشارح في شرح المقاصد بان المناسب حينئذ القدرى بضم القاف وذهب المعتزلة الى ان المراد بهم القائلون بان الخير والشر كله من الله تعالى وبتقديره ومشيئته واحتجوا عليه بان الشائع نسبة الشيء الى من يشتهه ورد بان المجوس هم الذين ينسبون الخير الى الله تعالى والشر الى الشيطان وأيضاً من يضيف القدر الى نفسه أو الى باسم القدر من يضيف الى ربه (قوله اذ قد لا يقع مع تحقق جميع أسبابه) اعترض عليه بمنع ثبوت القدرة في هذه الصورة اذ يجوز أن يسلب الله تعالى قدرتهم على ذلك الفعل والظاهر ان عرض المصنف من قوله مع قدرتهم في ذلك الزمان على أمور أشق منها لرفع ذلك الاحتمال الا ان ثبوت القدرة على أشق منها لا يستلزم ثبوتها عليها (قوله وقد يقع من غير تحقق الأسباب التي من عنده) قيل عليه ان أراد بعدم تحقق الأسباب السلب الكلى المتناول للقدرة والارادة أيضاً يلزم أن لا يكون للارادة مدخل في الفعل وهو خلاف الظاهر وان أراد السلب الجزئي المتناول لغير الاختيار في فقط لا يلزم من تحقق الفعل عند عدم تحقق تلك الأسباب عدم كفاية الاختيار فيه أوجب بانه أراد عدم تحقق الأسباب التي لا بد منها في استقلال العبد باختياره كالعلم بتفاصيل الحركات الصادرة عنها ولاشأن أن الفعل اذا جاز حصوله بدون حصول ما لا بد منه في استقلال العبد باختياره لم يكن العبد مستقلاً باختياره في حصول الفعل (قوله و باقى الكلام تنبيه على تلك المقدمات) أى باقى كلام المصنف تنبيه على المقدمات المذكورة وقوله وأيضاً يفرق في الاختيارات الخ وقوله يفرق في التبرك وقوله أيضاً يفعل بداعية وقد فعل بداعية تنبيهات على المقدمة القائلة بان للعبد قصد واختيار او ما ذكره من الامثلة بخوارق العادات توضح للمقدمة القائلة بان الفعل قد لا يقع مع تحقق جميع أسبابه التي من العبد والمقدمة القائلة بان الفعل قد يقع مع عدم تحقق تلك الأسباب وقوله وأيضاً لا يمكن الحركات الا بتقدير الاعصاب الى قوله فعلة توضح للمقدمة الاخيرة واعترض عليه بان قول المصنف وليس التفرقة الى قوله وأيضاً تفرق ليس منها ولا موضعاً شيئاً من المقدمات المذكورة بل أورد له اثبات ان للقصد

المستوق مقصود ابا الصالة لا ما هو أعم منه ومما هو مقصود بالعرض وبالتسليم بان يكون الغرض اتمام معنى آخر قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا بعبارة في اللزيم المتأخر وهو التفرقة واشارة الى الموضوع له وهو الحل والحرمة والى جزئيه كقولهم ببيع الحيوان مثلاً

وان لم يكونا صادرين من الا تكون الارادة الا مجرد شوق فيجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي نشأتا اليها كحركة  
 تبضا على نطق تشبهى ان  
 الاختيارات بين ما تقدر  
 على تركه وبين ما لا تقدر  
 على تركه كالاخذ بالي  
 صلب بالعدو الشديد  
 الذي لا تقدر على الاء سال  
 عنه وكذا تفرق في الترك  
 بين ما تقدر على الفعل  
 وبين ما لا تقدر وايضا  
 قد تفعل بداعية وقد  
 تفعل بداعية فعلم ان  
 العلم الوجداني قاض باننا  
 نفعل من غير اضطرار  
 ولا وجوب ونرجح أحد  
 المسارين أو المرجوح  
 وهذا الترجيح هو  
 الاختيار والقصد ثم مع  
 ذلك نشاهد خوارق  
 العادات في صدور  
 الافعال كالحركات  
 القوية من القوى  
 الضعيفة

الاختيارى لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يبدأ الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا و اراد الله تعالى خلافه يقع امر الله تعالى البتة لا امر العبد لان انقضاء شرط تأثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلاف الله تعالى على ما هو المدعى (قوله وان لم يكونا صادرين عننا لا تكون الارادة الا مجرد شوق) هذا الكلام غير صالح للالزام فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد وداع يدعوانى تحصيله لما يعقل أو يتخيل من ملائمة وما ذكره من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي نشأتا اليها ليس بلازم لان المراد بالاختيارى ما يكون مع صحة تعلق الارادة به يصح تعلق القدرة به وستعرف ان الفعل قد يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس (قوله تفرق في الاختيارات بين ما تقدر على تركه وما لا تقدر) فان قيل كيف هذا والاختيارى ما يتكبر فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن قد ينضم اليه ما يمنع التمكن من الترك كميل الانتقال الى المركز بالطبع في صورة الاخذ بالي صلب وهو ما انحدر من الارض وكذا تفرق في الترك بين ما تقدر على فعله كترك الحركة في ارض مسخرة وبين ما لا تقدر على فعله كترك الحركة الى البناء العالى وايضا قد نجد في الفعل الاختيارى باعنا عليه وداعيا اليه من أنفسنا كالمشى الى محبوب بخلاف المشى الى مكروه

مدخل في الترجيح والتخصيص وأجيب بعد التنزل عن اعتبار التغليب بأنه أراد بالمقدمات ما يتناول المقدمة المطوية وبالتوضيح ما يعم الاقبات (قوله لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره) وقد يجاب عنه بأنه لو كان الامر كذلك لكان له شعور بتهدد الاعصاب والعضلات وكيفية صدور الحروف عن مخارجها ورد بان هذا دليل مستقل على ان قدرة العبد غير مؤثرة في فعله فهو بتقدير تمامه لا يدل الا على ثبوت المدلول ولا تعلق به بحجة الدليل الآخر (قوله لا تكون الارادة الا مجرد شوق) اعترض عليه بالمنع فان التخصيص والترجح بالفعل ليس من لوازم الارادة فيجوز ان يتخلفا بصرفه ارادة أقوى وأجيب بان قوله لكننا تفرق الى آخره يدفعه (قوله هذا الكلام غير صالح للالزام) اعترض عليه بان ليس المراد بهذا الكلام الالزام لان الدليل الذي هو من مقدمات ما خوذ على انه برهان ولذا قال بعده برهان آخر وأجيب بان المراد به غير صالح للالزام لان الالزام هو الشوق وليس المراد به كلام الزامى لبرهاني (قوله فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الخ) اعترض عليه بان الشوق ربما يتعلق بالشئ الذي يعتقد المشتاق انه غير مقدوره كالشوق الى لقاء الحبيب لمن يعلم ان الوصول اليه غير مقدوره بخلاف الارادة فان العاقل لا يريد ما يعلم انه غير مقدوره وأبصار بما يريد الانسان تناول ما لا يشاق اليه كشراب الادوية المرة لدفع مرضه وشاق الى ما لا يريد كتناول اللذات المحرمة عند الزاهد فلا يكون أحدهما عن الآخر هذا وقد يمنع انقضاء الشوق الى شرب الادوية المرة لان الشوق كما يكون الى اللذيذ يكون الى النافع ويؤيده جعلهم الشوق في الحيوانات من مبادئ الافعال الاختيارية مطلقا و يمنع أيضا استكمال شوق الزاهد الى المحرمات والشوق الكامل هو الذي جعلت الارادة عبارة عنه (قوله ليس بلازم لان المراد الخ) قيل الجواب عنه ان هذا لا يضرنا لانه اذا كان الفرق بتعلق القدرة يلزم المدعى وهو ان للبعد قدرة سلمنا لكن عدم الفرق لازم لان الارادة اذا كانت مجرد شوق فهذه الاضطرارية والاختيارية سواء في كونها بالارادة فيجب ان لا يقع فرق بينهما في كونهما بالارادة والعلم بالفرق حاصل قطعاً المراد نفي الفرق من هذه الجهة فثبوت الفرق من جهة أخرى لا ينافي ما ذكرنا من خبر بان الفرق بحجة تعلق القدرة لا بنفسه حتى يثبت المدعى وان حصول العلم بالفرق من

ما يثبت بالاشارة مقصوداً أصلاً على ما صرحوا به وغير مستقيم قطعاً لان كثير من الاحكام الشرعية ثابت بالاشارة فيلزم علمهم ان يكون من قبيل المولدات التي يقولها المعتزلة والقول بثبوت الحكم الشرعي من غير قصد له من قوله

ما يثبت بالاشارة مقصوداً أصلاً على ما صرحوا به وغير مستقيم قطعاً لان كثير من الاحكام الشرعية ثابت بالاشارة فيلزم علمهم ان يكون من قبيل المولدات التي يقولها المعتزلة والقول بثبوت الحكم الشرعي من غير قصد له من قوله



كقطع منسافة بعيدة في طرفه عين وأمثاله وكذا في عدم صدورها كما توثر في أخبار الانبياء عليهم السلام والصدديقين ان الكفار  
 قصدوهم بافواع الاذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الآلات وتوفر الدواعي والارادات مع قدرتهم في ذلك الزمان على أمور أشق من  
 ذلك فعلم ان المؤثر في وجود الحركة أي الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وادته اذ لو كان لم يخالف ارادته ولو كان مؤثرا طبعيا فبما جرى  
 عاينه العادة لم يوجد خوارق العادات وأيضا لا يمكن الحركات الا بتهدد الاعصاب ١٥٣ وارضاها ولا شعور لنا بشئ  
 من ذلك ولا ندري أي

عصبة يجب تهدد بها  
 لتحصيل الحركة  
 المختصة وكذا الشعور  
 لنا بكيفية خروج  
 الحروف عن مخارجها  
 فعلم من وجدان ما يدل  
 على الاختيار ووجدان  
 ان اختيار العبد ليس  
 مؤثرا في وجود الحالة  
 المذكورة انه جرى  
 طاقته تعالى انما تصدنا  
 الحركة لا اختيارية  
 قصد اجاز من غير  
 اضطرار الى التصديق  
 الله تعالى عقبيه الحالة  
 المذكورة الاختيارية  
 وان لم تصدق لم يخلق ثم  
 القصد مخلوق الله بمعنى  
 انه تعالى خلق القدرة  
 بصرفها العبد الى كل  
 منها على سبيل البدل ثم  
 صرفها الى واحد معين  
 بفعل العبد وهو القصد  
 والاختيار فالقصد  
 مخلوق الله بمعنى استناده  
 لا على سبيل الوجوب الى  
 موجودات هي مخلوقة الله  
 تعالى لان الله خلق هذا  
 الصنف مقصود الان هذا

(قوله كقطع منسافة بعيدة في طرفه عين) لا نزاع في جواز ذلك على الانبياء وقد توثر عن الاولياء أيضا  
 الان بعض الفقهاء ينكرونه (قوله ثم القصد) جواب سؤال تقريره ان قصد العبد اضطراري  
 لا اختياري لانه انما يحصل بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد ولا لتسلسلات الاختيارات فاجاب بان  
 القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى الخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه  
 من الامور الالام موجودة واللامعدومة فلا يجب عند وجود ما يتوقف عليه اذ لو كان القصد الذي هو  
 صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى قصد الكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير ممكن من الترك  
 وهذا يناق خلق القدرة التي من شأنها التمكن من الفعل والترك ولقائل أن يقول لو كان الاستناد الى  
 مخلوقات الله تعالى لا على سبيل الوجوب كافي في كون الفعل مخلوقا لله تعالى فلا نزاع لاحد في كون فعل  
 العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى ضرورة استناده الى العبد الذي هو مخلوق وهذا يناق كون العبد  
 من جلاله ومؤثر فيه والجواب ان الاستناد لا على سبيل الوجوب انما يمكن في الامور الالام موجودة  
 واللامعدومة كالقصد مثلا في الموجودة كالحالة الحاصلة من الايقاع والكلام فيها كما في المقدمة  
 الثانية (قوله برهان آخر) هذا هو الدليل الثاني وحاصله اننا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا ما في فعلا

جهة الكون بالارادة اول المسئلة فكيف يسلم (قوله قال المصنف ولو كان مؤثرا طبعيا لم يوجد خوارق  
 العادات) قد يمنع ذلك لجواز أن يكون وقوعها اسباب القدرة على بعض الافعال الذي يقدر على مثله العبد  
 وخلق القدرة على بعض الافعال الذي لا يقدر على مثله بحسب العادة كما في القدرة على الحركات القوية  
 في الانبياء مثلا مع انه لا يقدر على ذلك الفعل بحسب العادة (قال المصنف فعلم من وجدان  
 ما يدل على الاختيار ووجدان ان الاختيار ليس مؤثرا في) قيل يفهم من ظاهره ان ثبوت الاختيار  
 نفسه ليس وجدانيا وانما الوجدان ما يدل عليه وان عدم استقلاله في الفعل وجداني وليس كذلك  
 والحق ان ثبوت الاختيار من حيث ان له مدخلا في الفعل وجداني وان عدم استقلال الاختيار معلوم  
 كالوجدانيات لانه عبر عن هذا المعنى بالعبارة التي ذكرها بالغة في الرد على من يزعم ضرورة  
 استقلال العبد باختباره (قوله الا ان بعض الفقهاء) وهم المعتزلة (قوله بمعنى استناده لا على سبيل  
 الوجوب الخ) نفسير الخلوقة بالاستناد المذكور ومشعر بان مراد كون الباري تعالى علة بعيدة  
 القصد وكون الفاعل نفس المخلوق الموجود ففيه ان فاعلية ان كانت بالاختيار تسلسل وان دفع بان  
 اختصار الاختيار عينه كان الجواب هو هذا اما ذكره ههنا وان كانت بالاختيار تسلسل وان دفع بان  
 فلا نزاع لاحد في كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى) فيه انه اذا حل الخلوقة على ما شرهه  
 كلامه السابق لم يصح الملازمة المستفادة من قوله لو كان الاستناد الخ لان الاشاعرة ينكرون الخلوقة  
 لله تعالى بهذا المعنى ويتبنون الفاعلية بلا واسطة لله سبحانه وان اراد بالاحد احد الخصوم وهم المعتزلة  
 فيطلان اللازم ممنوع وهو ظاهر (قوله وحاصله اننا نعلم بالوجدان الخ) قيل عليه المعلوم بالوجدان

(٣٠ - تلويح ثاني) يناق خلق القدرة فحصل الحالة المذكورة بمجموع خلق الله واختيار العبد فلها قال (فانا توقفه على  
 مرجح لا يوجب كونه اضطراريا لان اختياره تأثيرا في فعله ايضا) وانما قال ايضا يعلم ان الاختيار ليس مؤثرا تام بل هو جزء المؤثر (برهان  
 آخر) قد ثبت انه لا يوجب وجوده بالغير فان كان العبد موجبا لوجوده بالاراسطة أمر فلا يصح له فيه كالا صنع له في وجوده  
 وفي ذاته وان كان بتوسط وجود أمر فذلك الامر يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد وان كان بتوسط عدم أمر  
 لا يكون ذلك العدم السابق على الوجود اذ لا يصح للعبد فيه فيكون العدم الذي بعد الوجود وهذا العدم لا يمكن الازوال العلة

التامة لذلك الامر اولبقائه فالعلة التامة ان كانت موجودات محضة تكون واجبة بالاستئنا دالى الواجب تعالى فلا يقدر العبد على  
اعدامها وان كان للعدم مدخل في تلك العلة ١٥٤ التامة فزوال العدم هو الوجود فيكون بتوسط وجود امر وقدم امتناعه

وقد ثبت بالوجدان ان العبد  
صنعا ما فلا يكون الا في امر  
لا موجود ولا معدوم ولا  
يكون ذلك الامر واجبا  
بواسطة الموجودات  
المستندة الى الواجب تعالى  
اذ حينئذ يخرج من صنع  
العبد ثم ذلك الشيء الموجود  
لا يجب على تقدير ذلك الامر  
انتوقفه على امور لا صنع  
للعبد فيها اصلا كقدرة  
العبد ووجوده واما الهما  
فالامر الاضافي الذي هو  
المصدر من العبد وهو  
الذي لا يجب عنده  
وجود الاثر يسمى كسبا  
وقد قال مشايخنا ان  
ما يقع به المقدر مع صحة  
انفراد القادر به فهو  
خلق وما يقع به المقدر  
لا مع صحة انفراد  
القادر به فهو كسب ثم  
ان مقدرات الله قسمان  
الاول ما يصح انفراد القادر  
به مع تحقق الانفراد كما  
في الموجودات التي  
لا صنع للعبد فيها والثاني  
ما يصح انفراد القادر به  
لكن لا يكون منفردا  
بل يكون لتقدرة العبد  
مدخل ما في ذلك الشيء  
كالافعال الاختيارية  
للعباد وقد قيل ما وقع  
لا في محمل قدرته فهو

بالاختيار وصنعه يجب ان يكون في امر لا موجود ولا معدوم لا في امر موجود لان صنعه فيه اما ان  
يكون بلا واسطة او بواسطة وجود شيء او بواسطة عدم شيء والاقسام بامرها باطية اما الاول فلان وجود  
ذلك الشيء يجب عند تمام علمته فلا يتصور صنع العبد فيه أي تأثيره الاختياري واما الثاني فلان وجود  
ذلك الامر الذي يكون الصنع بواسطة يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد  
ضرورة كونه واجبا واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع له فيه وان كان  
عدما لاحقا توقف على زوال جزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا بالاستئنا  
الى الواجب فيمتنع للعبد اذاته وان كان زوال العدم مدخل في زواله عاد المحذور لان زوال العدم وجود  
فيكون بواسطة وجود شيء هو واجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد  
فتعين ان صنع العبد لا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم وذلك الامر لا يجب بواسطة الموجودات  
المستندة الى الواجب والا لخرج عن حيز العبد فلم يبق لصنع العبد أثر في فعل امر ما يلزم منه بطلان  
ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع والايجاد الذي يجب عنده الفعل البتة حتى  
يكون العبد موجودا ذلك الشيء الموجود خالقا له لان ذلك الشيء يتوقف على امور لا أثر للعبد في وجودها  
كوجود العبد وقدرته وسلامته الا لثمة نحو ذلك فتعين ان ذلك الامر الالام موجود واللام معدوم المصدر  
عن العبد امر لا يجب عنده وجود الاثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به ويخلق الله تعالى وكل  
منهم ما مقرر بقدرته الا انه في الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقدر وفي الكسب لا يصح وايضا في  
الخلق يقع الفعل المقدر ولا في محمل القدرة وفي الكسب يقع المقدر في محمل القدرة مثلا كزيد وقعت  
بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد وقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو  
نفس زيد والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل في امر خارج من ذاته واثر الكاسب صنعه في فعل قائم به  
هذا ولكن لقائل ان يقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لا يتأني كونه مقدورا

وجود الاختيار لان له مدخلا في الفعل على ان الوجدانيات لا تقوم بحجة على التغيير ولا يمكن اسكات  
الجاحد به (قوله اما ان يكون بلا واسطة الخ) فيه انه يجوز ان يكون بواسطة ذات المعدود المتجدد  
كامر مثله فلا يرده شيء من المحالات المذكورة (قوله فتعين ان صنع العبد الخ) اعترض عليه بان  
ذلك الامر ان كان عبارة عن القصد وتعلق الارادة فان كان اختياريا يلزم التسلسل وان كان اضطراريا  
بطل ما ثبت بالوجدان وان كان عبارة عن الايقاع والاحداث فقد صرح بانه غير مستند اليه ولا يمتنع  
غيرهما يصلح ان يجعل من الالام موجودة واللام معدومة واجيب باختيار انه القصد وهو اختياري  
بمعنى ان للعبد ان يقصد وان لا يقصد لا بمعنى انه مترتب على القصد والاختيار فلا يلزم التسلسل  
ولا الاضطرار (قوله هذا ولكن لقائل ان يقول) ابراد على قوله واما الثاني الخ واجيب عنه

وانت خبير بان حق الترتيب ان يذكرك قوله وانما لم بشر الخ قبل قوله وان اريد الثاني الخ قال (واما الثاني  
فلان وجود ذلك الى قوله ضرورة كونه واجبا) أقول وذلك لما سبق في تحقيق المقدمة الثالثة ان جملة  
ما يتوقف عليها الاحداث ان كانت موجودات محضة بحيث لا يتقدم شيء منها الا لزم قدم الحادث بالزمان  
ضرورة دوام المعلول بدوام علمته التامة قال (هذا ولكن لقائل ان يقول وجوب الفعل بواسطة  
الموجودات الخ) أقول هذا ايراد على قوله واما الثاني فلان وجود ذلك الامر الخ لكن فيه بحث لما مر ادا

خلق وما وقع في محمل قدرته فهو كسب هذا وان كان تفسير آخر لكن في الحقيقة المجموع تفسير واحد للعبد  
فالخلق امر اضافي يجب ان يقع به المقدر ولا في محمل القدرة ويصح انفراد القادر بايقاع المقدر بذلك الامر والكسب امر اضافي  
يقع به المقدر وفي محمل القدرة ولا يصح انفراد القادر بايقاع المقدر بذلك الامر فالكسب لا يوجد المقدر بل

لو جب من حيث هو كسب انصاف الفاعل بذلك المقدور ثم اختلاف الاضافات ككونه طاعة او معصية حسنة او قبيحة  
 مبنى على الكسب لا على الخلق اذ خلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لا ينافي المصلحة والعاقبة الجيدة بل يشتمل على كثير منها وانما  
 الاتصاف به بارادته وقصده قبيح وقد علم ان الكسب من حيث هو هو واجب الاتصاف به فالقصد اليه قبيح لانه موصل الى القبيح  
 لانه يعلم انه كلما قصده يخلق الله تعالى ولا جبري

مشايخنا رحمه الله  
 ينقون عن العبد قدرة  
 الابدان والتكوين فلا  
 خالق ولا مكون الا الله  
 لكن يقولون ان للعبد  
 قدرة ما على وجه لا يازم  
 منه وجود امر حقيقي لم  
 يكن بل انما يختلف  
 بقدرته النسب والاضافات  
 فقط كتعيين اجساد  
 المتساويين وترجيح  
 هذا ما وقفت عليه من  
 مسألة الجبر والقدر  
 وبالله التوفيق ثم بعد ذلك  
 رجعت الى ما نحن بصدده  
 وهو مسألة الحسن  
 والقبح

للعبد ومخولفاته لحواز ان يكون استناده بواسطة قدرة العبد و ارادته التي من شأنها الترجيح والابحاد  
 وايضا الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق اصل القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخولفا للقادر  
 والقائلون بان فعل العبد بخلق الله و ارادته لا ينافي تعلقه على امور من الله تعالى كما يحد العبد  
 واقداره وتعيينه ونحو ذلك واعلم ان ملخص كلام بعض المحققين في هذه المسئلة انه لا شأن ببعض احوال  
 الحيوان لا شعور له بها كالتعمير وهضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن ليس بارادته كرضه وصحته ونومه  
 وبقتله وبعضها مما له قصد الى صدره وصحة الصدور غير القصد اذ ربما يصح صدور فعل لا يقصده  
 وربما يقصد ما لا يصح صدره عنه فحجة الصدور واللا صدور هي المسمى بالقدرة وهي لا تكفي في  
 الصدور والابعد ان يرجح احدا الجانبين على الاخر والترجيح انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة او  
 بالداعي وعند القدرة والداعي يجب الصدور وعند فقد احدهما يمنع والقول بصدور الفعل عن القادر  
 من غير ترجيح احدا الطرفين تنسكابا بالامثلة الجزئية باطل فان الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح وهو انما يحتاج  
 الى وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعله بسبب حصول قدرته و ارادته فهو باختياره وكل  
 ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال السائل انه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر على الترتك  
 كقول من يقول ان الممكن بعد وجوده هل يمكن ان يكون معدوما حال وجوده ثم حصول قدرته و ارادته  
 لا بد ان ينتهي الى اسباب لا يكون بقدرته و ارادته فعلا لتسلسل ولا شأن ان عند اسباب يجب الفعل  
 وعند فقد انما يمنع فالذي ينظر الى اسباب الاول ويعلم انما ليست بقدرة العبد ولا بارادته يحكم بالجبر  
 وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرة العبد و ارادته والذي ينظر الى السبب القريب  
 يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس صحيحا مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومراة فالخلق ان  
 لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين (قوله ثم اختلاف الاضافات) لما جعل الافعال كلها مخلوقة  
 لله تعالى ولا شأن ان منها ما هو قبيح والله تعالى منزه عن القاصح حاول التفصي عن ذلك بان الحسن والقبح  
 والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق فيستند الى العبد لا الى الله تعالى

ان المستند الى الواجب بواسطة الموجودات يجب ان يكون قديما فينافي كونه مقدورا للعبد ومخولفا له  
 مقدورا للعبد ومخولفا له (قوله واعلم ان ملخص كلام بعض المحققين) اراد به المحقق الطوسي فانه ذكر  
 في رسالته كلاما طويل الذيل حاصله ما نقله الشارح لكن المفهوم من سياق كلامه انه جعل المؤثر  
 القريب مقدرة العبد و ارادته فلا يكون للقدرة القديمة اثر في نفس الفعل لان اثر العلة البعيدة  
 لا يصل الى المعلول وذا غير مسلم (قوله فان الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح الخ) يعني ان صدور الفعل انما  
 يحتاج الى الترجيح باعتقاد النفع ولا يحتاج الى العلم بالترجيح بحسب الاعتقاد والمنسفي فيما فرض من

ان المستند الى الواجب بواسطة الموجودات يجب ان يكون قديما فينافي كونه مقدورا للعبد ومخولفا له  
 بالضرورة واما السند الذي ذكره فلا يصلح للسندية لما عرفت مرارا ان الارادة التي من شأنها الترجيح

الشارع أصلا ظاهر  
 البطلان ومنكر جدا  
 وقد صرح شمس الأئمة  
 السرخسي رحمه الله بان  
 الخواص والمزايا التي بها  
 يتم البلاغة وبظهور  
 الاعجاز ثابتة بالاشارة  
 وتقريري كتب المعاني  
 ان الخواص يجب ان  
 تكون مقصودة للمتكلم  
 حتى ان ما لا يكون  
 مقصودا أصلا لا يعتد به  
 قطعاهذا (قوله واما احد  
 دلالة النص الخ) مقتضى

بيانه ان الثابت بدلالة النص لا يكون نفس الموضوع له ولا جزؤه ولا لازمه المتأخر ولا المتقدم وان دلالة النص من قبيل الدلالة اللفظية  
 أي دلالة اللفظ على المعنى بمدخل من الوضع ولهذا اشترط في فهمه العلم بالوضع فيرد عليه ان الدلالة اللفظية منحصره على الاقسام  
 الاربعة ودلالة اللفظ بمدخل من الوضع على ما ليس هو احد الاربعه في حين المنع والجواب عنه ان اللزوم المعبر في ضبط العبارة والاشارة  
 والاقتضاء واقادة التميز بين حدودها هو اللزوم العقلي على ما ذهب اليه المتأخرون في الدلالة الاتزامية وهو مذهب الحنفية رحمه الله

فقوله ان الاتفاق والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم لان كون الفعل اتفاقيا او اضطراريا لا ينافي كونه حسنا لذاته او  
 لصفة من صفاته فيمكن ان يوجب 106 ذات الفعل أو صفة من صفاته لحوق المدح أو الذم بكل من اتصف به سواء

وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصالح وانما القبيح  
 كسب المعصية والقبيح فلا يقبح من الله تعالى خلقها ويهيج من العبد كسبها (قوله فقوله ان الاتفاق  
 والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم) بمنع للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل  
 العبد غير اختياري ولا شئ من غير الاختياري بحسن أو قبيح وأنت خير بانها مقدمة اجاعية مسلمة  
 عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان جميع المباحث السالفة انما كان لتحقيق منع المقدمة  
 الاولى والتقصي عما اورد من الدليل عليها وبيان انه لا يمنع ان يكون فعل العبد اختياريا وأوجب  
 من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى وانه يحمد عليها وبكالات الانسان وتفاصيله حيث يحمد  
 عليها ويذم وادعائه التناقض في كلام الاشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر  
 في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح يعني استحسان المدح أو الذم في الدنيا والثواب والعقاب في  
 الآخرة ولا أدري كيف ذهب هذا على المصنف رحمه الله تعالى حتى ذكر في سنده المنع ما ذكر ثم اورد  
 ما هو مذهب الاشعري على سبيل الترييد والاحتمال بقوله وان عني أنه لا يكون في معرض ذلك وهو  
 ما ذهب اليه الاشعري من ان الفعل ليس لذاته أو لصفة من صفاته بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق في  
 الدنيا المدح أو الذم وفي الآخرة الثواب أو العقاب بل كل مانع الشارع به أو يبدله على استحسان

كان اتصافه به اختياريا  
 أو اضطراريا أو اتفاقيا  
 الأرى ان الله تعالى  
 يحمد على صفاته العليا  
 مع ان اتصافه بها ليس  
 باختياره على ان الاشعري  
 يعلم القبح والحسن عقلا  
 بمعنى الكمال والنقصان  
 ولا شأن ان كل كمال محمود  
 وكل نقصان مذموم  
 وان أصحاب الكالات  
 محمودون بكالاتهم  
 وأصحاب النقائص  
 مذمومون بنقائصهم  
 فانهكاره الحسن والقبح  
 يعني انها صفات  
 لاجلها محمود أو يذم  
 الموصوف بها في غاية  
 التناقض وان أنكرهما  
 يعني انه لا يوجد في الفعل  
 شئ يثاب الفاعل أو  
 يعاقب لاجله فقوله ان  
 عني انه لا يجب على الله  
 تعالى الاثابة والعقاب  
 لاجله فحين نساءه في  
 هذا وان عني انه  
 لا يكون في معرض ذلك  
 فهذا بعيد عن الحق  
 وذلك لان الثواب والعقاب  
 آجلا وان كان لا يستقل  
 العقل بعرفة كيفيتهما  
 لكن كل من علم ان الله  
 تعالى عالم بالكليات  
 والحزنيات فاعل  
 بالاختيار قادر على كل  
 شئ وعلم انه يربق في نعم الله في كل لحظة ثم مع ذلك كله ينسب من الصفات والافعال  
 ما بعدداته في غاية القبح والشناعة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلم يرب بعقله انه يستحق بذلك مذمة وله يتقن انه في معرض محيط عظيم

الامثلة هو الثاني لا الاول (قوله وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية الخ) يعني ان الخالق حكيم لا يخلق  
 شيئا من الحسن والقبح الا وله فاقبه حينئذ بل ربما يتضمن خلق فعل واحد مصالح متعددة بخلاف  
 الكاسب فانه قد يفعل القبيح خالبا عن الحكمة والمصلحة فلذا يقبح كسب القبيح دون خلقه (قوله  
 مقدمة اجاعية مسلمة عند الخصم) قيل عليه كونها مسلمة بين الاشاعرة والمعتزلة لا يقتضي كونها مسلمة  
 عند المتأريديين ومنهم المصنف فلنضعها وجه (قوله ولا حاجة اليها) هكذا وقعت العبارة في التصحيف  
 اما محمولة على حذف المضاف أي يمنعها فالضمير راجع الى المقدمة أو الضمير راجع الى المنع والتأنيث  
 باعتبار المضاف اليه واعتراض عليه بان المقصود اذا كان تزييف الدليل بالكيفية يحتاج الى منع  
 مقدمته جيعا وبالجملة هذا كلام تترى أي على تقدير التسليم بمنع عدم اتصاف الافعال الغير  
 الاختيارية بالحسن والقبح (قوله وأوجب من ذلك الخ) قيل التجب ليس في محله فانه صرح في شرح  
 المقاصد بان اعتبار الثواب والعقاب في الحسن والقبح المتنازع فيه اذا اختص بفعل المكلف واذا  
 اراد التعميم فيكتفي باستحقاق المدح والذم وكذا صرح الشريفي في شرحه للمواقف وذكر جردى في

والايجاد مما ليس بوجود ولا معدوم والكلام ههنا في الموجودات المحضة قال (وأنت خير بانها مقدمة  
 اجاعية مسلمة عند الخصم الخ) أقول فيه بحث لان كونها مسلمة بين الاشاعرة والمعتزلة لا يقتضي كونها  
 مسلمة عند المتأريديين ومنهم المصنف فلنضعها وجه وعلى المدعي اثباتها (قوله ولا حاجة اليها) هكذا  
 وقعت العبارة في النسخ فالصواب اليه يرجع الى المنع وفيه أيضا بحث لان المقصود اذا كان تزييف  
 الدليل بالكيفية يحتاج الى منع مقدمته جيعا كون جميع المباحث السالفة لتحقيق منع المقدمة الاولى  
 والتقصي عما اورد كوجوب تسام المقدمة الثانية وعدم الاحتياج الى منعها قال (وأوجب من ذلك  
 توضيحه سند المنع الخ) أقول قد أفرط النحر في التشنيع على المصنف والظاهر انه شنيع كالايجني على  
 المنصف وذلك لان صفاته تعالى لما كانت ممكنة مستندة اليه تعالى بلا اختيار وقد تطابقت الفرق  
 الثلاث على انه تعالى يحمد عليها وقد علم ما نقلنا عن المواقف وشرحه ان الحسن بالنسبة الى الله تعالى

المدح  
 شئ وعلم انه يربق في نعم الله في كل لحظة ثم مع ذلك كله ينسب من الصفات والافعال  
 ما بعدداته في غاية القبح والشناعة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلم يرب بعقله انه يستحق بذلك مذمة وله يتقن انه في معرض محيط عظيم

وعذاب ألم فقد سجل غوائته على غيائوته ولجأته وبرهن على سخافة عقله واعوجاجه واستخف بفكره ورأيه حيث لم يعلم بالشئ الذي في ورائه عصمنا الله عن الغباوة والغواية وأهدانا هدايا الهداية فلما أبطلنا دليل الأشعري رجعنا الى إقامة الدليل على مذهبنا والى الخلاف الذي بيننا وبين المعتزلة (وعند بعض أصحابنا والمعتزلة حسن بعض أفعال العباد وقبحها بكونها لذات الفعل أو لصفة له ويعرفان عقلا أيضا) أي بكون ذات الفعل بحيث يحمد فاعله عاجلا ويثاب آجلا

أو يذم فاعله عاجلا ويعاقب آجلا أو يكون للفعل صفة يحمد فاعل الفعل ويثاب لإجلها أو يذم ويعاقب لإجلها وإنما قال أيضا لأنه لا خلاف في انهما يعرفان شرعا (لان) وجوب تصديق النبي عليه الصلاة والسلام ان توقف على الشرع يلزم الدور) واعلم ان النبي عليه الصلاة والسلام اذا ادعى النبوة وأظهر الحجارة وعلم السامع انه نبي فاخبر بأمور مثل ان الصلاة واجبة عليكم وأمثال ذلك فان لم يجب على السامع تصديق شيء من ذلك تبطل فائدة النبوة وان وجب فلا يخلو من أن يكون وجوب تصديق بعض اخباراته عقليا أولا يكون بلي يكون وجوب تصديق كل اخباراته شرعا والثاني باطل لانه لو كان وجوب تصديق الكل شرعا لكان وجوده بقول النبي عليه السلام فاول الاخبار الواجبة التصديق لا بد أن يجب

المدح والثواب فحسن أو الذم والعقاب فقبیح وايس للمخالف دليل يعتمد به ولا منع بعول عليه وما ذكره المصنف من تليق العبارات وتنميق الاستعارات وتعديل الاصباح وتكثير الأجراف فله عند الأشعري كسر ريب أو كطين ذباب والله أعلم بالصواب (قوله في ورائه) الصواب من ورائه (قوله وعند بعض أصحابنا) تشمل على كون حسن بعض الأفعال وقبحه عقليين بوجهين حاصل الاول ان تصديق أول اختبارات من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا هو حسن عقلا أما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على نص آخر يوجب تصديقه فالنص الثاني ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشئ على نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث لم التسلسل وأما الكبرى فلان الواجب عقلا أخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك أن يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل الثاني ان وجوب تصديق النبي موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه

فصول البدائع ان الصفات ذكرت تشبيها بمحل النزاع لانها عينه ولا يخفى بعده (قوله وما ذكره المصنف الخ) حاصل ما ذكره ناقاطعون بأنه يفتح عند الله تعالى من العارف بذاته وصفاته ان ينسب اليه ما لا يليق به من صفات النقص بمعنى انه يستحق الذم والعقاب في حكمه تعالى سواء ورد به الشرع أم لا والجواب انه مني على استقرار الشرائع في ذلك واستمرار العادات عملها في الشاهد قصار قبضه كوزاني العقول بحيث ظن انه مجرد حكم العقل (قوله الصواب من ورائه) لان كلمة في لا تقتضي كون الشئ واصلا اليه بخلاف

عبارة عن تعلق المدح فقط بلا اعتبار الثواب وقد وجد ههنا علم موجود غيرا اختيارى هو حسن بالمعنى المتنازع فيه لان أصحابنا يحمدون ويذمون اتفاقا فيوجد شق من الحسن فان أنكره الشيخ الأشعري فقد تناقض وان أنكر الشق الآخر وهو تعلق الثواب والعقاب فان عني عدم وجوبهما على الله تعالى سلمناه وان عني عدم استحقاق الانسان لهما فلان سلمه فلا بد له من دليل - كيف والعقل السلم اذا خلى ونفسه يعرف قبل ورود نص الشارع اذ بدليله جهة مقبحة وفي بعضها محسنة وان لم يحكمهما وانكاره مكابرة وهو المعنى بقوله ذلك لان الثواب والعقاب الخ فقد اتضح من هذا التقرير أن سبب المنع بما ذكر صح ليس محال للتعجب وكذا ادعائه التناقض في كلام الأشعري لانه ليس في تمام معنى الحسن والقبح بل في الشق الاول منه لانه ذكر الثاني بعده فكانه قال المعنى المتنازع فيه بشقيه موجود في تلك الكلمات والقائض أما الشق الاول في الاتفاق وأما الثاني في الازام بطريق التسمية المستفاد من قوله وذلك لان الثواب والعقاب الخ فانه كلام اذا نظر فيه بالانصاف وترك تعصب المذهب والاعتساف حصل له الاذعان والاعتراف بأنه لم يصدر عن تحمیل وجراف فلا يكون مخالفا لما قرر في أول الفصل كما ظن النحسري وأما اراد المصنف مذهب الأشعري على سبيل التردد فلا دعاء الى انه لا يصلح لان يتخذ مذهب الكونه بعيدا عن الحق ومورد الامنع وغير ثابت بدليل يعتمد به بخلاف المخالف فان له دليلا يعتمد به وهو قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان وابتداء ذي انقري وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى فادفع قوله وايس للمخالف دليل يعتمد به قال (الصواب من ورائه) أقول لان كلمة في تقتضي كون الشئ غير

تصديقه بقوله عليه السلام ان تصديق الاخبار الاول واجب فمتكلم في هذا القول فان لم يجب تصديقه لا يجب تصديق الاول وان وجب فاما أن يجب بالاخبار الاول فيلزم الدور أو يقول آخر فمتكلم فيمنه فيلزم التسلسل واذا ثبت ذلك تعين الاول وهو كون وجوب تصديق شيء من اخباراته عقليا فقله (والا) أي وان لم يتوقف على الشرع (كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا) لان الواجب العقلي ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلا والحسن العقلي ما يحمد على فعله عقلا فالواجب العقلي أخص من الحسن العقلي

وكذلك يقول في امثال اوامره انه اما واجب عقلا الخ هذا الدليل لا يثبت الحسنى العقلى صريحاً وقوله (وايضاً وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة

يدل على القبح العقلى صريحاً وكل من سئل على الاخر التزاما لانه اذا كان الشيء واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وان كان الشيء حراما عقلا فتركه يكون واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسنى والقبح موجب للعلم وما هو عندنا الحاكم بما هو الله تعالى والعقل آلة للعلم فما فيخلق الله العلم عقيب نظر العقل تطرا صريحا لما اثبتنا الحسنى والقبح العقليين وفي هذا القدر لا خلاف بيننا وبين المعتزلة اردنا ان نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم وذلك في امرين احدهما ان العقل عندهم حاكم مطلق بالحسنى والقبح على الله تعالى وعلى العباد اما على الله فلا الاصح للعباد واجب على الله بالعقل فيكون تركه حراما على الله والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسنى والقبح ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويحرمها من غير ان يحكم الله فيها بشئ من ذلك

لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقفت على نص آخر وهو ايضا مبني على حرمة كذبه فاما ان يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه او بالاول فيدور او بالثالث فيتسلسل والحرمة العقلية تستلزم القبح العقلى ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا عقلا والجواب ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممنوع لما قامت عليه من الادلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب أو العقاب في الاجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليسه وهو دعوى النبوة واطهار المهجزة فانه بمنزلة نص على انه يجب تصديق كل ما اخبر به ويحرم كذبه أو يحكم الله تعالى القديم بوجوب اطاعة الرسول عليه السلام فانه ما في الباب ان ظهوره يتوقف على تكلم النبي عليه الصلاة والسلام بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعي (قوله وكذلك امثال اوامر النبي عليه السلام) ان وجب عقلا فهو المطلوب وان وجب شرعا توقف على امر الشارع ووجوب امثال الاخر بالامثال ان كان بالامر الاول دار والاتسلسل والجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلى ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما هو بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول بعدما علم وجوب الامثال بمعنى اللزوم العقلى الذي هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية من المسئلة الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب امر آخر ثبت بحكم الشارع في الشرعيات ولا يثبت في الهندسيات (قوله فلان الاصلح واجب) لا يخفى في انه لا معنى للوجوب عليه تعالى

من فانه بحسب الاستعمال يقتضى وصوله اليه بحيث لا يدري (قوله والجواب الخ) هذا الجواب جواب عن الوجهين معا واصله منع صغرى الاول وكبرى الثاني (قوله بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت الخ) الظاهر انه تفسير لوجوب التصديق فهو محمول على حذف المضاف أى بمعنى لزوم جزم العقل لان نفس الجزم تصديق والوجوب صفة فلا يكون عينه لان جزم العقل بصدقه عليه السلام يحصل بدلالة المهجزة فهو شرعى على ما صرح به فعلى هذا قوله وكذبه ممنوع جملة معطوفة على المضاف المقدر فان عطف الجملة على المفرد يجوز في الجملة من الاعراب والمعنى ان حرمة الكذب بمعنى ان كذبه ممنوع (قوله واما بمعنى استحقاق الثواب أو العقاب) استحقاق الثواب تفسير للوجوب واستحقاق العقاب تفسير للحرمة واعترض عليه بان استحقاق الثواب يتناول الذنب فلا يصلح تفسير للوجوب بخصوصه وأجيب بان في العبارة مساهلة والمراد استحقاق الثواب على فعله والعقاب على تركه والاقتصر على الاول اعتمادا على انسياق الذهن منه الى المراد وبان الغرض منه تفسير الحسنى فكانه قال واما الوجوب الذى هو قسم من الحسنى بمعنى استحقاق الثواب (قوله فانه بمنزلة نص) دفع لما يتوهم من ان القول باستنفاده الوجوب من المهجزة اعتراف بان الوجوب عقلى وقد يعترض عليه بان اثبات المهجزة لدعوى النبوة لا يتوقف على اعتبار كون المهجزة بمنزلة نص فاعتباره المحل مستغنى عنه (قوله والجواب ان الوجوب الخ) قيل اذا كان وجوب الامثال بمعنى اللزوم العقلى بالنظر الى الادلة القطعية ينبغى أن لا يجحدوا احد من الكفار ضرورة كونهم من العقلاء وثبوت اللزوم العقلى والجواب انهم لم ينظروا في الادلة كما ينبغى حتى

واصل اليه بخلاف من فانهما تقتضى وصوله اليه بحيث لا يدري فتدبر فان (لا يخفى في انه لا معنى للوجوب عليه تعالى الخ) أقول فيه بحث لما مر ان ان الثواب والعقاب لا يعتبران بالنظر اليه تعالى في المعنى المتنازع فيه الحسن والقبح فلا وجه لقوله فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه قال

معى  
وصرح به المصنف في هذا الكتاب وكتاب تعديل الميزان وغيرهما وان كان لا ينافى ان يكون المعنى في دلالة النص هو اللزوم العبادى الذى

وعندنا الحاكيم بالحسن والقبح هو الله وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد على ما امر جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله في كل قضية كلمة أو جزئية حكم معين وقضاء معين واحاطة ١٥٩

وضع فيها ما وضع من خير أو شر ومن نفع أو ضرر ومن حسن أو قبح وثانها العقل عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك اذ كثير مما يحكم الله بحسنة أو قبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد أوقف الله العقل عليه على انه غير مولد للعلم بل أجرى عادته انه خلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب أي ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على ما امره ليس لنا قدرة ايجاد الموجودات وترتيب الموجودات ليس بايجاد (والمأثور به في صفة الحسن فوهان حسن بمعنى في نفسه وحسن بمعنى في غيره) لما ثبت ان الحسن والقبح يعرفان عقلا علم انهما ليسا بمجرد الامر والنهي بل انهما يحسن الفعل أو يقبح ما لعينته أو لشيء آخر

بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما معنى الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى شيء أم لا قلت معناه انه هل يكون لبعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدورهم أو لا صدورهم عن الله تعالى كراهية ما هو الاصل لعباده وتقبول الشفاعة واخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك (قوله وعندنا الحاكيم بالحسن والقبح هو الله تعالى) لا يقال هذا مذهب الاشاعرة بعينه لاننا نقول الفرق هو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد كتاب ونبي وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى علما ضروريا بهما اما بلا كسب كسب ناصدين النبي عليه الصلاة والسلام وقبح الكذب الضار وامام كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالنبي والكتاب كما ذكر احكام الشرع (قوله بطريق التوليد) هو ان يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح والمباشرة ان يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد ولا توليد عند اهل السنة لاستناد الافعال كلها الى الله تعالى بلا واسطة بمعنى انه خالقها وموجدها فصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلاق الله تعالى فادب معنى انه لا يمنع ان لا يحصل والعادة هو تكرار الفعل ووقوعه دائما أو كثيرا وعند الحاكيم بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح بعد الذهن لقيضان النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة

بفيدهم الوجوب بمعنى الزوم العقلي (قوله فلا يتصور الحسن والقبح الخ) قيل عليه الثواب والعقاب لا يعتبران بالنظر اليه تعالى في المعنى المتنازع فيه للحسن والقبح صرح به في شرح المقاصد فلا وجه لقوله فلا يتصور الخ على ان ما يفهم من كلامه ههنا من ان الخلاف في وجوب الاصل عليه تعالى ليس خلافا في الحسن والقبح المتنازع فيهما مخالف لما يفهم من كلامه في شرح المقاصد فانه قال هناك لا خلاف في ان البارئ تعالى لا يفعل قبيحا ولا يترك واجبا اما عندنا فلا نلحقه من قبله ولا واجب عليه ان يكون ذلك بالشرع ولا يتصور في فعله واما عند المعتزلة فلان كل ما هو قبيح يتركه البتة وما هو واجب عليه يفعله البتة فان المفهوم من هذا الكلام ان الخلاف خيمت معنى الحكم المستفاد عليه فرع الخلاف في قاعدة التبيين والتبصير (قوله قلنا معناه انه هل يكون الخ) اعترض عليه بان المتبادر من هذه العبارة انه تعالى غير مختار عند المعتزلة بل هو موجب بالذات مع انه مذهب القلاسة دونهم فالصواب ان يقال الواجب العقلي كاذ كره المصنف ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلا فبمعنى الخلاف انه تعالى لا يستحق عندنا الذم بترك فعل أصلا ويستحق عندهم بترك بعض الافعال ولذا لا يتركه تعالى من ذلك علوا كبيرا (قوله هو ان يحصل الفعل عن فاعله الخ) أراد بالفعل الاثر الحاصل من القادر اعم من ان يكون بواسطة أو لاها لانفس التأثير فلا يردان الحركة ليست من مقولة الفعل وكذا العلم (قوله بخلاق الله تعالى عادة بمعنى انه لا يمنع ان لا يحصل) قيل عليه فعلى هذا يجوز حصول الجهل عقيب النظر الصحيح والعلم عقيب الفاسد فيرتفع الامان عن الادلة الصحيحة والحواب ان الجواز لا ينافي في عدم الوقوع كما لا ينافي جواز التكليف بالحال عدم وقوعه والموجب لارتفاع الامان عن الادلة الصحيحة الوقوع لا الجواز وهذا

(قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة الخ) أقول فيه أيضا بحث لان المتبادر من هذه العبارة كونه تعالى غير مختار عند المعتزلة بل موجبا بالذات وهو مذهب القلاسة دونهم فالصواب في الجواب ان يقال الجواب العقلي كاذ كره المصنف رجه الله تعالى ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلا فبمعنى الخلاف انه يقال لا يستحق عندنا الذم بترك فعل أصلا ويستحق عندهم بترك بعض الافعال ولذا لا يترك تعالى عن

عنوانه وارتباط بين الموضوع له وغيره ينتقل اليه بسببه الى اللزوم في الجملة ولو في بعض الاوقات كما بين الغيث والسيات ويكون المراد من الوضع المعبر في العبارة والاشارة هو الوضع الشخصي (قوله اشارة الى جزئه) لان معنى الفقر عدم ماله شيء وعدم ماله ما خالفوا

ثم ذلك الشيء حسن عينه أو قبح عينه قطعا للتسلسل وهو إما أن يكون جزء ذلك الفعل أو خارجا عنه والجزء إما صادق على الكل كالعبادة  
تصدق على الصلاة والصلاة  
١٦٠

تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب  
المقدمات على ما يقرر عندهم من استناد بعض الحوادث الى غير الباري تعالى وقد يقال ان النظر الصحيح هو  
الذي يولد النتيجة وما ذكره المصنف أقرب وأنسب بتفسيرهم التوليد بما يجاد الفاعل فعلا بتوسط فعل  
آخر (قوله ثم ذلك الشيء) لفظة ثم إشارة الى ان الشيء الذي لا حله بحسن الفعل أو قبحه يجب أن يكون  
بالآخرة حسنا لعينه أو قبيحا لعينه اذ لو توقف حسن كل شيء على حسن شيء آخر لم التسلسل بمعنى  
وجود أشياء غير متناهية نظر الى نقض الأشياء ويعني ترتيب أمور غير متناهية نظر الى وصف الحسن  
(قوله ويجب أن يعلم) المركب المشتمل على حسن أو قبح إما أن يكون حسنا بجميع أجزائه أو بعضها  
مع قبح البعض الآخر أو بدونه وإما أن يكون قبيحا بجميع أجزائه أو بعضها مع حسن البعض الآخر  
أو بدونه فالمصنف رحمه الله خص الحسن بالحسن باعتبار جزئه بالقسم الأول أعنى ما يكون حسنا بجميع  
أجزائه ثم فسره بما يشمل القسم الثالث أيضا أعنى ما يكون بعض أجزائه حسنا وبعضه الآخر حسنا ولا  
قبيحا فصارا الحاصل ان الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون شيء من أجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض الجانب  
القبح والظاهر أن ما يكون بعض أجزائه حسنا وبعضه قبيحا يجعل من قسم القبح تغليباً للجانب القبح  
والجزء ولا يخفى انه اذا كان الشيء حسنا بجميع أجزائه كان حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار الجزء إنما  
هو مجرد اصطلاح (قوله وكذا القبيح) يتقسم خمسة أقسام لأنه إما أن يكون قبيحا لذاته أولا والثاني إما  
أن يكون قبيحا لجزئه أولا فهو خارج عنه وعلى من الجزء والخارج اما محمول أو غير محمول وما سبق من ان  
الحسن أو القبح يكون لذاته أو لصفة من صفاته إنما هو في بعض الأفعال فلا ينافي ثبوته في بعض الأفعال  
باعتبار أمر خارج غير محمول كالصلاة للوضوء (قوله وإنما أطلق) لما ذكر ان الحسن لعنى في نفسه يتم  
الحسن لعينه والحسن لجزئه ورد عليه ان هذا التمايز في الحسن لجزئه ضرورة ان جزء الشيء معنى كائن  
فيه ولا يصح في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشيء معنى فيه فاجاب أولا بأنه مجرد اصطلاح وكانه تغليب  
باعتبار ان عامة الأشياء يكون حسنها باعتبار الاجزاء وثانياً بان الكلام في الأفعال الموجودة الصادرة

لا تصدق على الصلاة  
والحسن لعنى في نفسه  
بمع الحسن لعينه  
والحسن لجزئه ويجب  
أن يعلم ان الحسن  
باعتبار الجزء إنما يكون  
حسنا اذا كان جميع  
أجزائه حسنا بمعنى انه  
لا يكون جزء واحد منه  
قبيحا لعينه اذ لو كان  
لا يكون المجموع حسنا  
ثم الخارج اما أن يكون  
صادقاً على ذلك الفعل نحو  
الجهاد اعلاء كلمة الله  
تعالى فالجهاد حسن  
لذاتة اعلاء والا اعلاء  
خارج عن مفهوم الجهاد  
واما أن لا يكون صادقا  
كالوضوء حسن للصلاة  
والصلاة لا تصدق على  
الوضوء وثبت ان الحسن  
ينقسم الى هذه الاقسام  
وكذا القبح لكن أمثلة  
هذا استأني في فصل  
النهى ان شاء الله تعالى  
وانما أطلق الحسن  
لعنى في نفسه على  
الحسن لعينه إنما  
اصطلاحاً ولا مشاحة في  
الاصطلاحات أولان  
الحسن لعينه هو الفعل  
المطابق كالعبادة مثلاً  
وهو لا يوجد الا في ضمن  
جزئياتها المسو جودة  
ويجتمعت في تلك الجزئيات  
المعلوم وجودها حسا وهي لا تكون حسنة الا لعنى في نفسها أو حسنة لغيرها

ذلك علواً كبيراً قال (وكانه تغليب الخ) أقول الظاهر انه بيان سند الاصطلاح ويحتمل أن يكون رداً  
عن



والفرق بين الجزء الصادق وبين الخارج الصادق ان ما يكون مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء وليس كذلك فهو الخارج كالصلاة ( مثلا فان مفهومها الشرعي انما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات المعلومة

الجهاد ففهو مه القتل  
والضرب والنهب مع  
الكفار وليس اعلاء كلمة  
الله تعالى داخل في هذا  
المفهوم بل لا يلزم ذلك في  
الخارج فيكون لازما لاجزا  
هذا هو الفرق المشهور  
بين الذاتي والعرضي اذا  
عرفت هذا علمت بطلان  
قول من أنكروا كون الفعل  
حسنا أو قبيحا لذاته بان  
قال قد يختلف حسن  
الفعل وقبحه باعتبار  
الاضافة فلا يكون حسنا  
لذاته أو قبيحا لذاته لان  
الاختلاف في الاضافة  
لا يدل على ما ذكر لان  
الاضافة داخله في ذات  
ذلك الفعل لان الفعل  
من الاعراض النسبية  
والاعراض النسبية  
تقوم بالنسب والاضافات  
فلا اضافات المختلفة  
فصول متقومة لها فنقولنا  
شكر المنعم حسن لذاته  
معناه ان الشكر المضاف  
الى المنعم حسن لان ذات  
الشكر من غير اضافة  
حسن ( اما الاول فاما ان  
لا يقبل سقوط التكليف  
كالتصدق واما ان يقبل  
كالاقرار باللسان يسقط  
حوال الاكراه والتصدق  
هو الاصل والاقرار  
ملحق به لانه دال عليه

عن فاعلها وهي لا محالة تكون جزئيات مشخصة فركبة من الشخص ومن المعنى الكلي الحسن لذاته  
كالعبادة مثلا فلما نظرنا الى هذا المركب الاعتباري يكون الحسن راجعا الى جزئه الذي هو المعنى الكلي  
والمذكور في كتب القوم ان المراد بالحسن لمعنى في نفسه انه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته  
سواء كان عينه أو جزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت في غيره وهذا قريب مما يقال ان  
الدار حسنة في نفسها أي مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها ( قوله والفرق بين الجزء ) قد استدل  
نفاة الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل أو قبح لذاته لما اختلف بان يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا  
اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح ثم  
يحسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم فاشارة الى جوابه بان الحسن أو القبح لذاته فيهما يختلف باختلاف  
الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات فصول مقرمة لافواعه  
والحسن أو القبح لذاته هو الافواع لا الجنس نفسه ( قوله اما الاول ) أي المأمور به الحسن لمعنى في  
نفسه ثلاثة أصرب لانه اما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره أو لا والذاتي اما ان يقبل سقوط التكليف  
به أو لا وانما جعل الشبيه بالحسن لمعنى في غيره مقابلا لهذين القسمين نظر الى انه لا ينقسم الى ما يحتمل  
السقوط وما لا يحتمله بل كله يحتمل السقوط وقد يقال لان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتيانا  
بالمأمور به لاذاته ولا جزئه بخلاف الاولين وليس بمستقيم لان الايمان بالمأمور به حسن لذاته وهذا

قلت لما كان الجزء الذهني متضمنا مع الكل في الخارج ومغاير له بحسب الذهن كان المركب حسنا بعينه  
بحسب الخارج وحسنا لجزئه بحسب الذهن على انه يمكن أن يكون المراد بعدم الحسنة بمعنى في نفس  
الحسن بعينه عمومها لجزئياته اما على المتسامحة أو على حذف المضاف ( قوله فانه يتصف بحسن ثبت  
في غيره ) ليس الباء في بحسن صلة الا تصاق اذ لا يعقل ان تصاف شي بمعنى في غيره بل للسببية والصلة  
محدوفة والتقدير فانه يتصف به أي بالحسن بسبب حسن ثابت في غيره ( قوله هو الافواع لا الجنس نفسه )  
والوصف الحاصل لكل نوع باعتبار خصوصية نوعية ذاتي له غير منفك عنه كالضرب للتأديب أو  
التعذيب وهما نبحث وهو انه كما ان التنوع في الضرب اعتباري من حيث نسبه غرضه كذلك ماهية  
التنوع اعتبارية والتعين أيضا اعتباري فهذه الامور الاعتبارية مسلم انها هي المعبرة في الاوصاف  
بالحسن والقبح لكن التسلسل يكون الفعل غرض سببي في التقوم بمثل هذه النسب لوجه له ولا انتظام  
لان النسبة الى الغاية والغرض ليس من الاعراض النسبية تعم لولم يتسلسل بكونه عرضا نسبيا بل ادعى  
كونه ماهية اعتبارية في الشرع هي المجموع لكان وجهها قايما مل ( قوله وانما جعل الشبيه الخ )  
وقيل انما ينقسم الحسن لمعنى في نفسه ثلاثة اقسام بالتقسيمين فحاصل التقسيم الحسن لمعنى في نفسه اما ان  
يحتمل السقوط أو لا والاول اما شبيه أو غير شبيه فلا اشكال ولا يخفى انه غير ملائم لسباق المصنف وقيل  
أيضا ان القسم الثالث اعنى ما يكون شبيها بالحسن بمعنى في غيره ليس في الحقيقة حسنا لمعنى في نفسه بل  
بالواسطة لكنهم اسقطوا حسن هذه الوسائط عن درجة الاعتبار كما سيصرح به اشارة في اقسام القسم  
الثالث كانه حسن لمعنى في نفسه لانه كذلك حقيقة ولذا جعل مقابلا لهما ولا يخفى ما فيه من التعسف  
( قوله وقد يقال الخ ) ليس هذا بناء على مذهب الاشعري من ان الحسن بالامر على ما سبب أي تحقيقه في  
الذات الا ( قوله وليس بمستقيم لان الايمان الخ ) قيل عليه هذا منقوض بالوضوء فانه مأمور به وليس

على المصنف بالنظر الى لفظ مجرد قال ( وليس بمستقيم الخ ) أقول ان قيل ما ذكره منقوض بالوضوء

( ٢١ - تلويح نافي ) فان الانسان مركب من الروح والجسد فلا يتم صفته الا بان تظهر من الباطن الى الظاهر  
التكلام الذي هو أدل على الباطن ولا كذلك سائر الافعال انما قال هذا للفرق بين الاقرار وعمل الاركان فان الاقرار فجعله داخل في

الايمن ولا يجعل حمل الاركان داخلية واعلم ان المنقول عن علمائنا رحمهم الله في هذه المسئلة قولان أحدهما ان الايمان هو التصديق وانما الاقرار لاجراء ١٦٢ الاحكام الدينوية عليه والثاني ان الايمان هو التصديق والاقرار (فن صلحت

بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا) اعتبار الجهة ركنية الاقرار في حال الاختيار (وان صدق ولم يصادف وقتا يقرب فيه يكون مؤمنا) اعتبار الجهة التبعية في حال الاضطرار (وكالصلاة تسقط بالعدو) وهو عطف على قوله كالاقرار (واما ان يكون شيئا للحسن لمعنى في غيره

الاعتبار يصبح جعله من اقسام الحسن لمعنى في نفسه ثم عبارة نغرا الاسلام انه اما ان يقبل سقوط هذا الوصف أو لا والظاهر ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لمعنى في نفسه واعتراض عليه بان الساقط في حال الاكراه هو وجوب الاقرار لاحسنه حتى لو صبر عليه حتى قبل كان مأجورا فلذا اغبره المصنف الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه مأمورا به بمعنى امر الوجوب لا يقال حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه لاحاله وهو لا ينافي كونه حسنا باعتبار امر الندب لاننا نقول هذا مذهب الاشعري وسيصرح المصنف بنفيه وعندنا ليس الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته أو لجزئه أو لغيره (قوله واعلم ان المنقول) يعني ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزأ من الايمان ولا شرطه بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا في احكام الدنيا كافر عند الله تعالى وتمسكوا على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب وبان من أحدث الايمان بوصف به على التحقيق وان انقضى الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان

الايمان به حسنا لذاته وأجيب بان الوضوء المنوي حسن لمعنى في نفسه باعتبار كونه آتيا نائبا لما أمر به لانه يكون عبادة وان كان حسنا لغيره باعتبار كونه مقنا للصلاة واما الوضوء الغير المنوي فهو حسن لغيره فقط (قوله واعترض عليه الخ) أجيب عنه بانه لا يلزم من كون الصار عليه شهيدا بقاءه حسن الاقرار لانه لو لم يسقط حسنه لا يلزم اباحة ضده وهو اجراء كلمة الكفر بل بقي ذلك حراما كما كان الا ان الترخيص ثبت رعاية لحق نفسه فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا ابتداء على بقا حرمة اجراء كلمة الكفر لا على بقا حسن الاقرار (قوله بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا) لا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه الاعلان والظهار على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي حينئذ مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره (قوله وبان من أحدث الايمان الخ) فيه بحث لانه لا يفتى بشرطية الاقرار مطلقا فانه لو جعل الشرط مجرد وجود الاقرار سواء كان في الحال أو في الماضي لم يمتنع هذا اذا عليه (قوله تمسكا بظواهر النصوص) نحو قوله عليه السلام بنى الاسلام على حسنة شهادة أن لا اله الا الله والشهادة لا تكون الا باللسان وقوله عليه السلام أتدرون ما الايمان شهادة أن لا اله الا الله وقوله عليه السلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون

على عدم ملكهم ما خلفوا في دار الحرب ولا يكون ذلك الا بالزوال قد لانتها على عدم ملك ما خلفوا اشارة هو المراد مسن الزوال ههنا واما حقيقة فهو طريان العدم وهو لازم متقدم قد لانتها عليه بالاقتضاء يدل على ذلك قوله فكونهم بحيث لا يملكون الخ (قوله يفهم كل من يعرف اللغة) يعني لا يختص مدرسه بالفتية المجتهد فان دلالة النص مدرك قام لا يختص بالمجتهد كالمعنى القياسي بل قد يفهمه المجتهد وقد يفهمه المقلد فلا يرد عليه ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على عمله في معنى النظم

فانه مأثور به وليس الايمان حسنا لذاته قلنا في الوضوء اعتباران الاول كونه مقنا للصلاة وهو بهذا الاعتبار حسن لمعنى في غيره حتى لا يشترط فيه النية والثاني كونه آتيا نائبا لما أمر به وهو بهذا الاعتبار حسن لمعنى في نفسه لانها تكون عبادة وقدمها انما حسنة لنفسها ما هو من جزئيات ما يكون حسنا لمعنى في نفسه قال (وهو موافق) أقول أي تغيير المصنف قول نغرا الاسلام سقوط هذا الوصف أي سقوط التكليف موافق لما نقل في حل عبارة نغرا الاسلام ان هذا الوصف اشارة الى كونه مأمورا به بمعنى امر الوجوب ولا يلزم من سقوطه انتفاء الندب المقضي للاحرف فيكون مراد المصنف عبارة نغرا الاسلام بحيث لا يرد عليها الاعتراض قال (لا يقال حسنه كان بالامر) أقول أي يقال في جواب الاعتراض المذكور ان قوله الساقط وجوب الاقرار لاحسنه لان حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه لاحاله وقوله حتى لو صبر كان مأجورا باطل ايضا لان كونه مأجورا من الحسن الاول بل من الحسن

وبان لا يفهمه كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المتطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم بدلالة نص ورد في الجامع عند أئمتنا وما فهم الشافعي ذلك وجوب الحد على قضاء الشهوة في محل محرم مستحب في

النكال في الواطئة عنده وعندهم أو أوحيدة فرجه الله ما فهم ذلك مع عظيم محله في الفقه الى غير ذلك مما لا يحصى على ان عدم الفهم  
غير مسلم واعلمهم عدلو عن مفاده لجهة ترجحت عليه عندهم ودليل اوجب ١٦٣ العدول عنه عليهم (قوله وان لم

يكن شئ من ذلك) قيل  
عليه قد لالة النص على  
ماليس كذلك وثبوتها في  
حين المنع كيف فافهم  
قيسيل الدلالة التي ثبتت  
بمدخل من الوضع قلت  
ان المصنف على مقتضى  
بيانه انما اعتبر اللزوم  
العقلي في ضبط العبارة  
والاشارة والاقتضاء  
انتفاؤه في الدلالة على  
ما هو مذهب أهل الميزان  
في الدلالة الالتزامية  
وهو لا يتناقض في تحقق اللزوم  
العدلي الذي هو بلاصق  
واتصال بين الموضوع له  
وبين غيره ينتقل الذهن  
بسببه من اللزوم الى  
لازمه في الجملة ولو في  
بعض الاوقات كما بين  
الغيث والنبات ويكون  
الثابت بدلالة النص من  
هذا القبيل والمصنف  
وأهل الميزان لا يتكروا  
هذا النوع من الدلالة وان  
آخر جواهر من الدلالة  
الالتزامية فاهم عندهم  
امان قيسيل الدلالة  
الوضعية الغير اللفظية  
المستندة الى تعيين أهل  
العرف وجعلهم ذلك  
اللازم لازما أو الدلالة  
العقلية المستندة الى  
مجموع اللفظ والقربة  
الذي ليس بلغظ موضوع

وبان النبي عليه السلام كان يأمر بها ويكفي ويجعلها أهم من الاعمال الا ان الاقرار جزئه شائبة  
العرضية والتبعية في حال الاختبار تعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا  
عند الله تعالى وفي حال الاضطرار تعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم باليمان من صدق ولم يتمكن من  
الاقرار واما ان ركن الشئ كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشئ فسيجي بجوابه ولقد طال النزاع بين المصنف  
وبعض معاصريه في تفسير التصديق المعتبر في الايمان وانه التصديق الذي قسم العلم اليه والى  
التصور في أوائل المنطق أو غيره ويجب أن يعلم ان معناه هو الذي يقال له بالفارسية كرويدن وهو المراد  
بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا واصله اذ كان وقبول وقوع النسبة أو لاقوعها وتسميته  
تسليما لزيادة توضيح المقصود وجعله مغاير التصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم في  
البعض يكون كفره باعتبار وجوده باللسان واستكباره عن الاذعان وعدم رضاه بالايمان وكثير من  
المصدقين المقرين بكفره ما يصدر عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار فان قيل فعلى هذا  
يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار  
اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل

شعبة فافضلها قول لاله الا الله (قوله وبان النبي عليه السلام كان يأمر بها ويكفي) لا يخفى ان هذا  
بجوده لا يدل على ان الاقرار جزء من الايمان بل على انه نفس الايمان كيف هو بعينه دليل الكرامة  
على مدعاهم وهو انه مجرد الاقرار كما نقله في المواقف فلا بد معه من ملاحظة أمر آخر بنفي الاستقلال وهو  
اجماع كفر المناق (قوله فسيجي بجوابه) حيث قال في مباحث الاحكام فنقول الركن الزائد شئ اعتبره  
الشارع في وجود المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا فاعتبر المركب  
موجودا وقولهم لا كتحرك الكل من هذا القبيل (قوله وبعض معاصريه) قيل أراد به نظام الدين  
الغوري فانه ذهب الى ان التصديق المعتبر في الايمان هو التسليم وهو فعل اختياري معناه كردن نهادن  
وكرديدن وحق دانستن هو انرا كه حق دانسته باشي وليس من جنس العلم بل أمر وراه لكونه فعلا  
اختياريا وكون العلم كيفية أو انفعالا ولان التصديق المنطقي حاصل للمعاند من الكفار (قوله  
وجعله مغاير الخ) قال الفاضل الشريف هذا وهم كيف والتصديق المنطقي قبول وقوع النسبة أو لاقوعها

الحاصل بامر التدب وتقرير الجواب ظاهر قال (فسيجي بجوابه) أقول يعني في مباحث الاحكام قال  
المصنف هناك فنقول الركن الزائد شئ اعتبره الشارع في وجود المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة  
جعل الشارع عدمه عفوا فاعتبر المركب موجودا وكما قولهم لا كتحرك الكل من هذا الباب وهذا  
نظير أعضاء الانسان فان رأس ركن لا يتنفي الانسان بانقائه ولكن ينقص ويسجي زيادة تحقيقه ان  
شاء الله تعالى قال (ولقد طال النزاع بين المصنف وبعض معاصريه الخ) أقول أراد به نظام الدين الغوري  
فانه ذهب الى ان التصديق المعتبر في الايمان هو التسليم وهو فعل اختياري معناه كردن نهادن  
وكرديدن وحق دانستن هو انرا كه حق دانسته باشي وليس من جنس العلم بل أصلا بل أمر وراه لكونه  
فعلا اختياريا وكون العلم كيفية أو انفعالا ولان التصديق المنطقي حاصل للكفار وذهب المصنف الى ان  
المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختياريا وهذا القيد ممتاز  
عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يتخلو عن الاختيار وينقله التعرير بقوله وذكر المصنف الخ  
قال (ويجب أن يعلم ان معناه الى قوله صرح به ابن سينا) أقول يعني ان ابن سينا وهو القدوة في المنطق

أرد لالة المطابقة المستندة الى الوضع السوي المعتبر في المجازات واعتبارهم اللزوم والالتزامية في مطاق الدلالة اللفظية الوضعية لا يتناقض  
ذلالا لانه أعم مما هو مجرد الوضع ومما هو ضم القرينة (قوله لانه ان يفهم أحاد او فهم البعض دون البعض) يعني ان يفهمه

المقلد ولا المجتهد أو فهمه المجتهد دون المقلد فلا دلالة للفظ عليه من حيث الوضع بل ربما يكون من قبيل المعنى القياسي الذي لا يفهمه  
 إلا المجتهد فلا يراد به بلزم منه  
 ١٦٤ أنه لو لم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة وهو فاسد لان الثابت بأشارة النص قد يكون

تلك الكسفيات ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم والتيقن ونحو ذلك وقد كرم المصنف  
 ان التصديق امر اختياري هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من  
 غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا يفهم من نسبة  
 الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه في الفارسية بكرويدن من  
 غير ان يكون للقلب اختياري في نفس ذلك المعنى فان قيل لم جعل الاقرار الذي هو عمل اللسان داخل في  
 الايمان بخلاف أعمال ساير الاركان فجوابة ان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد  
 والتصديق عمل الروح فجعل عمل شيء من الجسد أيضا دخلا فيه تحقيرا لكامل اتصاف الانسان بالايمان  
 وتعين فعل اللسان لانه المتعين للبيان واظهار ما في الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل الحمد الذي هو فعل

وقوعها والتصديق المعترف في الايمان قبول النبوة محمد عليه السلام والزام على نفسه متابعتها في جميع  
 ما أخبره محمد عليه السلام وبينهما بلون بهيد وقد يجاب عنه بان المغايرة التي ذكرها مغايرة باعتبار  
 المتعلق فان متعلق أحدهما أخص من متعلق الآخر وغرض الشارح في المغايرة باعتبار نفسه وفيه بعد  
 التسليم ان الازام المذكور عين التصديق وغرض الشارح في تصحيح كلام من حكم بالمغايرة بحملها على  
 المغايرة في الجملة وذا حاصل لان الخاص مغاير للعام ومنهم من قال من جعله غير التصديق المنطقي حمل  
 التصديق المنطقي على مذهب الامام وهو المجموع المركب وانت خبير بان حمل النزاع في هذا المقام على  
 اللفظي بعيد كل البعد (قوله وذكر المصنف الخ) جوابا عن اعتراض بعض معاصريه على كون التصديق  
 المعترف في الايمان تصديقا متظاهرا بحصوله لكفار المعاندين كما أشار اليه سابقا بقوله وحصوله لكفار  
 ممنوع وحاصل هذا الجواب ان التصديق المعترف في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو أحد  
 قسمي العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق العيني أعم فلا يتجه بالدليل المذكور المصير الى انه من  
 مقولة أخرى (قوله ونحن اذا قطعنا) رد لجواب المصنف وقد يجاب عنه بان مراد المصنف من جعل  
 التصديق امر اختياريا بأنه يشترط في التصديق المعترف في الايمان أن يكون تخصيصه بالكسب  
 والاختيار بما شارة الاسباب من القاء الذهن وصرف النظر وقد يقال من حصل له تصديق بلا اختيار  
 أو التزام العمل بوجبه يكون ايمانا تافها ولو صدق النبي عليه السلام بانظر في معجزاته اختيارا ولم يلتزم  
 العمل بوجبه بل عانده فهو كافر تافها فاعلم ان المعترف في الايمان الشرعي هو الاختيار في التزام موجب  
 التصديق لافي نفسه لكن هذا مبني على ما ذكره بعض الفضلاء من ان التسليم أمر زايد على التصديق

والنقطة في تفسير الفاظه وتشرح معانيه صرح بان التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور وهو  
 بعينه الاخرى المعبر عنه بما قرينة بكرويدن المقابل للتكذيب قال في كتابه المسمى بدانش نامه علائي  
 دانستن دكونه بود يكي وريافتن ودر رسيدن وآنرا بنازي تصديق خوانند وهذا نص صحيح بان ثاني قسم العلم  
 هو الذي وضع بارائه لفظ التصديق في لغة العرب وكرويدن في لغة الفرس وفي المنايا ذهب عيني اليه  
 معاندا من ان كرويدن في المنطق غير في اللغة وقال في الشفاء التصديق في قولك اليباض عرض هو ان  
 يحصل في الذهن شبه صورة هذا التأليف ان الاشياء أنفسها مطابقة لها والتكذيب بخلاف ذلك فلم  
 يجعل التصديق حصول النسبة التامة في الذهن على ما يفهمه البعض بل حصول ان ينسب الذهن  
 الثبوت أو الانتفاء الذي بين طرفي المواقف الى ما في نفس الامر بالمطابقة ومعناه نسبة الحكم الى الصدق  
 أعني صادق دانستن وكرويدن و بينه بان ضدا للتكذيب الذي معناه النسبة الى التكذب أعني كاذب

غاما بحيث لا يفهمه  
 كثير من الأذكياء العالمين  
 بالوضع كافر راد الاب  
 بانفاق الولد واستغناء  
 أجرة الرضاع عن التقدير  
 ونحو ذلك الأثرى ان قوله  
 تعالى وجهه وفضاله ثلاثون  
 شهرا سبق لبيان ما تكابد  
 الام في تربية الولد  
 مبالغته في التوصية بها  
 وقد دلت بطريق الاشارة  
 على ان أقل مدة الحمل  
 ستة أشهر فانه لما ذهب  
 العمان للفصال بقوله  
 وفصاله في عامين لم يسبق  
 للعمل الا ذلك المقسار  
 وقد خفي ذلك على كثير  
 من الصحابة مع سماعهم  
 النص وعلمهم بالوضع  
 وذلك لان المراد من كل  
 احد استغراق الافواع  
 دون الافراد ومن الفهم  
 التمكن منه ولو بعد  
 الامعان في التأمل على  
 انك قد علمت ان عدم  
 الفهم غير مسلم مع ان  
 المصنف اعترفهم  
 كل أحد في دلالة النص  
 لافي مطلق الدلالة (قوله  
 لا يفهم الا المجتهد) قيل  
 عليه المعنى القياسي  
 وبما يفهمه غير المجتهد  
 أجيب عنه بأنه لا يفهمه  
 بحيث يكون مناط الحكم  
 لعدم احاطته بالشروط

ولو فهمه على ذلك الوجه يكون مجتهدا فيه (قوله ولم يسبقني أحد الخ) وقد أجاد في ذلك وعلمت  
 اندفاع الشكوك الواردة عليها (قوله فيه اشارة الى زوال الخ) قد يقال ان اطلاق الشكوا عليهم مع تخلفهم ديارا أو املا كما يمكنه يكون

اللسان

كان كاة والصوم والحج يشبه أن يكون حسنها بالغزو وورفع حاجته الفقير وهو النفس وزيارة البيت لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرها فان رفع الوسائط فصارت تعبد المحض الله تعالى

اشارة الى عدم ملكهم لها ولم يكن على الاستعارة تشبها الهيم بالفقراء لا احتياجهم وانقطاع اطعامهم بالكنية عن أموالهم بقرينة ان الله تعالى لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهي نفوس الملوك وأجيب عنه بان الاصل الحقيقة ومعنى الآية نبي السبيل على أنفسهم حتى لا يملكوا ثم بالاستيلاء أرفى الاخرة والاضافة مجازا باعتبار ما كان لان في جملة على الحقيقة وجل الفقراء على المجاز مصرير الى الخلف قبل تعدد الاصل وقيل ولا ضرورة في جعل الاضافة على المجاز لان الاعتبار فيه عدم كون المعنى من افراد الموضوع له حالة اعتبار الحكم الذي تعلق به لفظ المجاز مثلا حالة الاخراج مثلا لاحالة الحكم وهو الاستحقاق ألا ترى ان قولك أكرم الرجل الذي خلفه أبوه بيمين الكونه طفلا حال اعتبار التخفيف حقيقة وان كان مجازا حال الحكم بالاكرام والتكلم بالتخفيف وقوله

اللسان رأس الشكر وفي التمثيل بالايان اشارة الى ان المأمور به الحسن أعم من أن يتوقف ادراك العقل حسنه على ورود الأمر به أو لم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر به مدرك بالعقل نفسه (قوله كاة) يريد ان أعلى درجات الحسن في التصديق الذي لا يسقط مجال في الاقرار الذي هو ركن في الايمان لكنه يتحمل السقوط في الصلاة التي تحتل السقوط وليست بركن لكنها حسنة لعين بحيث لا تشبه الحسن لغيره ثم الزكاة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها تشبه الحسن لغيره فالصلاة حسنة لعينها كونها تعظيما للباري وشكر الله نعمه وعبادة لمن يستحقها لا يقال حسنها بواسطة استحقاق المعبود ولهذا لا تحسن لغيره لاننا نقول هذا بنا في الحسن لعينها بل يؤكد ان الايمان بالله تعالى حسن لعينه بخلاف غيره والكفر بالله تعالى قبيح لعينه وبالجب والتطاغوت حسن لعينه والمتصف بالحسن هو الافعال المضافة التي ورد الامر بها الا ان منها ما يحسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف كالايان والصلاة المأمور بهما من ايمان لغيره بان يكون المقصود الاصل بالامر هو ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد وأما الزكاة والصوم والحج فكل منها حسن له في نفسه

لا توضيح على ما ذكره الشارح فتأمل (قوله وفي التمثيل بالايان الخ) هذا انما يستقيم على رأى من يقول ان الحسن والتعجب من مدلولات الامر لان موجباته وهو مذهب من يقول لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين وهو مذهب المعتزلة أيضا وأما على مذهب الجبرية فلا (قوله لكنها حسنة لعينها) اعترض عليه بان الصلاة حسنة صارت قربة بواسطة الكعبة فصارت حسنة بواسطة الغير وأجيب بان المراد بالواسطة المنفية ههنا ما يتوقف ثبوت الحسن للمأمور به عليه والوسائل المذكورة كذلك بخلاف الكعبة فان الصلاة حسنة لذاتها من غير نظر الى جهة الكعبة ولهذا كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس وهي الا ان حسنة الى أي جهة كانت عند اشتباه القبلة أو التفضل على الدابة (قوله وبالجب والتطاغوت) الجب في الاصل اسم صنم فاستعمل في كل ما عبد من دون الله وقيل أصله الجبس وهو الذي لا خريفه فقبيل سببه تاه والطاغوت كل ما عبد من دون الله تعالى أو صد عن عبادته تعالى من الطغيان وأصله

دانستن والتحقق ان الصدق كما يكون صفة للكلام فيقال كلام صادق أى حكمه مطابق للواقع والتصديق اذا كان بمعنى النسبة الى الصدق وهي بمعنى العلم انه صادق جازا اعتباره في كل من الكلام والتمسك فمن فسر الايمان بالصدق اعتبر المعنى الاعم الشامل للكلام والتمسك لانه المناسب لما هو يصده اذ تارة يصدق حكم الكلام النفسى مثل انه تعالى موجود وحاد وتحو ذلك وأخرى الشارع في جميع أقواله فيكون بمعنى نسبة الكلام والتمسك الى الصدق بمعنى العلم بانها صادقان وهو معنى كريدن ومن فسر التصديق المذكور في كتب المنطق بادراك ان النسبة واقعة أو ليست واقعة اعتبر المعنى الاول لانه المناسب لما هو يصده وكونه قسيما للتصور فيكون بمعنى نسبة مضمون الكلام وان كان تقسيما الى الصدق بمعنى العلم بانها مطابق للواقع وهو معنى كريدن بمعنى الايمان بالله تعالى التصديق بانه موجود وواحد متصف بالصفات الكماله بمعنى ادراكه كذلك والاذعان والقبول له وكذا الايمان بالرسول والتصديق بانه نبي واجب الاتباع والانتقاد وان ما جابه من عند الله تعالى حق بمعنى ادراكه كذلك والاذعان والقبول ولذا قال ونسبته تسلما زيادة توضيح المقصود قطه ان التصديق متحدان في انهما من قبيل العلم دون الفعل وان اشترط في التصديق بمعنى الايمان تعلقه بامور مخصوصة ولم يشترط في المنطق ذلك بل اعتبر متعلقه أعم حتى يشتمل الجهل المركب فاضمحل ما نقل عن الفاضل الشيرازي ان

صلى الله عليه وسلم من قبل قميلا فله سلبه مجاز وان كان حقيقة حال استحقاق السلب فيكون اطلاق الفقراء عليهم واطرافه الديار اليهم حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم تكن كذلك حال استحقاقهم السهم من الغنيمه ورد بان المراد من الاخراج تمامه وهي

لا يكون الإبرؤاله وإنما ثبوت الملك لهم حال تلبس الكفار بإخراجهم لإبعدهم تحقيقه فإن في الآية ترتيب استحقاتهم الغيبة على الموصول  
والصلة ومن بين ان علة الاستحقاق  
177 هي عام زوال الملك من الديار والاموال وما كانت ملكا لهم في تلك الحال

ليكنه يشبه الحسن بالغير وتحقيق ذلك أنه حسن بالغير الا انه لا اعتبار بحسن ذلك الغير حتى انه في حكم  
العدم فصا ركل منها كأنه حسن لا بواسطة أمر بفعل هذا الاعتبار من قبيل الحسن للمعنى في نفسه فقهنا  
مقامان أحدهما ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى أنفسها بل بواسطة أمور يعرف العقل انها  
المطلوبة بالأمر والمنصفة بالحسن وثانيهما انه لا عبرة له بهذه الوسائط وانها في حكم العدم حتى كان  
المقصود بالأمر هو نفس الافعال السلي وردد الأمر بها أما الاول فلان الزكاة في نفسها تنقبض للمال  
وانما تحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما أباح لها

طبعوت قلبت عينه ولا مه قلب ممكن فصار طبعوت ثم قلبت باؤه ألفا (قوله وتحقق الخ) قال الفاضل  
الشريف لا يخفى ان هذا التحقيق يقتضي أن لا يكون لهذا القسم حسن أصلا للمعنى في نفسه ولا للمعنى  
في غيره أما الاول فظاهر اذ ليس له حسن بالنظر الى نفسه على ما فسره الشارح وأما الثاني فلان حسن  
الوسائط اذا لم يعتبر وجعل حسنها كما عدم قبل الاول أن لا يحسن الغير بسببها فيكون قوله فصا ركل منها كأنه  
حسن لا بواسطة أمر في غاية الركاكة وكلام المصنف عنه في غاية البراءة حيث لم يجعل الامور حسنة  
بالغير بل قال يشبه أن يكون حسنها بالغير لكن ارتفع الوسائط فصار تبيد محض الله تعالى وحينئذ يتوجه  
عليه ما أورده بقوله رد عليه وجوابه ما أجابه المصنف لا ما ذكره الشارح لعدم استقامته انتهى وأجيب  
عنه بأنه انما يقتضى عدم حسن هذا القسم اذ كان حسن الوسائط ساقطاً من كل وجه وليس كذلك يدل على  
هذا قوله فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن فهرها الخ وانت خبير بان هذا الجواب انما يدفع لزوم عدم تحقيق  
أصل الحسنة لهذا القسم ولا يدفع مخالفة التحقيق المذكور وكلام المصنف حيث دل على ان ثبوت الحسن  
له في نفس الأمر بالغير وكونه حسنة للمعنى في نفسه على سبيل الشبهة وكلام المصنف على العكس واليه انجر  
كلام الشريف وقد يجب أيضاً بان معنى عدم الحسن له بالنظر الى نفسه عدمه اذ انظر الى خصوص ذلك  
الفعل وقطع النظر عن كونها عبادة ما مورأها كما ذكر في كتب القوم فلا ينافي ثبوت الحسن له بالنظر الى  
كونه عبادة ما مورأها كما أشار اليه بقوله المطبوعة بالأمر ومعنى عدم اعتبار حسن الوسائط وجعله  
كالعدم جعل حسنها مضمحل في جنب حسن هذه الافعال كما أشار اليه بقوله حتى كان المقصود بالأمر  
نفس تلك الافعال التي ورد الأمر بها اولها هذا جعل هذا القسم من قبيل الحسن للمعنى في نفسه مشابهاً للحسن  
الغير ولم يعكس وانت خبير بان هذا الجواب لا يلائم كلام الشارح سيما قوله فيما سياتي وجعلت من قبيل

قوله وجعله مغاير للتصديق المنطقي وهم كيف والتصديق المنطقي قبول وقوع النسبة أو لا وقوعها  
والتصديق المعترفى الايمان قبول نبوة محمد صلى الله عليه وسلم والزام على نفسه متابعتها في جميع ما أخبر  
به محمد صلى الله عليه وسلم وبينهما بون بعيد وذلك لان نبوته صلى الله عليه وسلم مخصوصة متميزة لازام  
المكلف اتباعه في جميع ما جاء به قبولها قبول تلك النسبة فكيف يكون بينهما بون بعيد بل يكونان متحدين  
بالذات غاية أنه أن يكون متعلق أحدهما أخص من متعلق الآخر فان قيل التصديق المنطقي يتناول الظن  
فهو هذا التصديق أيضاً كذلك قلنا نعم لما قال في شرح المقاصد المعترفى التصديق هو اليقين أعنى  
الاعتقاد الجازم المطابق بل لا يقتضى بالمطابقة ويجعل الظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالنال في  
حكم اليقين (قوله وحصوله للكفار ممنوع) جواب عما قال المخالف لان التصديق المنطقي حاصل للكفار  
(قوله وذكر المصنف) أى في جواب السؤال المذكور (قوله ونحن اذا قطعنا النظر الخ) رد لجواب المصنف  
قال (وتحقيق ذلك انه حسن الخ) أقول نقل عن الفاضل الشريف انه قال لا يخفى ان هذا التحقيق يقتضى

فاضافتها اليهم في حالة  
تحقيق الاخراج وتعام  
زوال الملك لا يكون الا  
على الجواز باعتبار ما كان  
في حالة الاخراج وقبلها  
فالقول باستقامة  
الاضافة على الحقيقة  
سقيم (قوله يكون ثابتاً  
بالاشارة) لان الآية  
سبقت لا يجب ارضاق  
الوالدان اللذان يرضعن  
أولادهن فان أراد  
استئجار الوالدة المطلقة  
لارضاع ولدها يكون  
استغناء أحرها عن  
التقدير ثابتاً بالاشارة اذ  
النظم ماسبق لذلك وانما  
خص الحكم بالمطلقة لان  
استئجار المنكوحه  
لارضاع ولدها لا يجوز  
(قوله لان الاطعام جعل  
الغير طامعاً) على مفسر  
قوله تعالى عني طامع  
يطعمه بأكل يأكله فلما  
أدخلت همزة التعديبة  
الى المفعول الثاني صار  
المعنى جعله آكلًا قال  
المصنف فيما نقل عنه  
وانما كان دلالة الآية  
على الاباحة بطريق  
الاشارة دون العبارة لان  
سياق الكلام للتخبير  
بين الامور الثلاثة  
فيكون عبارة فيه وأما  
الاباحة وهي تمكن الغير  
من الاكل في ملكه بحيث أفضى الى الاكل فهى ثابتة بطريق الاشارة لان معنى الاطعام ليس  
الا يتمكن المذكور لكن سوق الكلام ليس لهذا المعنى فيكون ثابتاً بالاشارة وأما التعليل الذي لم يقض الى الاكل يخرج به عن عهده

مالها  
مالها

الكفارة انما قامع انه ليس اطعاما بدلالة النص لان العلة قضاء الحوائج وهو في التملك ابلغ (قوله والحق به الخ) اعترض عليه بان  
المذكور في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون

الغير طاعما ليس في وسع  
العبد والثابت به لا يكون  
الا التملك فاستدلال  
الحنفية بهذه الآية  
على جواز الاباحة  
بطريق الاشارة وجواز  
التملك بطريق الدلالة  
وفرقهم في طريق الثبوت  
غير مستقيم ولا ثبت  
جواز الاباحة بها وهو  
مطلوبهم ورد بانه لو سلم  
ان المذكور في كتب  
اللغة هو معناه الحقيقي  
فانها مشعونة بتفسير  
الالفاظ بما هو اعم من  
مفهومها فلا نسلم ان  
حقيقة الاطعام بمعنى  
جعل الغير آكل لا ليس  
في وسعها فان المعنى  
تمكينه من الطعام كافي  
قوله تعالى واطعموا  
البائس الفقير وقوله  
اطعام عشرة مساكين  
من اوسط ما اطعمون  
الآية فان المراد ليس  
التملك قطعا ولو سلم  
فعارض بان التملك  
بمعنى جعل الغير مالكا  
ليس في وسع العبد ايضا  
لتوقفه على امور غير  
مقدورة عليه واقلها  
القبول من جهة المالك  
ومهما عذر الحقيقة  
يصار الى اقرب المجازات  
وذا قما قلنا لان التمكين

مالكها من النعم وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان  
زجرها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع للمسافة الى أمنكته مخصوصة وزيارة  
لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت الشريف المنكرم  
بتكريم الله تعالى اياه واطاقته اليه ففيه تعظيم له وأما الثاني فلان الفقير والبيت وان كانا يستحقان  
الاحسان والزياره نظر الى الفقر والشرف لكنهما لا يستحقان هذه العبادة أعني الزكاة والحج اذا العبادة  
حق الله تعالى خاصة والاحسن أن يقال الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لا من

الحسن لمعنى في نفسه لا بمجرد كونه مأثورا به (قوله والاحسن أن يقال الخ) قيل وجه الاحسنه ان في  
الوجه الاول ملاحظة شرف الوسائط وحسنها وفي الوجه الثاني لا يلاحظ وعدم الملاحظة أنسب  
بالقرض وهو بيان كون هذه الاشياء كأنها حسنة في نفسها والوسائط في حكم العدم وقيل وجه الاحسنية

أن لا يكون لهذا القسم حسن أصلا لمعنى في نفسه ولا لمعنى في غيره أما الاول فظاهر ان ليس له حسن  
بالنظر الى نفسه على ما قسر الشارح وأما الثاني فلان حسن الوسائط اذا لم يعتبر وجعل حسنها كالعدم فأولى  
أن لا يحسن غيرها سببها فيكون قوله فصارت كل منهما كأنه حسن بلا واسطة أمر في غاية الزكاة والمصنف  
عنه في غاية البراءة حيث لم يجعل تلك الامور حسنة بالغير بل قال يشبه أن يكون حسنها بالغير لكن ارتفع  
الوسائط فصارت تعبد الله وحينئذ يتوجه عليه ما أورد عليه بقوله رد عليه وجوابه ما أجاب به المصنف لا  
ما ذكره الشارح لعدم استقامته وليس بشئ لان من شأنه عدم التأمل في جوانب الكلام وترك التصريح  
لاقوال المشايخ العظام وذلك لان معنى عدم الحسن له بالنظر الى نفسه عدمه اذا انظر الى خصوص ذلك  
الفعل وقطع النظر عن كونه عبادة مأثورا بها كما ذكر في كتب القوم فلا ينافي ثبوت الحسن له نظر الى كونه  
عبادة مأثورا بها كما أشار اليه بقوله المطاوعة بالامر ومعنى عدم اعتبار حسن الوسائط وجعله كالعدم  
جعل حسنها مضمعا في جنب حسن هذه الافعال كما أشار اليه بقوله حتى كان المقصود بالامر هو نفس  
الافعال التي ورد الامر بها ولذا جعل هذا القسم من قبيل الحسن لمعنى في نفسه مشابها بحسن لغيره ولم  
يعكس يؤيد ما ذكرنا قول الامام أبي زيد في القويم ولما حسنت هذه الافعال بهذه الوسائط والوسائط  
ثبتت وسائط لخلق الله تعالى كانت مضافة اليه ولم يبق للواسطة عبرة كفاصارت كفعال الصلاة التي  
حسنت لانها في نفسها تعظيم للمفعول له وواقفه نحر الاسلام وشمس الائمة بعد ذكر الوسائط غير ان  
هذه الوسائط لا تخبرها من أن تكون حسنة لغيرها فمعرفة انها في المعنى من النوع الذي هو حسن  
لغيره ولهذا جعلناها عبارة محضة فظهر ان ما في غاية الزكاة ليس كلام الشارح وأما قوله والمصنف  
عنه في غاية البراءة ففاسدا ايضا لان المصنف ان اراد بقوله يشبه أن يكون حسنها بالغير ان حسنها بترأى  
بحسب الظاهر كونه بالغير لكن اذا توهم لظهور ان حسن الغير غير معتبر بل العبرة بحسنها كما يشعر به قوله  
لكن ارتفع الوسائط فربما بالوفاء وان اراد به كذا ذكره المعترض كان مخالفا للجمهور وفساده في غاية  
الظهور قال (وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء الخ) أقول فان قيل أليس هذا  
مخالفا للمساياتي ان النفس كأنها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق في النظر الى هذا المعنى  
لا يحسن قهرها قلنا لان اعتبار الحسن في قهر النفس الامارة بالسوء الى زجرها ارتكاب المعاصي  
واتباع الشهوات واعتبار عدم الحسن في قهرها بالنظر الى أمر آخر كما بينه فلا منافاة قال (والاحسن أن  
يقال الفقير الخ) أقول انما كان حسنا لان المقصود ههنا بيان عدم العبرة بالوسائط وحسنها

من الاصل بشرط اتصال الاكل اقرب الى الحقيقة من التملك فلا ضرورة في اشتراط التملك زيادة (قوله فوجب أن تصير العين كفارة)  
بجانب نزول ملك المكفر بتملكه الفقير فان اصابه الكفارة الى العين وان قدر الفعل المناسب كالإتيان بتدعي بالغة في اختصاصها

بالوجوب كما قالوا في اضافة التحريم الى المعين في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الآية فان قلت قد جعل صاحب السكشاف ومن تابعه قوله تعالى أو كسوتهم عطف على

محل من أوسط ما تطعمون لاعلى اطعام ولا يستقيم ذلك الا بكونه بدلا لا في المقام

اشترط التمليك في الطعام لان البدل هو المقصود بالنسبة قلنا البدل وان ترجع عنده نظر الى مراعاة الملازمة بين ما يتعلق بالمساكين من الكفارات يجعلها عيني وبين التحرير فانه جنس آخر فربما يترجح عند غيره كونه صفة لخصوف أى اطعام من أوسط الآية بكون اطعام عشرة تساكين هو المقصود بالبيان وأما كون المطعوم من أوسط ما تبرعوا به فهم من الاطلاق بقربنه العرف على انه ان جعلت ما مصدرية وجعل الكسوة مصدرا أو قدر مثل البناء بكون الكفارات كلها على خرج واحد قوله وتسمى حقوى الخطاب وطبن القول ومفهوم الموافقة لتوافق مدلولي اللفظ في حكم المنطوق والمسكوت اثباتا ونقيا بخلاف مفهوم المخالفة (قوله وكالكفارة بالوقاع في صيام الخ) اعترض عليه بان دلالة النص كما هي كون المعنى بحيث يعلم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجله

جهة العباد والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت والنفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا ان المعاصي أقبل والى الشهوات أميل حتى كأنها بمنزلة أمر جليل لها وكانها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فاسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من الزكاة والصوم والحج حسنا للمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خاصة بمنزلة الصلاة وقد يقال ان هذه الوسائط لم تعتبر لانه لا يدخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها واعترض بان الوسائط هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهي باختيار العبد لا نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة مما لا يدخل فيه لقدرة العبد وأجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكاة والصوم والحج فكيف يكون وسائط حسنها وانما الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف المكان ولا اختيار للعبد فيها وقبه نظر اذا الوسائط ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة أو الشهوة ليست كذلك فلها صرح

ان الفقير والبيت ليسا مستحقين بالنظر الى الفقر وشرف البيت في نفسه بل بالنظر الى انه تعالى لعموم كرمه وفور نعمه جعل الفقير مستحقا لهذا الاحسان وانه لا اختصاص العزة والشرف به يعز من يشاء جعل البيت محرما ومشرفا ومستحقا لشرف الزيارة وفي هذا الوجه ايدان هذا بخلاف الوجه السابق فصار أحسن وأنت خير بان الانسب للمقام هو الاول (قوله فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها) اذ ليس ميلها الى الشر باعتبارها حتى يحسن قهرها وفي تقديم قوله فبالنظر الى هذا المعنى ايماء الى حسن قهرها بالنظر الى معنى آخر وهو زجرها عن ارتكاب المعاصي واتباع الشهوات وهذا يظهر ان لا مخالفة بين ما ذكره ههنا وبين قوله فيما سبق وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء (قوله وقد يقال الخ) أى في بيان المقام الثاني (قوله فكيف يكون وسائط حسنها) قيل لو سلم النفسية بحسب الخارج فيكفي التغير الذهني في كونها وسائط الحسن ولا شذوذه (قوله وقبه نظر اذا الوسائط الخ) أجيب عنه بفتح لزوم حسن واسطة الحسن وهذا كما ان الكلام متصرف بالبالغة والفصاحة بواسطة المعنى الاول ولا يكون المعنى الاول متصفا بها كما تقر في موضعه ويؤيده انهم اعتبروا في حسن الجهاد المأمور به كفر الكافر واسلام البيت

وجعل الحسن راجعا الى أفعال ورد الاثر بها وهذا التقرير أنسب اليه من الاول لان قوله انكم بما لا يستحقان هذه العبادة لا يلائم قوله قيل الملائم أن يقال لان الفقير انما يستحق الاحسان من مولاه لانه الذي كفل برزقه لا من العباد لانهم أيضا محتاجون اليه تعالى ضمن أرزاق عباده فجعل بعضهم أغنياء فوجب الزكاة في أموالهم وأمرهم بصرفها الى الفقراء فصر فهم اليهم لما كان باعمره تعالى وإيجابه عليهم كان المصروف ما أعطاه الصارفين كان الاحسان مستندا اليه تعالى لاني العباد وكذا البيت انما يستحق الزيارة والتشريف لتعظيم الله سبحانه اياه على سائر البيوت فتعظيمه تعظيم الله تعالى في الحقيقة وكذا النفس انما تستحق القهر لتجزع عن مخالفة أوامر الله تعالى ونواهيها حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من المذكورات حسنا للمعنى في نفسه بلا واسطة وعبادة خاصة بمنزلة الصلاة فان قبل الصلاة صارت قربة بواسطة الكعبة أيضا فينبغي أن تكون من هذا القسم كالحج أجيب بانها تعظيم الله تعالى ابتداء بالوقوف على الكعبة فانها قد كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس وجهة الشرف فقديق حسنة عند قرات هذه الجهة خاصة اشتباه القبلة فلما لم يتوقف حسنها على

ولان سلم ان هذا ما يعرفه كل أحد فان الشافعي مع علو كعبه في اللغة لم يفهم ذلك بل فهم ان الكفارة لاجل اعداد الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المرأة لان صومها نفس مجرد دخول شيء من الحشفة في فرجها

المصنف



رد عليه انكم ان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل أو لجزئته لا تكون الذكاة وأمثالها من هذا القسم اذ ينتم ان جهة حسن المعنى في نفسها كونها تعبد المحض بالله تعالى فيكون عينها حسنا

بحسب رزنها وان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه كون الفعل مأمور به فهذا عين مذهب الاشعري ولا يستقيم تقسيم الحسن الى الحسن لمعنى في نفسه والحسن لمعنى في غيره لان كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى والحواب عنه وجهان الاول انه قد علم مما تقدم ان حسن الفعل عند الاشعري لكونه مأمور به وعندنا بالانتماء امر به لانه كان حسنا قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان

فهو لا يسلم ان السبب هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية الواقعة التام المختصة به ولهذا سكت النبي صلى الله عليه وسلم عن بيان وجوبها عليهما في حديث الاعرابي ورد بما سبق ان المراد يمكن المجتهد وغيره من القههم ولو بعد التأمل والامعان فيه فان الثابت بدلالة النص ربما يكون نظريا كما هو فيما نحن فيه ولا يضر ذلك عدم القههم بالفعل أصلا وعدم فهم الشافعي ذلك غير مسلم

المصنف بان الوسائط هي الدفع والقهور والزياره المخصوصه ولا يخفاء في انها ليست نفس الزكاة والصوم والخ في عبارة نحر الاسلام ان الوسائط هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ما صرح به المصنف (قوله رد عليه) قد خرج بما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد وهو ان حسن هذه العبادات الثلاث وان كان بغيرها بدلالة العقل الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كما حسنته لا بواسطة أمر خارج عن ذاتها فالخفت بما هو حسن لعينته كالصلاة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا بمجرد كونه مأمور به كما هو رأي الاشعري وأما المصنف فقد أجاب بوجهين حاصل الاول اننا نجعل جهة حسنهما مأمور بهما بل يستدل بذلك على انها حسنة في نفسها وان لم ندرك جهة حسنهما كما ان الامر المطلق يقتضي حسن المأمور به لمعنى في نفسه وحاصل الثاني ان كل ما أمر به الشارع فالاثبات به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله تعالى وامثال أمره حسن لذاته فيحسن

واسطة صرح به نحر الاسلام (قوله ولا يخفاء في انها ليست نفس الزكاة الخ) فان الزكاة اثبات حزمه مقدر من النصاب الحولي للفقير المسلم الذي ليس به اشعي ولا مولاه ودفع الحاجة بعد صرف الفقير المال الى حوائجه وكذا الحج ليس بزيارة البيت بل هو الاحرام والوقوف بعرفة وطواف الزياره وكذا الصوم امسالك مع النية ولو ساعة فلا يوجب قهر النفس بل في الاستمرار عليه والتزام التكرار (قوله والمقصود ما صرح به المصنف) أي مقصود نحر الاسلام ما صرح به المصنف من ان الوسائط دفع حاجة الفقير وزياره المكان الشريف فالمضاني محذوف في الموضوعين وشرف المكان بمعنى المكان الشريف والدليل على حذف المضاني انه اعتبر الوسائط في الاول أمر الاختيار يا أعني قهر النفس (قوله هذه العبادات الثلاثة) المطابق التام بالثلاثة بتأويل العبادات بالافعال ويقرب منه تأويل الشريف لفظ المذاهب بالطرق في قول صاحب المواقيف وهي بمعنى ذلك المذاهب أربع (قوله فالخفت بما هو حسن لعينه الخ) لا يخفى ضعفه لانه اذا جعل الامر الذي كان الحسن لاجله كالعدم ولم يعتبر كونه مأمور به فبأي شيء يكون حسنا حتى يلحق بالحسن لمعنى في نفسه وبالجملة الاشكال انما هو في تقسيم الحسن لمعنى في نفسه الى هذه الاقسام الثلاثة ومن البيان ان الجواب المذكور لا يدفع هذا الاشكال (قوله كان الامر المطلق) أي الخالي عن

الواسطة كانت من الاول قطعا بالمشابهة لما حسن لغيره قال (ولا يخفاء في انها ليست نفس الزكاة الخ) أقول فان قيل خرافا المحيب انها لا تكون مأمورا آخر في الخارج ممتازا عن المذكورات قلنا هو ممنوع فان الزكاة اثنا جزء مقدر عن النصاب الحولي للفقير المسلم الذي ليس به اشعي ولا مولاه ودفع الحاجة لا يكون الا بعد صرف الفقير ذلك المال الى حوائجه وكذا الحج ليس بزيارة البيت فقط في الخارج بل هو الاحرام والوقوف بعرفة وطواف الزياره فتكون الزياره جزءا خارجا للنجح ممتازا عنه في الخارج وكذا الصوم يطلق على الامسالك ساعة مع النية فلا يوجب قهر النفس بل في الاستمرار عليه والتزام التكرار ولو سلم فلا ينافي كونها وسائط فان الوسائط لا يجب كونها مغاير للاصل في الخارج كافي الجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلاة الجنازة لقضاء حق الميت على ما سبأني تحقيقه ان شاء الله تعالى قال (المقصود ما صرح به المصنف) أقول أي مقصود نحر الاسلام ما صرح به المصنف من كون الوسائط قهر النفس ودفع حاجة الفقير وزياره المكان لشرفه بقرينة ذكر القهري في الاول وهو ان حسن هذه العبادات الثلاثة قال (هكذا وقعت العبارة في النسخ التي رأيناها والاصواب الثلاثة) أقول كالوضوء للتبريد فيحسن لغيره لانه فيه شبه اشكال وهو ان الوضوء اذا كان للتبريد ينبغي أن لا يحسن أصلا اذا لا يستحق فاعله حيث يشاء المدح عاجلا

(٢٢ - تلويح ثاني)

فعله عمل عنه لدليل لاح له وخصه للرجل بدليل أقوى منه ولا يسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم سكت عن بيان وجوب الكفارة عليها بل بينها بطريق الدلالة والقول بان السبب افساد الصوم بالجماع العام فاستدل

يقضى كونه عدلا واحسانا قبل الامر لكنه يخفى على النقل فاطهره الله تعالى بالامر

السبب ومناط الوجوب انما هو ١٧٠ ابطال ركن الصوم لان المقصود من وضع الزاجر حفظ العبادة عن البطالان

الاتيان بالزكاة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمأثور به وعند الاشعري لا يحسن ذلك عقلا بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى في نفسه فوان نوع يكون حسنه لعينه أو لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأثور به كالايان والصلاة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأثور به كالزكاة ونحوها ويشترط في حسن هذا النوع أن يكون الاتيان به لاجل كونه مأثورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا لمعنى في نفسه وهذا يندفع لزوم حسن جميع ما أمر به لجواز أن يوقى به لا على قصد الامتنان كالوضوء للتبريد فيحسن غيره لالعينه وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأثور به صار النوع الثاني مغاير للنوع الاول والا فالاتيان بالمأثور به أيضا حسن لعينه ثم التوطن وان تباينها بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالايان بحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمأثور به والاول يثبت قبل الشرع دون الثاني وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته وغيره في شيء واحد كالوضوء المتوى حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمأثور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلاة فان قيل المأثور به في الصلاة والزكاة ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مأثور بايقاع الفعل واحدا منه فمعنى الاتيان بالمأثور به والاتيان هو نفس المأثور به قلنا قد سبق ان ههنا معنى مصدريا ومعنى حاصل الصلة بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني هو الهيكلة الموقعة فارادوا بالمأثور به الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة وبالاتيان به ايقاعه واحدا منه فان قيل فحينئذ لا يكون الحسن هو المأثور به مع ان الكلام فيه قلنا المأثور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسبه حسن المأثور به فان قيل كل من الزكاة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها حسنا لجزئه فيكون حسنا لمعنى في نفسه ولا حاجة الى ما ذكرنا من التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضى كون العبادة جزأ منه لجواز أن يكون خارجا عنه صادق عليه والامر كذلك اذ ليست جزأ من مفهوم شيء منها بخلاف الصلاة (قوله يقضى كونه عدلا واحسانا) لانزاع للاشعري في كون العدل عدلا والاحسان

باقدام ما هو مطبوع للادنى وعلى شرف الوقوع وهو شهودنا البطن والجماع بل شهوة البطن أقوى والرغبة فيها أكثر والصبر عنها أقل لاعتناء النفس لها والفتاها وفرط الاحتياج اليها لاسيما بالنهار بخلاف الجماع ولا دخل في ذلك لكون الجنابة أقوى ولا غيرها من الاعتبارات (قوله فان المعنى الذي يفهم فيه) قيل عليه فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب لوجوب الخدمة ممنوع كيف وهو قد خفي على كثير من المجتهدين العارفين باللغة كابي حنيفة رحمه الله وأجيب بان المعنى عدم توقف فهم مناطه على مقدمة شرعية كتوقف عدلة القياس عليها وهو ربما يكون غامضا (قوله لكننا نقول) قد عرفت ان وضع الزاجر لمنع عن الاقدام على ما هو مطبوع للبشر وعلى شرف الوقوع منه والوطء في القبيل كذلك بخلاف اللواط فان قسارته محلها توجب المنفرة عنها ولا يكون الميل اليها الا للخراف

القرينة الدالة على ان المأثور به حسن لمعنى في نفسه أو لغيره (قوله كالوضوء للتبريد فيحسن لغيره لالعينه قيل) فيه اشكال وهو ان الوضوء اذا كان للتبريد ينبغي أن لا يحسن أصلا اذ لا يستحق فاعله المدح عاجلا والثواب آجلا وقد يجب بان الوضوء للتبريد من حيث ان فعله وسيلة الى صحة الصلاة يستحق فاعله المدح عاجلا والثواب آجلا نعم الثواب الواجب شرعا يقضى الوعد انما هو بالنية وفيه تأمل (قوله قلنا قد سبق الخ) قيل لو قال في الجواب انهم تسامحوا في اطلاق المأثور به على الحاصل بالمصدر بناء على انه أثر للايقاع المأثور به وان كان المأثور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث لم يتوجه السؤال الثاني ولم يحجج الى الاعتذار في المال بالسامح ويكون قصر المسافة (قوله فحينئذ لا يكون الحسن هو المأثور به الخ) اذ لا شك ان الحسن هو نفس الاتيان وقوله مع ان الكلام فيه اشارة الى ما قال في صدر البحث والمأثور به في صفة الحسن (قوله ليست جزأ من مفهوم شيء منها بخلاف الصلاة) قيل السرفي انهم جعلوا العبادة جزأ من الصلاة دون غيرها من الزكاة والصوم والحج ان ذاتي الشيء لا يكون بالاضافة الى شيء آخر والثواب آجلا قد يترقال (لجواز أن يكون خارجا عنه صادق عليه) أقول كالمسمى بالنسبة الى الانسان فانه خارج عنه صادق عليه وان كان داخل في الحصة الحاصلة في الانسان قال (لانزاع للاشعري الخ) أقول فيه بحث لان الاشعري اذا لم ينزاع في ذلك ثبت مدعا بالانه عبارة عن كون الفعل قبل ورود الشرع بحيث يستحق فاعله المدح أو الذم في نظر الشارع بمعنى ان العقل يدرك انه كذلك لا انه يحكم به كما ذهب اليه

في الطبيعة وانزاع عن أصل الفطرة والحبلة السليمة فطرة الله التي فطر الناس عليها (قوله لان فيه هلاك البشري) سبب تعلق وجوب الحج على الزنادين اللواطية لا بنفس سبب وجوب الحج فانه بنفس الزنا (قوله في قلب



فلا يحتاج في كونه وسيلة إليها الى التيمم واما قائم بهذا المأور به كالجهد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلاة الجنازة لقضاء حق الميت حتى ان أسلم الكفار باجمعهم لا يشرع الجهاد ١٧٢ وان قضى البعض حق الميت يسقط عن الباقي ولما كان المقصود بتأدي

مثل اداء الجمعة مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه وكان حق العبارة أن يقول اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال واما قائم بهذا المأور به تبيينا على ان المراد بالقائم بنفسه وبالمأور به المنفصل عنه وغير المنفصل (قوله فلا يحتاج) أي الوضوء في كونه وسيلة للصلاة الى التيمم لان الصلاة انما تقترن بالوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى التيمم هو وصفه لا ذاته (قوله كالجهد) فانه يحسن بواسطة الغير الذي هو اعلاء كلمة الله وصلاة الجنازة تحسن بواسطة الغير الذي هو قضاء حق الميت فالغير ان أمر ان حسنان حاصلان بنفس المأور به أعني الجهاد والصلاة لا ينفصلان عنهما وعبارة غير الاسلام انهما انما صار احسنين لمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلاة ولا يخفى علينا ان ليس كفر الكافر واسلام الميت مما يتأدى بنفس المأور به أعني الجهاد والصلاة وان لا معنى لبيان الاتصال في هذا المقام بل ينبغي أن يبين عدم الاتصال بمعنى تأديته بنفس المأور به وعدم قيامه بنفسه الا انه أراد بالا انفصال التغاير والتباين تحقيقا لكون حسن الجهاد وصلاة الجنازة بالغير (قوله ولما كان المقصود) يعني ان المأور به الحسن لغيره لا شلته انه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغاير له بحسب الخارج أيضا كاداء الجمعة والسعي فلا شبه له بالحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن مغاير له بحسب الخارج كالجهد واعلاء كلمة الله تعالى فهو شبيه

الخ) آجيب عنه بان العقل انما يكون قرينة على ذلك في الملاحظة الابتدائية وبعد التأمل يعلم ان حسن الوساطة ساقط عن درجة الاعتبار كما سبق تحقيقه فلا قرينة في التحقيق وفيه نظر لان حاصل اعتراض الشارح ان المراد من الامر المطلق الخالي عن القرائن مطلقا والعقل فيما نحن فيه قرينة على ما ذكر ولو بحسب الملاحظة الابتدائية فلا يكون التقرير المذكور في محزه قمتا مل (قوله انما تقترن الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة) فيه تسامح لان كونه طهارة ليس ذات الوضوء بل هو اوصاف من اوصافه ولو قال انما تقترن اليه لكونه طهارة لالكونه عبادة لا صاب (قوله الذي هو اعلاء كلمة الله تعالى) قال في فصول البدائع معتز على المصنف عدم واسطة نحو الصوم خارجا محمولا كقهر النفس لا النفس ونحو الوضوء خارجا غير محمول كالصلاة لا كونه ممكنا منها ونحو الجهاد خارجا محمولا أيضا كاعلاء الدين لا كفر الكافر مع مخالفة نفسه لكلام المشايخ تحكم ظاهر (قوله الا انه أراد بالا انفصال الخ) هذا اشارة الى الجواب عن ثاني وجهي الاعتراض قيل وبه يخرج الجواب عن الاول وان لم يتعرض له الشارح بان يقال لما جاز أن يراد بالا انفصال التغاير والتباين لتحقيق كون حسن الجهاد وصلاة الجنازة بالتبديل ان يذ كر الوساطة البعيدة مكان القرينة لتحقيق ذلك أيضا (قوله كاداء الجمعة والسعي) المراد بالسعي هو المشي بلا سعة اذا فقهاه أجمعوا على انه عشي على هينسه في الجمعة وروى عن ابن عمر وابن مسعود وابن الزبير رضي الله عنهم ان معنى قوله تعالى فاسعوا اقبلوا على العمل الذي أمرتم به واما مضافه (قوله

تكون قوله قائم بنفسه مغنبا عن ذكر المنفصل وهو قول المصنف فقوله منفصل يكون مكررا (قوله ان تقول) أي المصنف رحمه الله قال (ولا يخفى علينا ان ليس كفر الكافر الخ) أقول هذا اعتراض على غير الاسلام في جهتين الاول ان الوساطة في هذا القسم من الحسن لمعنى في غيره يجب أن يتأدى بنفس المأور به وكفر الكافر واسلام الميت ليس كذلك فلا معنى لقوله انما صار احسنين لمعنى كفر الكافر واسلام الميت والثاني ان المقصود ههنا بيان عدم انفصال الوساطة عن المأور به لا بيان انفصالها عنه فلا معنى لقوله وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلاة وقوله الا انه أراد بالا انفصال الخ جواب عن الثاني

يعين المأور به كان هذا الضرب) وهو أن يكون الغير قائما بالمأور به (لا الضرب الاول) وهو ان يكون الغير منفصلا عن المأور به (شبهها بالقسم الاول) وهو الحسن لمعنى في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب وامتالهما وهذا المعنى ليس مفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن في الخارج صار هذا القتل والضرب اعلاء كلمة الله تعالى كما أن السعي في المفهوم غير اداء وكما ان الحيوان في الحقيقة والمفهوم غير الناطق والكاتب لكن في الخارج هو عينهما فالجهاد حقيقة وهي القتل ليست حسنة لمعنى في نفسها لكن في الخارج هو عين الاعلاء والاعلاء حسن لمعنى في نفسه فتشابه هذا الضرب القسم الاول لا الضرب الاول لان السعي غير اداء الجمعة في المفهوم وفي الخارج

بالحسن انه أشد حرمة من الخمر ودوام ثبوت حرمة بخلاف الخمر مع انه يحتمل فوال حرمة عنها بالتخليل وما خرجت في الشرائع السابقة وفي صدر الاسلام (قوله أحدهما ان القصاص لا يقام الخ) رحمه القاضي أبو زيد واختاره

كأنه (لأن كمال الأمر يقتضي  
كأنه صفة الأمر به) لما

علم ان المطلق يتصرف  
الى السكامل لزم ان الأمر  
المطلق يكون أمراً  
كاملاً بان يكون لليجاب  
فالأمر الذي للاباحة  
أو النسيب ناقص في  
كونه أمراً اذا ثبت هذا  
فقد علم ان الحسن  
مقتضى الأمر أي لو لم  
يكن الشيء حسناً لما أمر  
الله تعالى به (فيكون الأمر  
الكامل) أي الأمر الذي  
هو لليجاب (مقتضياً  
للحسن الكامل) لأن  
الشيء لو لم يكن بحيث  
يكون في فعله مصلحة  
عظيمة وفي تركه  
مفسدة عظيمة لما  
أوجب الله تعالى فعله  
فيكون الإيجاب محصلاً  
لفعله وما نعا من تركه  
فالإيجاب يدل على كمال  
العناية بوجوب الأمور  
به وكال العناية بوجود  
المأمور به يدل على كمال  
حسنه وكال الحسن أن  
يكون حسناً لمعنى في  
نفسه وهو لا يقبل  
سقوط التكليف (وكونه  
عبادة بوجوب ذلك أيضاً)  
وقوله ذلك إشارة الى الحسن  
لمعنى في نفسه بمعنى انه آيات  
بالمأمور به وانما اخترت

بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه فان قلت لم جعل هذا  
القسم من قبيل الحسن لغيره الشبيه بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس كالزكاة والصوم والحج قلت لانه  
لا جهة ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم العدم بخلافها (وقد يقال لان الوسائط ههنا كفر  
الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد وقد عرفت ما فيه (قوله والأمر المطلق) عبارة فخراً لاسلام  
ان الأمر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الأول من القسم الأول لأن كمال الأمر يقتضي  
كأنه صفة المأمور به فكذلك كونه عبادة يقتضي هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل فيحمل  
المصنف القسم الأول على الحسن لمعنى في نفسه والضرب الأول منه على ما لا يحتمل السقوط بحال  
وعدل عن قوله ويحتمل الضرب الثاني الى قوله ويصرف عنه ليشمل الحسن لمعنى في غيره كالجهاد وما  
يحتمل السقوط أو يشبه الحسن لمعنى في نفسه كالصلاة والزكاة في الجهاد دل الدليل على كونه حسناً  
لغيره وفي الصلاة على احتمال سقوط التكليف في الزكاة على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى ان  
استدلاله الثاني وهو ان كون المأمور به لطلب الأمر عبادة بوجوب ذلك لا يدل الا على كونه حسناً لمعنى في  
نفسه من غير دلالة على عدم احتمال سقوط التكليف به. ولذا صرح بان ذلك إشارة الى الحسن لمعنى في  
نفسه الا ان المذكور في سائر الكتب ان الأمر المطلق يقتضي حسن المأمور به لمعنى في نفسه من غير  
تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به وذلك في شرح أصول فخر الاسلام ان المراد بالضرب الأول من  
القسم الأول هو ما لم يقبل بحقيقة لا ما لم يقبل به حكماً وهو الشبيه بالحسن لمعنى في غيره كالزكاة ونحوها  
والمراد بالضرب الثاني ما يقابل القسم الأول أعني ما يكون حسناً لمعنى في غيره ومثل هذا غير زكي كلام  
فخر الاسلام (قوله والفرق بينهما) هو ان مقتضى متقدم معنى ان الشيء يكون حسناً بمتعلق به  
الأمر ضرورة ان الأمر لا يتعلق إلا بحسنه والموجب متأخر بمعنى ان الأمر بوجوبه لا يتعلق من جهة  
كونه آياتاً بالمأمور به ولا يتصور ذلك إلا بعد ورود الأمر به وهذا ما يقال ان حسن المأمور به عندنا من

قلت لانه لا جهة ههنا لارتفاع الوسائط) قيل فيه نظر وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون اهلاً كلمة الله  
تعالى منسدرجاً في الجهاد حيث يوجد جود فيكون من قبيل الحسن لمعنى في نفسه اذ لا يتعين جعل  
الوسائط في حكم العدم طرقياً الى ارتفاعها قائل (قوله وقد يقال) أي في جواب السؤال (قوله وقد  
عرفت ما فيه) من ان الوسائط في صورة العكس أيضاً باختيار العبد فلا فرق ومن ان كفر الكافر  
واسلام الميت مما لا يتأتى بنفس المأمور به ومن ان الوسائط ينبغي ان تكون حسنة والكفر ليس  
كذلك وقد عرفت أنت ما في الأخير من المنع والله أعلم (قوله ولا يخفى ان استدلاله الثاني) في عدم دلالة  
الاعلى ما ذكره بحث يؤيده ان فخر الاسلام جعله مقتضياً لكأنه صفة المأمور به وهو ما لا يقبل السقوط  
والحق انه لا يدل الا على ذلك وان المراد بكأنه صفة المأمور به في كلام فخر الاسلام الحسن العيني (قوله  
الا ان المذكور في سائر الكتب الخ) يعني ان ما جعل المصنف كلام فخر الاسلام عليه مخالف لسائر  
الكتب ولما جعله عليه سراحه (قوله ما يقابل القسم الأول) مع ان الظاهر من السياق ان يراد به ما يكون

وبه يخرج الجواب عن الأول وان لم يتعرض له الخبر بان يقال ان جازاً ان يراد بالافصال التباين  
لتحقيق كون حسن الجهاد وصلاة الجهاد بالغير جازاً ان يذكر الوسائط البعيدة ممكن القرية لتحقيق  
ذلك أيضاً قال (وقد عرفت ما فيه) أقول إشارة الى قوله وفيه نظر اذ الوسائط ما يكون حسن الفعل  
لاجل حسن الخ قال (ضرورة ان الأمر لا يتعلق إلا بحسن) أقول يدل عليه الآية السابقة

في الأول لفظ يقتضي وفي الثاني بوجوب لان المعنى الأول مقتضى الأمر والتالي موجب الأمر والفرق بينهما لا يخفى على أهل التصويل  
صاحب الهداية لان القود اسم قبل المجازة فلا بد في تخصصه بالواجب من مجاز به ولا يتعلق به قوله بالسيف بدون مجاز يقتضي وعلى

(فقال الشافعي رحمه الله الامر بالجمعة يوجب صفة حسنها وان لا يكون المشروع الا هي فلا يجوز ظهر غير المعذور اذا لم تقض الجمعة ولما لم يحاطب المعذور بالجمعة فاذا أدى

مدلوات الامر وعند الاشعري من موجباته (قوله ولما لم يحاطب المعذور بالجمعة) معناه انه لم يؤمر باقامة الجمعة عينا بل له الخيار بينها وبين الظهر فاذا أدى أحدهما اندفع الآخر (قوله فصل) ذكر فخر الاسلام ان من الحسن لغيره غير انما يسمى الجامع وهو ما يكون حسنا لحسن شرطه بعدما كان حسنا للمعنى في نفسه وهي القدرة التي بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه وحاصل كلامه ان وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة وتوقف وجوب السجى على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم اورد مباحث القدرة وتغاربها ولا يخفى ان فيه نوع تكلف وان جعله من اقسام الحسن لغيره

الجمعة علما ان الاصل هو الظهر لكن امرنا باقامة الجمعة مقامه في الوقت فصارت مقررة له لانماضة ولا فرق في هذا بين المعذور وغيره لعموم فاسعوا لكن سقطت عنه الجمعة رخصة فاذا أتى بالعزيمة صار تكفير المعذور فان تقضى الظهر هذه المسئلة تفريع على ان الامر المطلق يقتضى ما ذكره والطلاق هنا في امرين أحدهما ان غمير المعذور اذا أدى الظهر في البيت قبل قوت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز صدقنا بناء على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عنده وولينا في المتن مذكور وثانيتها ان المعذور اذا أدى الظهر هل ينتقض اذا حضر الجمعة أم لا فعنده لا وعندنا ينتقض لان الامر بالسجى يع المعذور وغير المعذور فالعزيمة في هذا اليوم اقامة الجمعة مقام الظهر الذي هو الاصل لكن هذا يساقط من المعذور بطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة صار تكفير المعذور فان تقضى الظهر

قسمه منه (قال المصنف وان لا يكون المشروع الا هي) أى في حق من يتناولها الامر وذلك لان عقاد الاجماع على انه لا يلزم الأاحدهما وقد تعينت الجمعة في حقه فلا يكون الظهر مشروطا به (قوله يسمى الجامع) وجه التسمية انه يجمع القسمين أعنى ما حسن بعينه وغيره وقد مر انه يجتمع الحسن بالاقتدارين في شئ واحد كالمراة الجيلة اذا تزينت بزينة اكتسبت حسنا اذا على حسنها بتلك الزينة ونظيره الظهر المحلوف بادائه فان اداءه صار حسنا لغيره احتراز عن هتك حرمة اسم الله تعالى بعد ان كان حسنا في نفسه (قوله وهي القدرة) الضمير راجع الى الشرط والتأنيث باعتبار الخبير (قوله فصار) أى اداء العبادة أو الضرب الثالث (قوله ان فيه نوع تكلف) أى في جعل المجموع قسما مستقلا نوع تكلف كما لا يخفى بل لا وجه له لان القدرة ليست من الافعال الاختيارية فلا تنصف بالحسن على ما مر من الشارح على ان القاء في ذكره في شرح المعنى ان القدرة ليست شرط بالحسن المأمور به الذي نحن بصدده

أعنى قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان الآية قال (ذكر فخر الاسلام أن من الحسن لغيره ضربا ثالثا) أقول عبارة فخر الاسلام هكذا وضرب منه ما حسن لحسن في شرطه بعدما كان حسنا للمعنى في نفسه أو لمحقاه وهذا القسم يسمى جامعاً أى ضرب من الذي حسن للمعنى في نفسه كالزكاة فان الصلاة حسنة بعينها لكونها تعظيم الله تعالى قولاً وفعلاً والزكاة ملقحة بها وقد ازدادت كل واحدة منهما حسنا باعتبار حسن شرطها وهو القدرة على الاداء وهذا التقسيم سمي جامعاً لاشتماله على ما حسن بعينه ولغيره وقد يجتمع الحسن بالاقتدارين كما هو وقوله وهي القدرة أى الشرط ان شاء اعتبار الخبير قال (وحاصل كلامه ان وجوب اداء العبادة الخ) أقول قال فخر الاسلام وأما الضرب الثالث فمختص بالاداء دون الوجوب وذلك عبارة عن القدرة التي بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه وذلك شرط الاداء دون الوجوب (قوله وذلك عبارة) إشارة الى الغير المفهوم من قوله الضرب الثالث (قوله وذلك شرط الاداء) إشارة الى القدرة ذكره باعتبار الخبر وأراد بشرط الاداء وجوب الاداء (قوله دون الوجوب) أى دون نفس الوجوب لوجوب الصلاة على النائم والمعنى عليه مع امتناع الاداء كما سيأتى تحفته ان شاء الله تعالى فظهر ان الحاصل الذي ذكره ليس حاصل ما نقله فقط بل له ولما ذكره فخر الاسلام بعده قال (فصار حسنا لغيره) أقول ضمير صار راجع الى اداء العبادة ويجوز ان يرجع الى الضرب الثالث المسمى الجامع قال (ولا يخفى ان فيه نوع تكلف) أقول أى في جعل هذا المجموع قسما مستقلا نوع تكلف كما لا يخفى بل لا وجه له بناء على ما ذكره في النظر السابق ان الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها فان نفس القدرة لا تنصف بالحسن لانها ليست من الافعال الاختيارية يقال (وان جعله من اقسام الحسن لغيره الخ) أقول لان جهتي الحسن للمعنى في نفسه ولمعنى في غيره لما اجتمعنا ولم تترج الثانية على الاولى لم يكن اعتبارها أولى من اعتبار الاولى بل اعتبار الاولى من الثانية لان ما بالذات مقدم على ما بالغير وكان الاولى جعله من

(فصل) التكليف بما لا يطاق غير جائز خلا والاشعري لانه لا يلقى من الحكيم لقوله تعالى لا تكلف الله نفسا الا وسعها الى غير ذلك من الآيات

وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا واقع عنده في غيره) أي واقع عند الأشعري في غير الممتنع لذاته (كما بين أبو جهل وعندنا ليس هذا تكليفا بما لا يطاق بناء على أن لقدرة العبد تأثيرا في أفعاله توسط بين الجبر

ليس أولى من جعله من أقسام الحسن لذاته فلذا أفرد المصنف ثلاث المباحث فصلا على حدة وذكران التكليف بما لا يطاق أي لا يقدر عليه غير جزائري لوجهين الأول أن التكليف بالشيء استدعاء حصوله واستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفة فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقلمين والثاني أنه مما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه في آيات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الأوسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز أن يقع والألزم إمكان كذبه وهو محال وإمكان الخيال محال فهذا الظرفين يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز والألفاظا ظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع ولم ثبتت تصریح الأشعري بتكليف المحال إلا أنه نسب إليه لاصلين أحدهما أنه لا تأثير لقدرة العبد في أفعاله بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما أن القدرة مع الفعل لا قبله على ما سيجي والتكليف قبل الفعل لأن استدعاء الفعل مقدم عليه إذ لا يتصور إلا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطیع (قوله وهو غير واقع) ما لا يطاق إما أن يكون ممتنعا لذاته كعدم القديم وقلب الحقائق فالاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء أيضا شاهد على ذلك والآيات ناطقة به وأما أن يكون ممتنعا لغيره أن يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لا اتفاقا شرط أو وجود مانع فالجمهور على أن التكليف به غير واقع خلافا للأشعري ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله تعالى أنه لا يقع أو أخبر بذلك

بل شرط الحسن التكليف به فالحق أن لا يجعل هذا قسما من النوع الثاني للأمر به بل يذكر ابتداء كما فعله القاضي أبو زيد (قوله ليس أولى) بل عكسه أولى لأن ما بالذات مقدم على ما بالغير (قوله والألزم إمكان كذبه تعالى وهو محال) أشار في شرح المقاصد وغيره إلى جوابه بأن لزوم المحال ليس لذات الملزوم بل لعارض وهو الخبر فلا ينافي إمكان الملزوم في نفسه وهو المدعى (قوله نسب إليه لاصلين) فيه بحث وهو أن الأشعري يجوز التكليف بالمحال ولا يقول بكون جميع التكليف من قبيل التكليف بالمحال فليس منشأ مذهبه الاصلين المذكورين والاتقال بان جميع التكليف من قبيل التكليف بالمحال بل منشؤه عدم القول بالحسن والقبح العقلمين وأنه لا يقع من الله شيء ولهذا ناسب ذكر هذه المسئلة ههنا قال في فصول البداية نسبة تكليف المحال إلى الشيخ بواسطة هذين الاصلين ضعيفة لانهما لا يقتضيانها فان مناط التكليف الامكان بمعنى صحة تعلق قدرته الكاسبة بإيقاعه طاعة وهي القدرة المقصورة بصفة الآلات والاسباب اجماعا لا الاستطاعة الحقيقية والالسان كل تكليف تكليفا بالمحال لان الفعل معها واجب فطلبه طلب ايجاد الموجود وهو تكليف محال لان الطلب يقتضي مطو با غير حاصل لانه تكليف بالمحال كاطن وبدونها ممتنع والتعظيم باطل اجماعا لان من جوز لم يعمهم ويلزم أن لا يعصى أحد لانه اذا لم يأت بالمأمور به لم يكلف به حينئذ وبه يتدفع أيضا ان الفعل بدون علمه التامة ممتنع ومعه واجب فلا تكليف الا بالمحال ولان قوله بان الافعال مخلوقة لله تعالى مبني على ان ترجيح الاختيار من جانبه لا كما قال الجهمية من ان أفعال الحيوانات كحركة الجمادات فيكون امتناع أحد الطرفين بالغير ونحن مساعدون على التكليف بمثله (قوله لا اتفاقا شرط) أي شرط وقوعه وهو تعلق القدرة به اما بان لا يكون الفعل من جنس ما تعلق به القدرة كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بالجواهر أصلا أو يكون من جنسه لكن يكون من نوع أو صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران إلى السماء (قوله أو وجود مانع الخ) كعلم الله تعالى بعدم وقوعه أو إرادته أو أخباره سبحانه بعدم وقوعه (قوله خلافا للأشعري) فان عنده التكليف ببعض منه واقع وهو صورة وجود المانع المذكور وان لم يقل بوقوع

الفصل المتقدم فان قيل التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط أيضا لان العبد غير قادر على ايجاد الفعل بل يوجد بخلق الله فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال قلنا نعم لكن للعبد قصد اختياره فالمراد بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد اليها ثم بعد القصد الجازم يخلق الله الحركة أي الحالة المذكورة بأجره عادته والتكليف بالحركة بناء على قدرته على سببها الموصل اليها غالبا وهو القصد (على ان علمه تعالى بأنه لا يؤمن باختياره لا يخرج عنه عن حيز الامكان) هذا جواب عن دليل الأشعري وهو ان الله تعالى علم في الأول ان أبا جهل لا يؤمن أصلا فان آمن بتقلب علم الله جهلا وهو محال فإيجانه محال فالأمر بالإيمان بكون تكليفا بالمحال فحيب بان الله علم كل شيء على ما هو عليه والعلم تبع للمعلوم فعلمه تعالى بأنه لا يؤمن باختياره لا يخرج عنه عن حيز الامكان أي عن أن يكون مقدورا واختار له

الثاني لا بد أن يراد بالقود وجوبه أو نحو ذلك ولان القود يجب بالرمح وأمثاله وبالمنقل اذا جرح بالاتفاق فعلى هذا المعنى لا يتفق الحديث على أن يوجب القصاص في القتل بالمنقل (قوله الثاني انه لا قود الا بسبب القتل بالمنقل) فيه كذا أن يورد حجة له هذا المدعى بطريق

الدلالة ويرد عليه ان النص يمنع القود في غير المنصوص ومن جعلته القفل بالمثل فالتعديل بهذا الوجه يكون مضاد للنص وهو باطل  
 البتة ولا يمكن أن يكون المعنى  
 ١٧٦  
 لا قود الا بالمعنى للبدن لانه لو صح ان تكون عبارة النص لادلالة فانه لا بد فيها أن

يكون عملة الحكم معنى  
 لا عبارة. ولهذا ذهب  
 أبو حنيفة رحمه الله الى  
 انه يخرج بنقض البنية  
 الانسانية ظاهرا بالخرج  
 وتخريب الجنة وباطنا  
 بإزهاق الروح وافساد  
 الطباع الاربع وبالجملة  
 انما يقوم الحديث بحجة  
 الشافعي ومن وافقه اذا  
 تعين المعنى الثاني مرادا  
 من الحديث ثم ثبت صحة  
 التعليل بما ذكره بل  
 لزومه ونحن في كل ذلك  
 من وراء المنع (قوله  
 المضرب الخ) وما في التلويح  
 من قوله كون المسوجب  
 هو هذا المعنى مما لا يفهم  
 كل من يعرف اللغة ولهذا  
 ذهب أبو حنيفة رحمه  
 الله الى ان المعنى الموجب  
 هو الجرح الذي ينقض  
 البنية الانسانية الخ  
 وان أردت في معرض الرد  
 على الشافعي ومن وافقه  
 في إيجاب القصاص في  
 القتل بالمثل لكن  
 مقصوده بالذات هو  
 الاعتراض على المصنف  
 وتوهمين أصول الحنيفة  
 وتزييف مذهبهم والجواب  
 ما مر غير مرة من ان  
 المعنى أن لا يتوقف على  
 ملكة الاجتهاد. ومن  
 يضل الله فانه من هاد  
 (قوله ظاهرا) بتفريق الاجزاء المتصلة وتخريب الجنة وباطنا بإزهاق الروح وافساد الطباع  
 الاربع التي عليها مدار الحياة والحس والحركة (قوله النفس الحيوانية) وهي بخار لطيف يتكون من اطفاف اجزاء الاغذية به لان للقليل

تبعض تكاليف العصاة والكفار فصار حاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون  
 التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق أم لا فنجد الجمهور هو مما يطاق بمعنى ان العبد قادر على التصدي اليه  
 باختياره وان لم يخلق الله الفعل عقيب قصده ولا معنى لتأثير قدرة العبد في أفعاله الا هذا على ما سبق في  
 تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وعند الأشعري هو محال لاستلزامه المحال وهو انقلاب علم الله تعالى  
 جهلا أو وقوع الكذب في أخباره فإيمان أبي جهل محال وهو مكلف به فالتكليف بما لا يطاق واقع  
 وأجيب بان علم الله تعالى بعدم إيمان به لا يخرج عنه عن الامكان أي عن كونه مقسورا لابي جهل ومختار له  
 بمعنى صحته تعلق قدرته بالتصدي اليه غاية ما في الباب ان الله تعالى لا يحدثه عقيب قصده وانما فسر الامكان  
 بذلك لان البقاء على الامكان الذاتي غير مقيد لانه غير محال النزاع وقوله العلم تبع للمعلوم لاحاجة اليه في  
 الجواب الا انه دفع لما يقال ان جميع التكاليف تكليف بما لا يطاق ضرورة ان علم الله تعالى امام متعلق  
 بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع ولا شيء من الواجب والممتنع مستطاع ومقدور ولقائل أن يمنع  
 كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه فان الله تعالى عالم في الازل بكل شيء انه يكون  
 أولا يكون وحينئذ يلزم الوجوب أو الامتناع ولهذا صرح المحققون بان معنى كون علمه تابعا للمعلوم ان  
 المطابقة تعتبر من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوله عدم وقوعه ويكفي في الجواب ان  
 الوجوب أو الامتناع بواسطة علم الله تعالى أو اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدر للعبد لان الله  
 تعالى يعلم انه يؤمن أولا يؤمن باختياره وقدرته فنعلم ان له اختيارا وقدرة في الايمان وعدمه وكذا في  
 الاخبار وقد يقال في تقرير دليل الأشعري ان أبا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبي عليه السلام  
 في جميع ما علم بحقيقة به ومن جعله ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدق في أن لا يصدق وهو محال فلزم وقوع

صورة انتفاء الشرط الذي ذكرنا (قوله ولقائل أن يمنع كون العلم الخ) فيه بحث اذ ليس في كلام  
 المصنف ما يدل على انه أراد بتبعية العلم للمعلوم المعنى الذي ذكره الشارح حتى يرد عليه اعتراضه بل  
 مراده ما هو المشهور من ان العلم بوقوع شيء في وقت معين بصفة معينة تابع لكونه بحيث يقع فيه كذلك  
 لانه صلة وحكاية عنه (قوله ويكفي في الجواب الخ) الظاهر انه أراد بهذا الكلام عدم الاحتياج الى  
 ذكر تبعية العلم للمعلوم في الجواب فبمعنى ان الجواب الذي ذكره نفسه لا يتم الا بهذه المقدمة فان  
 قوله ان الله تعالى يعلم انه يؤمن أولا يؤمن باختياره وقدرته انما يتم باعتبار تبعية العلم للمعلوم اذ لو كان  
 الامر بالعكس بان يكون العلم سببا مؤثرا وموجبا للوقوع أو اللادوروقوع الفعل أو عدمه بسبب  
 كون علم الله تعالى متعلقا به فنأين يسبق له الاختيار حتى يتم الجواب قنأمل (قوله وكذا في الاخبار)  
 كقوله تعالى سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون (قوله وقد يقال في تقرير الخ) هذا التفسير  
 لامام الحرمين في الارشاد ولا يخفى انه يدل على ان التكليف بالممتنع لذاته جائز بل واقع كما صرح به في  
 شرح المقاصد فلا يطاق ما ذكره المصنف من دعوى الاتفاق على عدم وقوع التكليف بالممتنع لذاته الا  
 بتكليف بعينه فلذا قال وقد يقال (قوله وهو محال) لان التصديق في الاخبار بانه لا يصدق في شيء  
 يستلزم عدم تصديقه في ذلك ضرورة انه صدقه في شيء وما يكون وجوده مستلزما لعدمه يكون محالا وهذا  
 هو الذي أشار الى اختياره في حواشي العضد وعلى هذا الاحتياج في بيان الاستحالة الى توسط علم المصدق  
 بالجهل المذكور لتصديقه حتى يرد منع لزومه لجواز أن يخلق الله تعالى علما بذلك التصديق وان كان  
 أقسام الحسن لذاته قال (ولقائل أن يمنع كون العلم تابعا للمعلوم الخ) أقول فان قيل قد تقرران للعلم

التكليف  
 (قوله ظاهرا) بتفريق الاجزاء المتصلة وتخريب الجنة وباطنا بإزهاق الروح وافساد الطباع  
 الاربع التي عليها مدار الحياة والحس والحركة (قوله النفس الحيوانية) وهي بخار لطيف يتكون من اطفاف اجزاء الاغذية به لان للقليل



(وعنده لا تأثر لها) أي لقدرة العبد في أفعاله بل هو مجبور (ثم عندنا عدم جوازه) أي عدم جواز التكليف بما لا يطاق (ليس بناء على أن الأصل واجب على الله خلافا للمعتزلة بل بناء على أنه لا يليق بحكمته وفضله

تجاوزت فيسبب اليها لطيف الدم فيتجبر بحرارته المفرطة يتعلق البخار أولا بالدم ثم ينبت بوساطته الى جميع البدن ويسرى فيه سرانية الماء في الورد بدليل أنه لو شدا الأعصاب يبطل قوة الحسي والحركة مما ورا الشد بخلاف ما يلي جهة الدماغ فالقتل بالمحدد يكون جنائية على الروح الحيواني الذي يطرا عليه الفناء قصدا بخلاف الروح الانساني والنفس الناطقة والجواهر القدسي الذي لا يقنى بفناء البدن (قوله فتكون أكل) مما هو بدون القصد كالخطا وبما يختص بالظاهر كالخروج فقط وبالباطن كالقتل بالمتفلس فيترتب على أكل الجنائيات التي هو القتل بالمحدد أكل الخبز وهو القصاص الذي هو والغاية في العقوبة ويختص بها (قوله فيجب أن يكون سببها) أي الكفارة لان أدنى مراتب السبب أن يكون ملائما للسبب والصور التي أوجبت فيها الكفارة كذلك أدنى

التكليف بالمتنع بالذات فضلا عما لا يطاق وما ذكر لا يصلح جوابا عن ذلك ولا يخلص الإجماع بل ان تكليفه بجميع ما نزل انما كان قبل الاخبار بانه لا يؤمن وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق ولا يخفى ما فيه (قوله وعندنا) أي لو كان التكليف بما لا يوجد بقدره العبد تكليفاً بما لا يطاق على ما ذهب اليه الأشعري لكان جميع التكليفات تكليفاً بما لا يطاق على ما ذهب اليه الأشعري لان الإجماع اذا اشعري وان قال بالوقوع لم يقبل العموم (قوله ثم عندنا) يعني ان عدم جواز التكليف بما لا يطاق عند المعتزلة مبني على أنه يجب على الله تعالى ما هو أصل لعباده ولا يخفى في ان عدم تكليف ما لا يطاق أصل فيكون واجبا فيكون التكليف ممتنعاً وعندنا مبني على أنه لا يليق بالحكمة والفضل أن يكلف عباده بما لا يطيقونه أصلاً فيلزم الترك بالضرورة ويستحقوا العذاب وما لا يليق بالحكمة والفضل سفه وترك احسان الى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى ولقائل أن يقول ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق

مخالفاً للعادة بخلاف ما اذا اعلل الاستحالة بكونه اذا كان ما وجد من نفسه خلافاً (قوله ولا يخلص الإجماع بل الخ) قال جدي فصول البندائع لقائل أن يقول ان الإيمان ان كان التصديق في الجملة لم يلزم من التكليف بالإيمان التصديق بكل وبهذا النص وان كان التصديق بكل كان نفيه في لا يؤمنون رفع الإيجاب الكلي لا السلب الكلي فلا ينافيه التصديق بشئ وهو هذا النص فليس هذا الدليل ناظراً لظن (قوله ولا يخفى ما فيه) قال الفاضل الشريفي فان الإيمان حقيقة واحدة لا يختلف باختلاف الأشخاص والازمان يعني ان التكليف تارة بالتصديق بجميع ما علم بحجته به عليه السلام وأخرى بما عدا التصديق بانه لا يصدق مستبعد جدا والاظهر في الجواب ان الإيمان في حق كل مكلف التصديق في الجميع اجمالا وفي كل معلوم له تفصيلا ما وذلك ممكن في نفسه متصور من أبي جهل وقوعه لجواز أن لا يكون محيي الاخبار بعدم التصديق معلوماً على التفصيل وعلم الله تعالى واخباره للرسول عليه السلام لا ينافي ذلك فهو كقوله تعالى لنوح علمه السلام ان يؤمن من قومك الا من قدامك (قوله أي لو كان التكليف الخ) في هذا التفسير إشارة الى ان مقصود المصنف من قوله عنده الخ ترتيباً للأشعري لا مجرد نقل مذهبه فقط (قوله ولقائل أن يقول الخ) قال بعض الفضلاء التحقيق انه لا نزاع بيننا وبينهم في وجوب ترك التكليف بما لا يطاق بمعنى اللزوم العقلي وعدم جواز التكليف لكنهم يقولون لو

تعلقين قديما وحادا فلم لا يجوز أن يكون التعلق بالحادث بعد وقوع المعلوم قلنا هو معه لا بعده كافي احساس المستويات فأيته أن يعتبر المطابقة من جانب التعلق قد برقا (ولا يخفى ما فيه) أقول وهو الالتزام كون الإيمان عبارة عن التصديق ببعض ما نزل و بطلانه ظاهراً فالصواب في المخلص أفاده الحق في شرح المختصر حيث قال والجواب انهم لم يتكفروا لا بتصديقه وانه ممكن في نفسه متصور وقوعه الا انه مما علم الله تعالى انهم لا يصدقونه لعلمه بالعاصين واخباره لرسوله كاخباره لنوح بقوله انه لن يؤمن من قومك الا من قدامك لانه اخبرهم بذلك ولا يخرج الممكن عن الامكان بعلم أو خبر نعم لو كفوا بالإيمان بعد علمهم باخباره انهم لا يؤمنون لكان من قبيل ما علم المكلف امتناع وقوعه منه ومثل ذلك غير واقع لانه يوجب انتفاء فائدة التكليف وهو الا بتلا لاستحالة منه لما ذكرتم فلذلك لو علموا السقط عنهم التكليف قال (ولقائل أن يقول ليس معنى الوجوب الخ) أقول فيه بحث لانه بعد ما قال في توجيه كلام الحنفية وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى لا يتوجه الاعتراض لان المراد ان هذا

( ٢٣ - تلويح ثاني )

القتل الخطأ جهة الخطر المساهلة وترك التثبت وجهة الإباحة الرمي الى صيد أوحري وفي العين المقصودة جهة الخطر والخطب والكذب وجهة الإباحة مشروعة اليه من الفضل الخصومات وتعظيم اسم الله تعالى (قوله وأما

فان قيل افساد الصوم بالزنا وشرب الخمر كبيرة محضه وقد وجب بهما

التكفارة قلنا نفس  
الافطار تضمن جهتين  
الجنائية على الصوم  
وقضاء الشهوة بخلاف  
عين الغموس لانها مما  
لم تنعقد عين غموس ايس  
فيها جهته حظرومتي  
انعمت كانت كبيرة  
محضه والتكفارة فيهما  
لكونهما افطارا لا كونهما  
زنا وشرب خمر فيندفع  
ما يقال انه يقتضى ان  
لا يكون الزنا وشرب  
الخمر من الكبائر (قوله  
وهي تلائم العبادة)  
لما انها لا تعسوها وتعسو  
الصغائر فقوله قال الله  
تعالى وما بعده دليل على  
بحوال الصغائر بالعبادات  
دون الكبائر فان قيل  
دلالة الآية على عدم  
بحوال الكبائر على طريق  
مفهوم المخالفة والجنفية  
لا يقولون به قلت المراد  
انه لا دليل على محسو  
الكبائر بالعبادات فلا  
معنى لا يجابها لذلك من  
غير دليل فان قيل عام  
الكتاب لا يجوز  
تخصيصه بخبر الواحد  
قلنا انما ذلك ابتداء  
وبعد التخصيص بدليل  
قطعي من الكتاب  
والاجماع يجوز تخصيصه  
بالقياس فضلا عن خبر

العقاب على الترك بل الازوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما يطاق بناء على انه لا يلبق  
بالحكمة والفضل قول بأنه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق فضلا على العبادة واحسانا وهذا قول  
بوجوب الاصلح فان قيل لا يجب عليه الترك لكنه يتركه تفضلا واحسانا قلنا فيثبت عدم الجواز  
وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع (قوله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء) فان قيل نفس الوجوب لا ينفك  
عن التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن  
القدرة اوجب وجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك  
لماستعرف من ان نفس وجوب الصلاة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور  
الوقت الشرعي ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة فعند ذلك يتحقق التكليف الا يرى ان صوم  
المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهم او كذا الزكاة قبل الحول الثاني ان معنى اشتراط التكليف

كف بما لا يطاق لاستحقاق الذم تعالى عن ذلك ونحن لا نقول به فان له عزسا انه ان يتصرف في ملكه كيف يشاء  
وبالجملة معنى الوجوب عندهم ان للعبد حقا على الله تعالى بحيث لو لم يفعل في حقه لكان جائرا تعالى عن  
ذلك وعندنا ان الله تعالى لطفوا وفضلوا لوفعل كان متفضلا منعا لا مؤذيا حقا عليه ثم من الاشياء غير  
الاصح ما يلزم عدم صدوره عن الله تعالى كالكذب واخلاق الوعد والظلم ومنه التكليف بما لا يطاق وكل  
ما هو متناقف للحكمة وهو المراد بالوجوب عند المعتزلة ايضا الا ان المدرك عندهم هو القبح العقلي وعندنا  
مدرك آخر وقد يجاب ايضا بان المعنى عندنا ان التكليف بما لا يطاق قبيح وفعل القبيح لا يجوز الا ان  
تركه حسن فيجب حتى يرجع الى وجوب الاصلح وقرق بين وجوب الحسن وامتناع القبيح والاول هو  
الاعتزال بخلاف الثاني وقد يجاب عن اصل الاعتراض بوجه آخر وهو ان معنى كلام اهل السنة ان  
تكليف ما لا يطاق غير جائز الوقوع في نفس الامر من الله تعالى لانه لا يلبق بالحكمة وكل ما لا يلبق  
بالحكمة لا يجوز ان يقع في نفس الامر من الله ولا يلزم من هذا وجوبه عليه سبحانه بل يلزم وجوبه في نفس  
الامر فلا يكون قولنا بان الاصلح واجب على الله تعالى اذا الفرق بين وجوب شيء في نفس الامر ووجوبه  
عليه تعالى ظاهر الا يرى ان وجوب كونه تعالى جبا على ما يريد اذ اذ راق في نفس الامر واجب ولا يلزم منه ان  
يكون واجبا عليه تعالى فتأمل (قوله اوجب وجهين) حاصل الاول منع قوله ان نفس الوجوب  
لا ينفك عن التكليف وبيان انه قد ينفك عنه وحاصل الثاني في المناقشة في قوله والتكليف مشروط  
بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة بان ليس معنى اشتراطها بان القدرة شرط حال  
التكليف بل حال ايقاع الفعل وهي حال تعلق الارادة وقد يقال الجواب الثاني بعين الصواب اذا

التكليف قبيح بمعنى ان فاعله يستحق الذم في نظر الشارع ولا شيء من القبيح جائز الصدور عنه تعالى اما  
الاولى فظاهرة واما الثانية فلانه تعالى حكيم جميع أفعاله متفقة على ترجيح الحكمة فلا يجوز ان يصدر  
عنه عبث فضلا عن القبيح فلو صدر عنه ما من شأنه ان يستحق فاعله الذم كان متناقفا للحكمة وان كان  
قادر عليه لانه ليس بممتنع بالذات فمعنى عدم جواز صدوره عدم تجوير العقل صدوره عنه كافي للتنزيهات  
لا الازوم وعدم جواز الترك لا يلزم الوجوب عليه فيكون هذا اقربا بين مذهب الاشاعرة القائلين  
بالجواز اذ لا عبرة للعقل عندهم سوى فهم الخطاب وبين مذهب المعتزلة القائلين بالوجوب يعني عدم  
قدرته على تركه تعالى عن ذلك علوا كبيرا قال (اوجب وجهين الاول ان التكليف الخ) اقول حاصل  
الجواب الاول المناقشة في قوله نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف بانها قد تنفك عنه وحاصل الثاني

بالقدرة الواحد وما نحن فيه كذلك فان السياح تخص منها الشرك بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان  
يشرك به وياجماع الامة فان قيل المخصص الاول يجب ان يكون مقارنا لاشياء ان الايسين ليست كذلك وكذا الاجماع فان وجوب

لانه قد ينقل عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة) وسبأ في الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في الفصل المتأخر (بل هو ثبت) أي نفس الوجوب (بالسبب والاهلية على ما يأتي) أي في فصل الاهلية (والقدرة فوعان ١٧٩ ممكنة وميسرة فالممكنة

أدنى ما يتمكن به المأمور على اداء المأمور به) أي من غير حرج (طالباً) وإنما قيدنا بهذا لأنهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة (وهي شرط لاداء كل واجب فضلاً من الله تعالى بدينا كان أو ما لبنا قل هذا يجب التيمم مع العجز والصلاة فاعدا أو مويا معه) أي مع العجز (وتسقط الزكاة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقاً فعلى هذا) يتصل بقوله وهي شرط لاداء كل واجب (قال زفر لايجب القضاء على من صار أهلاً للصلاة في الجزء الاخير من الوقت لانه لايجب الاداء لغدوم القدرة قلنا انما يشترط حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو الفرض وأما ههنا فالفرض القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كاف لوجوب القضاء

بالقدرة هو ان لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد ابقاعه واحداثه عند تعلق الارادة به والافلا كلام في صحة التكليف بما لا يكون مقدوراً عند ورود الامر وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة لان المذهب هو ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه (قوله لانه قد ينقل) أي قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء فيتمدد لا يحتاج الى القدرة التي منشا الاحتياج اليها هو الاداء وهو مصدرة على المطلوب اذ ليس المدعى الا أن المحتاج الى القدرة هو وجوب الاداء لان نفس الوجوب (قوله من غير حرج غالباً) قيد بذلك لانه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادراً وبدون الراحلة كثيراً لكن لا يمكن منه بدونها الا حرج عظيم في الغالب وفرق بين الغالب والكثير بان كل ما ليس بكثير نادر وليس كل ما ليس بغالب نادر بل قد يكون كثيراً واعتبر بالحجة والمرض والجذام فان الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر (قوله وهي) أي القدرة الممكنة شرط لوجوب اداء كل واجب فضلاً من الله لان القدرة التي يمنع التكليف بدونها هي ما يكون عند مباشرة الفعل فاشترط سلامة الاسباب والات قبل الفعل يكون فضلاً من الله ومنه (قوله فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت) كما كان لسببان عليه السلام كاف للقضاء ولم يعتبر اماكن القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة

نفس الوجوب حاصل بالسبب والاهلية سواء كان قادراً عند تعلق الارادة أم لا (قوله وهو مصدرة على المطلوب) قال الفاضل الشريف يمكن أن يقال كون وجوب الاداء مشروطاً بالقدرة قد علم مما سبق من اتمالة التكليف بما لا يقدر عليه والمقصود دفع توهم كون نفس الوجوب مشروطاً بالقدرة بناء على انه نفس وجوب الاداء ومستلزم له وتنبيهه بانه ينقل عن وجوب الاداء الذي هو التكليف فلا يكون نفس الوجوب تكليفاً ولا مستلزماً له فلا يكون مشروطاً بالقدرة (قوله من غير حرج غالباً) الاول قيد للتمكن والثاني أيضاً قيد له بعد تقيده بالاول (قوله فرق بين الغالب والكثير الخ) حاصله ان الغالب اشمل من الكثير والكثير من النادر وهذا بحسب الاصطلاح فلا مشاحة فيه (قوله لوجوب اداء كل واجب الخ) اشارة الى حذف المضاف في عبارة المصنف (قال المصنف قل هذا يجب التيمم مع العجز) أي ليكون القدرة الممكنة شرطاً لوجوب الاداء لم يجب الوضوء على العاجز عنه كالمفلوج وليس له معين وقيل امانة الحرة والمرأة كعدمها وفي العبد واما ان لا تغف تلك القدرة بل وجب التيمم وكذلك يجب الصلاة فاعداً بل وجب فاعداً وما ذكره رانه لو صرح بالتفرع بجانب النبي لكان أوضح (قال المصنف وتسقط الزكاة الخ) توضحه ان ابن السبيل اذا كان له مال في بيته وحال عليه الحول وجب عليه اداء الزكاة واذا هلك النصاب قبل البلوغ اليه سقط الواجب اجاباً (قوله فامكان القدرة على الاداء) قال القاتني وفيه نظر اذا لا حاجة في استخراج الخلافية الزفرية الى التزام اعتبار القدرة المتوهمه والحق ان توهم القدرة غير كاف لجهة التكليف ولكن العلماء استحسنوا وقالوا بوجوب في هذه المسئلة احتياطاً فلان يأتي بشئ ليس عليه أولى من أن يترك ما عليه ولهذا لم يؤثمة بترك الشروع في الجزء الاخير اتفاقاً (قوله ولم يعتبر اماكن القدرة الخ) جواب سؤال مقدوره هو ان يقال اذا اعتبر اماكن القدرة

مقارنة المخصص للعامة في المخصص الذي في نفس الامر لاني دل على تخصيص كالمخزن فيه فان تعارض الدليلين بحسب الظاهر لما أوجب لنا

المناقشة في قوله والتكليف مشروط بالقدرة بان ليس معناه ان القدرة شرط حال التكليف بل حال اتقاع الفعل وسبأ في تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى (قوله لان هذا المذهب) أي مذهب أهل السنة خلافاً للمعتزلة فان الاستطاعة عندهم قبل الفعل كالتكليف قال (من غير حرج) أقول هو متعلق بقوله يمكن وقوله غالباً متعلق به أيضاً لكن بعد تعلق قوله من غير حرج قال (وفرقت بين الكثير والنادر) أقول حاصله ان الغالب اشمل من الكثير والكثير من النادر ولا مشاحة في الاصطلاح قال (ولم يعتبر اماكن القدرة الخ) أقول هذا اشارة الى سؤال نقره انتم اذا اعتبرتم امتداد الوقت في حق القضاء مع

الجمع يتم ما بحسب الامكان بحمل أحدهما على بعض محتملة لانه تضمن هذا الجمع الحكيم من ايمان في نفس الامر تخصصاً مقارناً له لم ينقله إلا لاقبال انما نفس الحاجة الى تخصيص الشئ من الصيغ اذا لم يتناول الحسنيات لايمان ولا عسيرة خصوص الصيغ لانا نقول

مسئلة الخلف بمس السماء) فانه يعتقد البمين لان كان البرق الجملة كما كان النبي عليه السلام فاما كان الاضلل وهو البركاف فوجوب الخلف  
وهو الكفارة (على ان القدرة التي

شرطانها مقدمة هي سلامة الالات فقط وقد وجدت هنا

فاما القدرة الحقيقية  
فانها مقارنة للفعل (أي  
والمسئس لنا ان امكان  
القدرة على الاداء غير  
كافي لوجوب القضاء  
بل يشترط لوجوب القضاء  
وجود القدرة على الاداء  
فوجود القدرة على  
الاداء حاصل هنا لان  
القدرة التي تشترط  
لوجوب العبادات  
متقدمة هي سلامة  
الالات والاسباب  
فقط وهي حاصله هنا ولا  
تشرط القدرة التامة  
الحقيقية لانها مقارنة  
للفعل لان العلة التامة  
تكون مقارنة للمعلول  
اذ لو كانت سابقة زمانا  
يلزم تخلف المعلول عن  
العلة التامة

الحاجة ماسة بعد لان  
مدلول الآية اذهاب  
محل فرد من الحسنات كل  
فرد من السبائت وليس  
بمراد قطعاً قوله كفارات  
لما بينهن الخ لا يقال  
فاذا كانت الصغائر  
فمضوا تلك الفرائض  
بحكم الحديث فلم يجب  
الكفارة في قتل الخطا  
والخنت في البمين  
المتعددة لان الكفارة  
ليست متمهضة في  
العبادة بل فيها جهوة

العقوبة وكونها جزاء المارتكب المبتلى بها فلذلك وجبت الكفارة (قوله فجب شبهة السبب)

الشيخ الفاني على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال عي الامهي مع ان هذا اقرب من امتداد  
الوقت لان القضاء ايضا متعذر في هذه الصور (قوله كافي مسئلة الخلف بمس السماء) هذا بخلاف عي  
الغموس لانه قد عتق امكان اعادة الزمان الماضي ولو سلم فصدق المحلوف عليه محال اذ اعادة الزمان الماضي  
لا يصير الفعل الذي لم يوجد من الخائف موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان  
يفعله (قوله فاما القدرة الحقيقية) قد اختلفوا في ان القدرة مع الفعل اوقبله والمحققون على انه ان  
أريد بالقدرة القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام الازادة اليها فهي فوجد قبل الفعل ومعه وبعده وان

بامكان امتداد الوقت في حق وجوب اداء الصلاة ينبغي ان يعتبر امكان القدرة في الحج بل اذ زاد ورا حله  
وكذا الكلام في اخواته (قوله مع ان هذا اقرب) أي الى الوقوع (قوله متعذر في هذه الصور) يعني ان  
الغرض من اعتبار امكان القدرة وجوب القضاء والقضاء متعذر في هذه الصور أما في الحج فلان جميع  
سني العمر وقت الاداء بعد الوجوب فلا يكون بالتأخير عن السنة الاولى قضاء وأما في الشيخ الفاني  
فلانه ان قدر على القضاء بعد الاكل والفدية لم يكن فانيا بل هي بضا وقد فرضناه فانيا وأما في المقعد فلانه  
اذا صلى في الوقت ما يقدر سقط القضاء بعد الوقت فلا وجه لاعتبار امكان زواله للقضاء وكذا الامهي ان  
خلق الله تعالى فيه البصر حتى وجب عليه الجمعة لم يجب عليه قضاء ماضى سابقا (قوله بخلاف عي  
الغموس) هي الخلف على أمر ماضى تعمده فيه الكذب وحكمها انه يأثم فيها صاحبها لقوله عليه السلام  
من حلف كاذبا أدخله الله النار ولا كفارة فيها الا التوبة والاستغفار وسميت غموسا لانها تعمس  
صاحبها في الاثم ثم في النار قيل قولهم عي الغموس بالاضافة خطأ لغة وسماها لان الموصوف لا يضاف  
الى الصفة والصواب العي الغموس وليس هذا كعلم الطب كما توهم لان الطب ليس بصفة ولا من قبيل  
مسجد الجامع لان قدره مسجد الوقت الجامع وقد يقال وهو مدفوع بان هذا من اضافة الجنس الى  
نوعه لغرض البيان والتوضيح كافي خاتم فضة واطرافه العام الى الخاص تجوز اتفاقا للحصول التخصيص في  
ذلك العام من ذلك الخاص (قوله بدون ان يفعله) وفعله بعد الامادة وان امكن لا يصير ماضيا (قوله  
قبل) الظاهر انه مبني على جواز بقاء الاعراض (قوله وبعده) قيل عليه المراد بالقدرة ههنا القدرة

بعده كان ينبغي ان تعتبر وفي حقه امكان القدرة في الحج بدون الزاد والرا حله وفي اخواته أيضا لان هذا  
اقرب الى الوقوع من ذلك وقوله لان القضاء أيضا متعذر اشارة الى الجواب وتقريره ان الغرض من  
اعتبار امكان القدرة وجوب القضاء والقضاء متعذر في هذه الصور أما في الحج فلان جميع سني العمر  
وقت الاداء بعد الوجوب ولا يكون بالتأخير عن السنة الاولى قضاء كما سبأني وأما في الشيخ الفاني فلانه ان  
قدر على القضاء بعد الاكل والفدية لم يكن فانيا بل هي بضا وقد فرضناه فانيا وأما في المقعد فلانه اذا صلى في  
الوقت بالعدر سقط القضاء بعد الوقت فلا وجه لاعتبار امكان زواله للقضاء وكذا الامهي ان خلق الله  
تعالى فيه البصر حتى وجب عليه الجمعة لم يجب قضاء ماضى سابقا قال (بخلاف عي الغموس الخ) أقول  
هذا اشارة الى جواب سؤال تقريره ان امكان البرق الجملة اذا كان كافيا في الخلف بمس السماء لزم ان يكن  
في بعض صور عي الغموس أيضا وهو ان يقول والله فعلت كذا مع انه لم يفعل لامكان اعادة الزمان  
الماضي وايجاد الفعل فيه وتقرير الجواب ظاهر من الشرح قال (المصنف رحمه الله على ان القدرة  
التي شرطناها مقدمة هي سلامة الالات فقط وقد وجدت ههنا) أقول فيه بحث لان  
الوقت سبب الاحرية ولا سلامة له ههنا وسبأني في اول الفصل الاتي ما يخالف هذا فتدبر قال  
(فهي فوجد قبل الفعل ومعه وبعده) أقول فيه بحث وهو ان الظاهر ان المراد بالقدرة ههنا النظر الى

اريد  
هذا اشارة الى الجواب وتقريره ان امكان البرق الجملة اذا كان كافيا في الخلف بمس السماء لزم ان يكن

لا كفاية في شبه العمدة على قول أبي حنيفة رحمه الله فان الأثم فيه كامل مثناه ونهايه يمنع شرع الكفاية لان ذلك من باب التخفيف  
(قوله فانه مقابل بالمثل من وجهه) حاصل الجملة ان الكفاية جزء الفعل ١٨١ وفيها جهتان والقصاص جزء الفعل

من وجه والمثل من وجه  
آخر والعبادات مما  
يجب ان يثبتها والعقوبات  
في اسقاطها اذا تمكنت  
في مقابلهما فالشبهة تكفي  
في اثبات العبادات  
ودور العقوبات والقصاص  
لما لم يتمم في كونه جزء  
المحل فيسقط بالشبهة في  
الفعل أيضا ويجب  
الكفاية كافي القتل  
بالمقتل لاني المحل كافي  
قتل المستامن (قوله الا  
عند التعارض) تقدم

العبرة على الاشارة كافي  
قوله تعالى كتب عليكم  
القصاص في القتلى عبارة  
في الوجوب وقوله تعالى  
ومن يقتل مؤمنا  
متعمدا فجزاؤه جهنم  
اشارة في نفيه حيث  
جعل كل جزائه جهنم وفي  
نفي الكفاية في القتل  
العمد وهي راجحة على  
دلالة النص الوارد في  
الخطا على وجوبها في  
العمد وارتادهم في مثال  
تعارض العبارة والاشارة  
قوله عليه الصلاة  
والسلام اقل الخبيث  
ثلاثة ايام واكثره عشرة  
وهو عبارة وما يعارضه  
مما روي انه عليه  
السلام قال تمكنت  
احداهن شظير محررها

أريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى  
احتياج الفعل اليها ولا يجوز أن تكون قبل الفعل لا امتناع لمختلف المعلول عن علته التامة أعني جملة  
ما يتوقف عليه لما في فصل الحسن والقبح فلهذا قال ان القدرة التي شرط تقدمها على وجوب اداء  
العبادات هي سلامة الآلات والاسباب لا القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فان قيل  
يجب أن يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة ان  
الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرائط التأثير واجب  
لا امتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكّن من الترك وبانه لو كان التكليف  
مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف الاحال المباشرة ويلزم أن لا يعصى بترك المأمور به لعدم  
التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبلي وامتناع  
الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا ومختار له بمعنى صحة تعلق  
قدرته وارادته وقصدته الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى أن يكون الفعل مما لا يصح  
تعلق قدرة العبد به وقصدته الى ايجاده وهذا يندفع ما يقال ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها  
واجب فلا تكليف بالاحمال لان في الاول تكليف بالمشروط عند عدم الشروط في الثاني تكليف بتحصيل

بالنظر الى الفعل فعلى هذا لا يصح قوله وبعده لان الفعل بعدما تعلق به القدرة يوجد فلا يكون مقدورا  
بمعنى ما يصلح أن تتعلق به القدرة وان كان مقدورا بمعنى ما يتعلق به القدرة ويمكن أن يجاب بان المراد  
بالعبدية بقاء القدرة بعد اعدام الفعل وصلاحيته التعلق ثابتة نظر الى صحة الامادة ولا يقدح فيه  
قبيلتها بالنظر اليها لان المراد بالقبليّة التي ذكرها أولا القبليّة نظر الى ابتداء وجوده فيتحقق التقابل لنا  
ان يمنع عدم الصلاحيّة المذكورة حال بقاء الفعل نظر الى الاعادة (قوله هي سلامة الآلات  
والاسباب) فيه بحث لان الوقت من جملة اسباب الاداء بالامر به ولا نسلم سلامته في محل النزاع (قوله  
وهذا يندفع) أي بالتحقيق المذكور ووجه الاندفاع ان التكليف بالممتنع انما يلزم اذا كاف بايقاع  
الفعل قبل وجود علته التامة وليس كذلك بل هو قبل المباشرة مكلف بايقاعه في المستقبل بالباشرة

الفعل فعلى هذا قوله وبعده غير صحيح لان الفعل بعدما تعلق به القدرة يوجد فلا يكون مقدورا بمعنى  
ما يصلح أن تتعلق به القدرة وان كان مقدورا بمعنى ما تعلق به القدرة قال التحرير في شرح الكشاف في  
تفسير قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير فان قيل لو كان الشيء هو الموجود كما ترجمون لما كان متعلقا للقدرة  
انها عبارة عن الصفة المؤثرة على وفق الارادة وتأثيرها هو اليجاد واليجاد الموجود محال قلنا المحال ايجاد  
لوجوده وجود سابق وهو غير لازم واللازم ايجاد موجوده وجوده اثر ذلك اليجاد وهو ليس محال وأما  
المقدور فان أريد به ما تعلق به القدرة فهو لا يكون الاموجود وان أريد ما يصلح أن تتعلق به القدرة  
يكون مقدوما وهو المعنى بقولهم ان الله تعالى قادر على جميع الممكنات وان مقدوراته غير متناهية أقول  
قوله وتأثيرها هو اليجاد ممنوع بل وان كان يكون الاعدام والتحقيق ان الفعل وعدمه في قوله هم القادر هو  
الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل أعم من اليجاد والاعدام ومعنى العبارة ان شاء اليجاد والاعدام  
فعله وان لم يشأ اليجاد أو الاعدام لم يفعله بمعنى كونه قادرا على الموجود حال وجوده انه ان شاء عدمه  
عدمه وان لم يشأ عدمه لم يعدمه ومعنى كونه قادرا على الاعدام حال عدمه انه ان شاء وجوده أو وجوده وان لم  
يشأ وجوده لم يوجد له وليكن هذا على ذلك كرمثنا فانه نافع في كثير من المواضع قال (وهذا يندفع ما يقال

لا نصلي ولا نصوم سبق لبيان نقصان دينهم وفيه اشارة الى ان أكثر مدة الخبيث خمسة عشر يوما كما هو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى  
صحيح لان ركن المعارضة لا يقوم الا بصاوة الحدتين في أصل الثبوت وهو ثابت فان الحدوث الاول ثابت عن النبي صلى الله عليه

(أو نقول القضاء يبني على نفس الوجوب لأعلى وجوب الأداء كفي قضاء المسافر والمريض الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة) أي  
 الممكنة (لبقاء الواجب إذا تمكن ١٨٢ على الأداء يستغنى عن بقائها) أي عن استمرارها (فلهذا لا يشترط للقضاء

فلهذا إذا ملك الزاد  
 والراحتة فلم ينجح فهاك  
 المال لا يسقط عنه لأن  
 الحج واجب بالقدرة  
 الممكنة فقط

الحاصل (قوله أو نقول) جواب ثالث عن دليل زفر حاصله منع المقدمة المطوية القائلة بان ما لا يجب  
 أدؤه لا يجب قضاؤه والسند هو وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم وجوب الأداء (قوله ولا  
 يشترط) يحتمل أن يكون جوابا آخر عن دليل زفر وان يكون ابتداء كلام بمعنى ان القضاء انما يجب  
 لبقاء الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان المفتقر الى حقيقة هذه القدرة  
 وبقائها هو حقيقة الأداء وأما التمكن من الأداء فستغن عن بقائها بل يكفي مجرد إمكانها وتوهمها  
 وإذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها فلا يكون شرط القضاء بل  
 للداء فقط وهو المطلوب ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف  
 الاول على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد وقد يستدل على اختصاص  
 هذه القدرة بالأداء بأنه يلزمه في النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلاة والصوم مع

وسلم بطرق متعددة  
 وان كان في أحد رواه من  
 لا يتخلو عن التكلم فيه  
 بالجرح ثم هو قول عمر  
 وعنى وان مسعود وابن  
 عباس وغيرهم رضى  
 الله عنهم والمقصدات  
 الشرعية لا تدرك بالرى  
 فالموقوف فيها حكمه  
 الرقع بل تسكن النفس  
 بكثرة ما روى فيه عن  
 الصحابة والتابعين الى ان  
 المرفوع مما أجاد فيه  
 ذلك الراوى الضعيف  
 اذ ليس ممن ضرورة  
 الضعيف انكذب البتة  
 الثاني فانه واه على  
 النهاية بل موضوع  
 لأصله على ما صرح به  
 النقاد وأما الشان من  
 الشافعية قال ابن منده  
 لا يثبت بوجه من الوجوه  
 وقال البيهقي لم يجده وقال  
 ابن الجوزي لا يعرف  
 وأقره عليه صاحب  
 التنقيح وقال النووي  
 موضوع لأصله ثم لو  
 فرض ثبوته فلا معارضة  
 بينهم لان المزاد بالشرط  
 البعض كفي شرط المسجد  
 الحرام ولو سلم انه حقيقة في النصف وانه صر ادفا كثر أعمار الامة ما بين ستين وسبعين كافي

(قوله منع المقدمة المطوية الخ) يريد ان في دليل زفر رحمه الله مقدمة مطوية هي الكبرى والمدكور في  
 المتن أعنى قوله لانه لا يجب الاداء مغرى الدليل ولا حاجة الى تأويله بقولك ادائه غير واجب بناء على انه  
 لا بد في الشكل الاول من ايجاب الصغرى كما هو المشهور لان السلب ههنا في جانب المحمول فالقضية  
 موجبة معدولة المحمول والدليل هكذا الصلاة في آخر الوقت لا يجب ادائها وكل ما لا يجب ادائه  
 لا يجب قضاؤه وحاصل الجواب ان اشتراط القدرة لوجوب الاداء فلو سلم عدمها فالقضاء ليس مبنيا  
 عليه بل على نفس الوجوب كفي صوم المريض والمسافر وفيه بحث فان وجوب القضاء للتكليف فلو  
 بني على مجرد نفس الوجوب وليس القدرة شرطه لوقع التكليف بدون الشرط (قوله جوابا آخر  
 عن دليل زفر) فيه بحث لان دليله مبني على انه لا يجب الاداء لعدم القدرة وكونه غير مشروط  
 لبقاء الواجب مبني على وجود الوجوب والقدرة وزفر يفهمها فكيف يكون جوابا عنه (قوله بل يكفي  
 مجرد إمكانها) وتوهمها وذا ثابت بما كان امتداد الوقت على ما صرح (قوله بل بقاء التكليف الاول)  
 وقد صرح بنا في فصل قصر العام لان البقاء أسهل من الابتداء فكيف من شئ لا يجوز ابتداءه يجوز بقاءه  
 كالبيع في الحصة ونظائره (قوله لا بنص جديد) ولو كان بنص جديد لم يكن بد من اشتراط القدرة في  
 القضاء أيضا لانه تكليف آخر (قوله وقد يستدل على اختصاص الخ) هذا الاستدلال لا يتعلق له  
 بكلام زفر لان قوله بعدم وجوب القضاء على من صار أهلا للصلاة في آخر الوقت لعدم القدرة الممكنة  
 على الاداء لانه القدرة على القضاء ثم حاصل الدليل المذكور ان اعتبار هذه القدرة في حق الاداء  
 ولو بالتوهم ليظهر أثره في خلقه وهو القضاء ولا خلاف للقضاء فلم يعتبر في حقه أصلا وقد يعارض بان من  
 فاتته صلاة في انكحة فقضاها في حالة المرض فاعدا أو مضطجعا أو موميا يخرج عن العهدة ولو لم يشترط

الخ) أقول أي بالتحقيق المذكور يندفع هذا القول ووجه اندفاعه ان التكليف بالمتنع انما يلزم اذا  
 كلف بايقاع الفعل قبل وجود علته التامة التي من جعلتها المباشرة وبالواجب انما يلزم اذا كلف بايقاعه  
 مع وجود علته التامة وليس كذلك بل هو قبل المباشرة مكلف بايقاعه في المستقبل بالمباشرة قال (حاصله  
 منع المقدمة المطوية) أقول يعني ان ما ذكر في المتن من قوله لانه لا يجب الاداء اشارة الى الصغرى بتأويل  
 ادائه غير واجب اذ لا بد في الشكل الاول من ايجاب الصغرى والكبرى محذوف تقديره وكل ما لا يجب  
 ادائه لا يجب قضاؤه ينتج انه لا يجب قضاؤه قال (وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالأداء) أقول  
 حاصل الاستدلال ان اعتبار هذه القدرة في حق الاداء ولو بالتوهم ليظهر أثره في خلقه وهو القضاء ولا

الحرام ولو سلم انه حقيقة في النصف وانه صر ادفا كثر أعمار الامة ما بين ستين وسبعين كافي  
 الجديت فاذا كان حوض المرأة عشرة من كل شهر يكون مكتهافي كل سنة لا نصلي ولاصوم مائة وعشرون يوما والصفة العهرية هي

لان الزاد والراحلة أدنى ما يتمكن به على هذا السفر غالباً) اعلم ان جعل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة يناقض قوله لان القدرة التي شرطناها متقدمة الخ (والقدرة الميسرة ما توجب اليسر على الاداء كالنماء في

الواجب لئلا ينقلب الى العسر

المراعاة من اطلاقات الشرع وهي ثلاث مائة

وأربعة وخمسون يوماً وذلك العدد معتبر في

العنين وفي ضرب المدة لمن بلغت مستحاضة بل

في غيرها أيضاً الباقي من العدد المذكور ما يتأبى يوم

وأربعة وثلاثون يوماً فممكن أن تلد في السنة

ويكون نفاسها أربعين يوماً فيصح اطلاق شرط

العمر على التقريب ولو اعتبر أيام الصبأ فلا نشأ

في صحته والقول بان مدة الصبأ مشتركة بين الرجال

والنساء لا تصح سبباً لنقصان دينهن ليس

بشيء لان المراد ان أيام الصبأ اذا انضم الى أيام

الحيض والنفاس يصح القول بالملك المذكور

وليس المراد انه سبب لنقصان الدين وإنما

السبب له مكته اشطر عمرها لا تصلى ولا تصوم

ومن البين ان هذا الحكم غير مقصود العموم في

كل امرأة بل يكفي في صدقها مكث بعضهن

كذلك ممن لم يتجاوز سنها الحسنة أو الاربعين مثلاً

فيصدق من غير اعتبار أيام الصبأ مع انه منقوض في الصوم فهاذه الشائعة ان أكثر مدة الحيض لأصل له في الشرع أصلاً بل الشرع ناطق بخلافه وأما ما أشار اليه في التلويح من ترجمه على الحديث الأول من حيث الثبوت فنقصانها المستترة على الحق المبين ونقصانها في اقتفاء الهوى

عدم القدرة وليس ذلك ليظهر أثره في الخلف كما في الجزء الاخير من الوقت اذا خلف للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر ليظهر أثره في المؤاخذة في الآخرة كما يتيسر عليه الواجبات في حق بقاء الأثم والمؤاخذة مع ان الموت محذور كل سقط معه الفعل قطعاً ومن ههنا قيل لافرق بين الاداء والقضاء في ان كلاً منهما ان كان مطلوباً بنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ لا يتصور الفعل بدونها وان كان مطلوباً بغيره فممكن في توهم القدرة في النفس الاخير تبقى الواجبات بتوهم امتداد الوقت ليظهر أثره في المؤاخذة وكذا الصلاة بعد فوات القدرة تبقى في الذمة لتوهم حدوث القدرة (قوله لان الزاد والراحلة) دليل على انها من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاءها وبقاؤها وجوب الحج ثم الظاهر انها من قبيل الآلات التي هي وسائل حصول المطلوب فعملها من القدرة الممكنة لا يناقض تفسيرها بسلامة الآلات والاسباب على ما زعم المصنف (قوله والقدرة الميسرة ما توجب اليسر على الاداء) أي يسر قدرة العبد على أداء الواجب والظاهر ان يقال يسر الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت في أكثر الواجبات المالية التي ادائها أشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء في الزكاة فان الاداء ممكن بالدونية الا انه يصير به أي يسر حيث لا ينقص أصل المال وإنما يفوت بعض النماء ثم القدرة الممكنة لما كانت

القدرة في القضاء لما خرج عن العهدة لان القيام والركوع والسجود كانت واجبة ولم يأت بها (قوله وجوابه ان ذلك الخ) حاصل الجواب ان للقضاء أيضاً خلفاً وهو المؤاخذة الاخرى فيمكن في توهم القدرة في النفس الاخير بناء على توهم الامتداد ليظهر في المؤاخذة وقد يدفع هذا الجواب بان الحكم بكفاية توهم القدرة عند طالب الخلف لا يجابه مقام الاصل وبقاؤه صحة اسباب الخلف مقام صحة اسباب الاصل للاحتياط في الامتثال بقدر الامكان والمؤاخذة في الآخرة لا يتعلق بها الا الطلب ولا الايجاب ولا رابطة صحة الاسباب فليتامل (قوله ليظهر أثره في المؤاخذة) وجوب الايصاء (قوله يلزم في النفس الاخر الخ) قيل فيه شبهة وهي ان شرط وجوب الاداء في الجزء الاخير من الوقت توهم القدرة ليظهر أثره في الخلف ونحوه فلم قلتم ان توهم القدرة غير باق الى الجزء الاخير من العمر وأجيب بان اعتبار القدرة المتوهمه باعتبار الضرورة ولا ضرورة في اعتبار البقاء شرطاً كذا في التلميح (قوله ثم الظاهر انها من قبيل الآلات الخ) انما قال الظاهر لانه يمكن جعلها من قبيل الاسباب لانها متجمعا فان السبب للنجح هو البيت فلا يتم سببته في حق الوجوب الا بالزاد والراحلة (قوله أي يسر قدرة العبد على اداء الخ) لما كان ظاهر عبارة المصنف محتاجاً الى توجيهه لان لفظة على لا يجوز تعلقها بتوجب وهو ظاهر ولا باليسر لان اليسر على العبد لا على الاداء أشار الى توجيهها يجعل لام اليسر عوضاً عن المضاف اليه المقدر أعني القدرة ويجعل لفظة على متعلقة بذلك المقدر ولما كان في تعلقها بالقدرة المقدره نوع خفاء قال والظاهر ان يقال والا قرب عندي في توجيهه عبارة المصنف أن يجعل على للظرفية بمعنى في كافي قوله تعالى ودخل على سجين غفلة وقوله عز من قائل واتبعوا ما تبوءوا الشياطين على ملائكة سليمان أي في زمن ملكه صرح به في معنى اللبيب وغيره (قوله يصير به أي يسر) الظاهر ان أي يسر مجرد عن معنى التفضيل لان الاعتبار ليس لانه لا يكونه أي يسر (قوله ثم القدرة الممكنة الخ) حاصله ان القدرة الممكنة لا يشترط بقاءها لبقاء الواجب لانها

خلف للقضاء فلم يعتبر في حقه وحاصل الجواب ان للقضاء أيضاً خلفاً وهو المؤاخذة الاخرى قال (أي يسر قدرة العبد على الاداء الواجب) أتول لما كان ظاهر العبارة غير مستقيم احتاج الى تأويلها وذلك

فلا تجب الزكاة في هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لأنه بعد فان قيل لما شرط بقاء النصاب الواجب يجب أن يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض فلا يجب بعده هلاك بعضه في الباقي (توجيه السؤال انكم شرطتم بقاء

القدرة الميسرة لبقاء الواجب والنصاب بشرط اليسر فيجب أن يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض فينبغي أن لا تجب الزكاة في الباقي اذا هلك بعض النصاب فتجب بان النصاب ما شرط لليسر بل للتمكن

المهين وتفصيل هذا الجمل في هذا المقام انه قدم ما ظنه دليلا لمدهاه وجرم في نسبه الى النبي صلى الله عليه وسلم بخلاف ما صح عليه لتمكن من الجدال والتشكيك وايقاع الشبهة بانه وان كان اشارة لكنه راجح من حيث الثبوت وسكت عن ذكرانه دليل للشافعية ولادليل لهم سواء في الباب فرارامن تهمة انه ينتصر لهم فيه لكونه مسددها ورأيا مأخوذا عنده ثم انه تكلف وتصدى لدفع ما رد على دليله كانه يصح المثال ويقسم المعارضة فانه لو ابرره في صورة الجواب مما ارد على دليل مذهبه لربما تحررت دواعي الناظرين وانبعثت اشواقهم الى طلب وجهه لبقائه

شرطا للتمكن من الفعل واحداه كانت شرطا محض ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاءها بقاء الواجب اذا بقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم أن يكون شرطا لبقاء كاشهود في النكاح شرط للانعقاد دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط في معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر اذا جاز أن يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فاثرت فيه القدرة الميسرة وأوجبه بصفة اليسر فيشرط دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذا لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهرا النظر يقتضي أن يكون الامر بالعكس اذا الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر (قوله فلا تجب) يعني بعدم تمكن من اداء الزكاة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة بخلاف الشافعي رحمه الله وأما اذا لم يتمكن بان هلك المال كاتم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل في صورة الاستهلاك بان ينفق المال في حاجته أو يلقه في البحر فقد انتفت القدرة الميسرة فينبغي أن لا يجب الضمان بخوابه ان اشترط بقاء القدرة

شرط محض ليس فيها معنى العلة بدليل انها لم تغير صفة الواجب من أصل الامكان والقدرة الميسرة بشرط بقاءها بقاء الواجب لانها شرط في معنى العلة بدليل تغيرها بصفة الواجب من العسر الى اليسر وفيه بحث لان القدرتين سببان في تغير صفة الواجب فالقدرة الممكنة مغير من الامكان وهو عدم لزوم المحال من فرض وقوعه الى التمكن وهو جواز ابقائه بلا اضطرار وقلق والقدرة الميسرة من التمكن الى التيسير فالسفر في اشتراط بقاء الثانية لبقاء الواجب دون الاولى ان الثابت بالقدرة الممكنة لو حط فيه شدة الاهتمام لوجوده حتى لم يلاحظ فيه أن يكون على صفة اليسر بعد ان وجب لا يسقط ولو كان في اداء عسر بقوت القدرة الممكنة والثابت بالقدرة الميسرة لو حط فيه صفة اليسر للعبد فيشرط بقاءها بقاء الواجب والالتفات اليسر الملاحظ في أصل الوجوب عسر (قوله غيرت صفة الواجب) ليس معنى التغيير ان الواجب كان أو لا بالقدرة الممكنة بصفة العسر ثم اشترط الميسرة تغير الى صفة اليسر بل معناه انه لو كان واجبا ابتداء بالقدرة الممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب على القدرة الميسرة صار كان الواجب تغير من العسر الى اليسر هذا ثم قوله صفة الواجب اما باعتبار تحقق الوجوب بعد وجود القدرة الميسرة أو باعتبار انه كان له صلاحية أن يكون واجبا قبل وجودها كافي الواجبات بالقدرة الممكنة فسمى تلك الصلاحية صفة الواجب (قوله لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الخ) جواب سؤال مقدر وهو ان بقاء الحكم قد يسغى عن بقاء العلة استثناء المشروط عن بقاء الشرط كالرمل في الحج فينبغي أن لا يشترط دوام القدرة الميسرة لدوام الواجب وتقرر الجواب ظاهر (قوله كاتم الحول) هذه الكافي تسمى كافي المفاجأة ومعناها المجاورة وذلك اذا اتصلت بما نحو سلم كالدخول الدار ووصل كالدخول الوقت

لان على الداخلة على الاداء لا يجوز أن تتعلق بتوجب وهو ظاهر ولا باليسر لان اليسر ليس على الاداء بل على العبد لجعل لام اليسر عوضا عن المضاف اليه وهو قدرة العبد ولما كان في تعلق على بالقدرة المقدره نوع خفاء قال والظاهر أن يقال الخ قال (لانها غيرت صفة الواجب عن العسر الى اليسر) أقول قال صاحب الكشاف ليس معنى التغيير ان الخق كان واجبا بصفة العسر بالقدرة الممكنة ثم تغير بشرط هذه القدرة الى وصف اليسر بل معناه أنه لو كان واجبا بقدرة ممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون الممكنة صار كان الواجب تغير من العسر الى اليسر بواسطة ما كانت ميسرة

الميسرة فيكشف حقيقة الامر والامكان من الممكن له ابراد مثال آخر للمعارضة أو بيان عدم انطباق المثال لهذه الوجوه وهذا حاله في كل خلافة وفضلنا في هذا المقام ليكون اعون جالما أتى به في سائر المقاصد (قوله مدرك رأيا



وفي هذا الكلام ما فيه (قلنا ان النصاب ما شرط ليس لان الواجب ربع العشر ونسبته الى كل المقادير سواء بل ليصير غنيا فبصير اهل  
الاغناء لقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى

الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدى عن استحقاق النظره فلم يبقط الوجوب عنه أو تقول  
تصل القدرة الميسرة باقية تقديرا جزاء على المتعدى ورد لما قصده من اسقاط الحق الواجب عن نفسه  
ونظرا للمفقير (قوله وفي هذا الكلام ما فيه) يعني ان التمكّن من اداء الزكاة لا يتوقف على ملك  
النصاب بل يكفي ملك قدر المؤدى فكيف يكون وجود النصاب من شرائط التمكّن وراجعا الى القدرة  
الممكنة على انهم فسر والقدرة الممكنة بسلامة الاسباب والالات والنصاب ليس منها وهذا لا يراد على  
كلام القوم لانهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل هو من شرائط الوجوب وحصول الاهلية بان  
يكون غنيا فيتمكن من الاغناء لامن شرائط اليسر بناء على انه لا يغير الواجب من العسر الى اليسر لان  
ايتاء الخمسة من المائتين وابتاء الدرهم من الاربعين سواء في اليسر وهذا معنى قوله ونسبه ربع العشر  
الى كل المقادير سواء بل ربما يكون ابتاء الدرهم من الاربعين ايسر من ابتاء الخمسة من المائتين واذا كان  
النصاب شرطا للوجوب لا بشرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك  
العض لان الوجوب في واجب واحد لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فان قيل فينبغي أن لا تسقط  
الزكاة بهلاك جميع النصاب قلنا انما تسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات  
الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا تسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفي بانتفاء البعض وبهذا  
يدفع ما قيل ان تفرغ قوله فلا تجب الزكاة في هلاك النصاب على قوله ويشترط بقاء القدرة الميسرة  
لتمام الواجب مشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والا فلا وجه للتفرغ ربع (قوله لا صدقة الا عن  
ظهر غنى) أي الا صادرة عن غنى والظاهر مقمّم كافي ظهرا لغيب وظهرا لقلب أو هو كناية عن القوة  
اذ المال لغنى بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده واليه استناده وقد يستدل على اشتراط الغنى لاهلية  
وجوب الزكاة تارة بهذا الحديث فانه لئني الوجوب لئني الوجود اذ كثيرا ما توجد الصدقة عن الفقير  
وتارة بالمعقول وهو ان الزكاة باغناء الفقير ولا يصير المرء أهلا للاغناء الا بالغنى كالا يصير أهلا للتعليم

ذكره ابن الخياط في النهاية وأبو سعيد السيرافي وغيرهما (قوله أو تقول بجعل الخ) لا يخفى ما في هذا  
الطراز من التعسف فان مراد المعترض بيان ثبوت الحكم من غير وجود القدرة الميسرة حقيقة نقضا  
لاشترائها بقائها فلا يدفعه جعل القدرة المعدومة حقيقة موجودة تقديرا ولا وجه له كما لا يخفى (قوله  
والنصاب ليس منها) يرد عليه ان سبب الزكاة ملك النصاب التام فكيف لا يكون ملك النصاب من  
الاستباب (قوله بل يكفي ملك قدر المؤدى) هذا الغمير اذا لم يكن فرق بين الامكان والتمكّن وأما اذا  
فرق بينهما بما ذكرنا فلا دلائل لا يخفى ان التمكّن بمعنى جواز الايقاع بلا اضطراب وقلق لا يتحقق بملك قدر  
المؤدى غالبا (قوله بل ربما يكون الخ) قد يناقش فيه بان ابقاء الواحد من الاربعين يبقى في يد  
المالك تسعاً وثلاثين والخمسة من المائتين يبقى في يده مائة وخمسة وتسعين فكيف يكونان في القلق  
وعدمه سواء والاول جهد المقل والثاني صدقة الغنى والشارع اعرف بحقيقة الحال فجعل النصاب  
شرطا للقدرة الممكنة المانحة للقلق والاضطراب والنماء لانبثاق صفة اليسر (قوله فان قيل الخ)  
منشأ السؤال تصرّح بعدم اشتراط بقاء النصاب لبقاء الوجوب لكونه شرطا للوجوب لا بشرط اليسر  
(قوله وهذا يندفع) أي بما قلنا من أن الزكاة انما تسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء  
(قوله فانه لئني الوجوب) لان حقيقة لئني الوجود هو غير مراد فيجعل على ما هو أقرب الى المعنى  
الحقيقي من المجاز وهو لئني الوجوب (قوله ولا يصير المرء أهلا للاغناء الا بالغنى) وبهذا لا تجب الزكاة

لائحة) اشارة الى انها  
لا تقصد على القياس  
المنصوص العلة كافي  
قوله صلى الله عليه وسلم  
في سورة الهرة انها ليست  
بخمسة انها من الطوافين  
عليكم والطوافات أخرجه  
أصحاب السنن الاربعة  
وقال الترمذي حديث  
حسن صحيح ويرد عليه  
ان الشبهة في القياس في  
أمور سنة حكم الاصل  
وتعليله في الجملة وتعيين  
الوصف الذي به التعليل  
ووجوده في الفرع ونفي  
المعارض فيهما ومن  
البيان ان التنصيص على  
العلة لا يرفع الثلاثة  
الاخيرة فكيف ثبت  
بمنصوص العلة ما يدرا  
بالشبهات والى انها مغايرة  
للقياس الفقهي ولهذا  
تمسك بها نفاة القياس  
من أصحاب الطوائف  
وغيرهم وذلك مذهب  
الجهور من الحنفية  
والشافعية وذهب  
شريحة قليلة منهم ابن  
الخطيب الرازي الى انها  
قياس على قوله فيثبت  
بها الخ) تفرغ على  
الفرض بينهما وفي ثبوته  
بغير الواحد خلاف ففي  
رواية الاماني عن أبي  
يوسف فيثبت به وهو قول

(٣٤ - تلويح ثاني)

والأهلان وعليه اعتراض ظاهر وهو أن المعترف في الزكاة ليس هو الأغناء الشرعي بل الأغناء عن السؤال بدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعي فلذا جاع المصنف بين الأمرين وجعل الحديث دليلاً على توقف أهلية الأغناء الفقير على الغنى وقد يجاب عن الاعتراض بأن المراد أن الأغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعي لأن الغالب من حال الفقير عدم الصبر على شدة الفقر والجزع على مكابدة الحاجة فلا بد في أهلية الأغناء المأمور به من الغنى الشرعي لئلا يؤدي إلى الجزع المذموم في الأعم الأغلب فإن قلت كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله عليه السلام أفضل الصدقة جهد المقل قلت إن جعلت هذا الحديث نصياً للوجوب فظاهراً لا تنافي بين عدم وجوب الصدقة الأعلى الغنى وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع أكثر ثواباً منه باعتبار كونها أشق فإن أفضل الأعمال أجزأ وأزجعله نفياً للفضيلة وهو الظاهر الملائم لقوله عليه الصلاة والسلام خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى فوجه الجمع أن المراد تفضيل صدقة الغنى على صدقة الفقير الذي لا يصبر على شدة الفقر ويجزع لدى الحاجة على ما هو الأعم الأغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي اختص بتأيد وتوفيق الهى في الصبر على شدة الحاجة وإيثاره على غيره ولو كان به خصاصة وقد يقال المراد بالغنى غنى القلب حتى يصبر على فقره ويتثبت عن التكفف إن كان فقيراً ولا يبيح له تعلق قلب بما تصدق به بحيث يفضى إلى إبطائه بالمن والاستكثار إن كان غنياً وعلى هذا لا يبيح التمسك المذكور (قوله ولا حمله) أى للغنى لأنه بكثرة المال وذلك يتفاوت بتفاوت الأشخاص والأزمان والأحوال فقد دره الشارع بالنصاب فصارت الغنى من له النصاب والفقير من لا نصاب له وهو أعم من الفقير المقابل للمسكين بمعنى من له أدنى شئ (قوله لدلالة التخيير) يعنى أن التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة والمعنى بان يكون بين أمور

على المدون لأن الوجوب باعتبار الغنى واليسر والدين بنا فهم ما فإن قيل فلم لا يمنع الدين وجوب التكفير بالمال مع كونه منافياً لليسر قلنا يمنع على قول البعض فيجوز التكفير بالصوم لقوات صفه اليسر فصارت المال كالمعدوم والفرق لمن يقول بعدم المنع أن الزكاة بالأغناء شكر النعمة الغنى ويشترط الكمال في سببه لستحق شكره إذ لا يليق من الكرم إيجاب الشكر بمقابلة النعمة الناقصة والدين يسقط الكمال حتى حلت له الصدقة وهى لا تحمل للغنى وأما الكفارة فالأغناء ليس بأصل فيها فانها تبدأ بالتحصير والصوم والاباحة ولكن المقصود به نيل الثواب ليه كوسائر الأثم الذى لحقه بارتكاب الخطيئة فظهر أنها لا تجب شكر النعمة الغنى بل جزاء الفعل فلم يشترط كمال صفة الغنى وإنما شرط أوفى ما يصلح لنيل الثواب وأصل المال كاف لذلك وقد وجد (قوله بين الأمرين) أى الحديث والمعقول (قوله لأن الغالب من حال الفقير الخ) اندفع بهذا التعليق ما قيل إن الأغناء بصفة الحسن لا يتوقف على الغنى الشرعي فانه تعالى مدح أقوام على الإيثار مع مساس حاجتهم بقوله تعالى ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة (قوله جهد المقل بالضم والفتح) الاجتهاد والصبر والمقل المفتقر والمطيع من أقل أى أقتصر وأقل الجرة أى أطاق جعلها فالمعنى على الأول أفضل الصدقة عند الله تعالى درجة وثواباً بصبر المقل على شدة الفقر ومكابدة الاحتياج بإيثار غيره على نفسه بالتصدق عليه وعلى الثاني صبر المطيع جله بحيث لا يخرج بإيثاره على غيره على مراده (قوله عن التكفف) أى إرسال الكف إلى الغير (قوله التمسك المذكور الخ) أى التمسك على اشتراط الغنى لأهلية وجوب الزكاة (قوله بمعنى من له أدنى شئ) تفسير الفقير المقابل للمسكين (قوله لدلالة التخيير) قيل ما ذكر من أن التخيير في الكفارة يفيد اليسر وإنما يستقيم على قول

الصحح وأى دليل فارق بين الشبهة في الدلالة والشبهة في الثبوت بحيث تعتبر الأولى دون الثانية ودعوى الإجماع في ثبوته بخبر الواحد كاذبة هي ردودة وثبوت الرجم بدلاله نص ورد في ما عزر وهو خبر واحد متنوعة هي فوعنة فانه بإجماع الصحابة أو الأحاديث الكثيرة المتواترة المعنى وقد أخرج البخارى عن عمر رضى الله عنه انه قال خشيت أن يطول بالناس زمان حتى يقول قائل لا نجد الرجم في كتاب الله فيضولوا بترك فرضه أنزلها الله تعالى إلا وإن الرجم حق على من زنى وقد أحسن إذا قامت المينة أو كان الحبيل أو الاعتراف وأخرج أبو داود أنه خطب وقال إن الله تعالى بعث محمد صلى الله عليه وسلم بالحق وأنزل عليه الكتاب فكان فيما أنزل الله تعالى عليه آية الرجم فقرأناها ووعينناها ورجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجمنا من بعده وفى خشيت أن يطول بالناس فيقول قائل لا نجد الرجم الحديث وقال لولا أن يقال إن عمر زاد في كتاب الله لكتبته فى حاشية المصحف وفى الصحيحين من حديث ابن مسعود رضى الله عنه لا يحل دم امرئ مسلم إلا بأحدى ثلاث الشبب الزانى والمنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة وفى جامع الترمذى

على المدون لأن الوجوب باعتبار الغنى واليسر والدين بنا فهم ما فإن قيل فلم لا يمنع الدين وجوب التكفير بالمال مع كونه منافياً لليسر قلنا يمنع على قول البعض فيجوز التكفير بالصوم لقوات صفه اليسر فصارت المال كالمعدوم والفرق لمن يقول بعدم المنع أن الزكاة بالأغناء شكر النعمة الغنى ويشترط الكمال في سببه لستحق شكره إذ لا يليق من الكرم إيجاب الشكر بمقابلة النعمة الناقصة والدين يسقط الكمال حتى حلت له الصدقة وهى لا تحمل للغنى وأما الكفارة فالأغناء ليس بأصل فيها فانها تبدأ بالتحصير والصوم والاباحة ولكن المقصود به نيل الثواب ليه كوسائر الأثم الذى لحقه بارتكاب الخطيئة فظهر أنها لا تجب شكر النعمة الغنى بل جزاء الفعل فلم يشترط كمال صفة الغنى وإنما شرط أوفى ما يصلح لنيل الثواب وأصل المال كاف لذلك وقد وجد (قوله بين الأمرين) أى الحديث والمعقول (قوله لأن الغالب من حال الفقير الخ) اندفع بهذا التعليق ما قيل إن الأغناء بصفة الحسن لا يتوقف على الغنى الشرعي فانه تعالى مدح أقوام على الإيثار مع مساس حاجتهم بقوله تعالى ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة (قوله جهد المقل بالضم والفتح) الاجتهاد والصبر والمقل المفتقر والمطيع من أقل أى أقتصر وأقل الجرة أى أطاق جعلها فالمعنى على الأول أفضل الصدقة عند الله تعالى درجة وثواباً بصبر المقل على شدة الفقر ومكابدة الاحتياج بإيثار غيره على نفسه بالتصدق عليه وعلى الثاني صبر المطيع جله بحيث لا يخرج بإيثاره على غيره على مراده (قوله عن التكفف) أى إرسال الكف إلى الغير (قوله التمسك المذكور الخ) أى التمسك على اشتراط الغنى لأهلية وجوب الزكاة (قوله بمعنى من له أدنى شئ) تفسير الفقير المقابل للمسكين (قوله لدلالة التخيير) قيل ما ذكر من أن التخيير في الكفارة يفيد اليسر وإنما يستقيم على قول

يقال إن عمر زاد في كتاب الله لكتبته فى حاشية المصحف وفى الصحيحين من حديث ابن مسعود رضى الله عنه لا يحل دم امرئ مسلم إلا بأحدى ثلاث الشبب الزانى والمنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة وفى جامع الترمذى

لان ذابطل أداء الصوم فالمراد الجزأ الحالى مع احتمال القدرة في المستقبل أى بشرط القدرة المقارنة للأداء كما لا استطاعة مع الفعل) أى القدرة التامة الحقيقية التى تقارن الفعل كاذكرنا أنفاقا لقدرة المشروطة في الكفارة قدرة كذلك أى مقارنة لأداء الكفارة لاساقه ولا لا حقه (وذا دليل اليسر) أى اشتراط القدرة المقارنة لدليل اليسر (فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب) أى بشرط بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى ان تحقق القدرة على الاعناق

القدرة يسقط الاعناق لانها لم تنصل بالأداء علم ان القدرة المقارنة للأداء لم توجد وهو الشرط لما ذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها (الان المال هنا غير عين فلا يكون الاستهلاك تعديبا فيكون كالهلاك) جواب سؤال مقدر وهو انه لما سوى بين الزكاة والكفارة في انها واجبتان بالقدرة الميسرة ينبغي أن لا تسقط الكفارة بالمال اذا استهلك المال كما لا تسقط الزكاة فاجاب بان المال غير عين في الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعديبا وهو في الزكاة معين لان الواجب جزء من النصاب فتعين ان الواجب من هذا المال فاذا استهلك المال كله استهلك الواجب فيضمنه واعلم ان في قولهم بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب والا

مقارنة بعضها أسهل من البعض كخصال الكفارة دليل التيسير بخلاف التخيير صورة فقط بان تكون الامور مماثلة في المالية كافي صدقة الفطر من نصف صاع من بر أو صاع من شعير أو تمر فانه دليل التأكيد وانه لا بد من الاداء البتة (قوله لان ذا) أى كون المراد بعدم وجدان المال هو الجزئي العمر يبطل أداء الصوم لان هذا الجزئ لا يتحقق الا في آخر العمر وبعده لا يتصور أداء الصوم فلا يصح ترتيب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم ان المراد به الجزئي الحالى مع احتمال أن تحصل القدرة في المستقبل (قوله حتى ان تحقق القدرة) أراد بها ملك الرقبة أو غيرها لا القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرائط التأخير لانها لا تكون بدون الاعناق فلا معنى لزوالها وسقوط الاعناق (قوله الا ان المال هنا غير عين) فهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان الواجب في الكفارة يعود بعد هلاك المال باصانة مال آخر قبل الاداء ولا يعود في الزكاة فيكون دون الزكاة (قوله واعلم) اعترض رحمه الله على قولهم بشرط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لثلاثين سنة عسرا أو لانه يؤدي الى قوات أداء الزكاة فيما اذا أخر أداء الزكاة خمسين سنة ثم هلك المال وثانيا باننا لانسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقاء القدرة انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت أحد اليسرين وهو التمام مثل الاداء الاخر وهو

عامه الفقهاء والمتكلمين لان الواجب عندهم أحد الاشياء وأما على قول المعتزلة فلا يستقيم لان الكل واجب عندهم لكنه مخير في أداء أحدهما وسقط الكل بادائه وأجيب باننا لانسلم ان وجوب الكل على هذه الصفة لا يوجب اليسر (قوله بخلاف التخيير صورة فقط) اعترض عليه بمنع ان هذا التخيير ليس دليلا على التيسر غاية ان اليسر في الاول أكثر ومنع عدم التفاوت فان صاعا من تمر قد يكون قيمته مثل قيمة صاعين من بر في بلادنا وفي بلاد الحجاز بالعكس (قوله وانه لا بد من الاداء البتة) يعنى انه ليس دليل على التيسر كافي التخيير صورة ومعنى والتقريظة على ارادة هذا المعنى المقابلة بالتخيير الاول الذى صرح فيه بانه دليل التيسر فليس فيه اشعار بان ما ثبت بالقدرة الميسرة لا يجب ادائه حتى يرد عليه ان القدرة أيضا توجب الاداء الا انه على صفة اليسر والقدرة الممكنة توجب على صفة التمكن (قوله أراد بها ملك الرقبة أو غيرها) فيه بحث اذ تعليل المصنف بقوله لانها لم تنصل بالأداء الخ لا يستقيم حيث ان عدم الاتصال بالأداء لا يدل على عدم ملك الرقبة أو غيرها بل الظاهر من كلام المصنف هو القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأخير اللهم الا أن يقال لم تنصل بالأداء علم ان ليس له ملك الرقبة أو غيرها لان شأن المؤمن اذا حصل له ما يتمكن به على دفع الواجب عن نفسه أن يصرفه اليمة فعدم صرفه دليل عدمه ثم بيا (قوله فيكون دون الزكاة) أى في اليسر وفيه بحث لان عوده دون عود الزكاة انما هو بسبب ان الكفارة في الذمة والى الزكاة في عين المال لان اليسر في الكفارة دون اليسر في الزكاة كيف والى الزكاة لا تخيير فيها والكفارة فيها ماترى من التخيير وتعلق حق العبد الموجب للتشديد الخالف لليسر في الزكاة أكثر لتعيينه حقا للعبد بخلاف خصصت الكفارة فليس فيها حق للفقراء والعقرب وان كان نفعه راجعا الى العبد

انقلب اليسر عسرا فوقع نظر لانه ان يسر الله تعالى لنا أمر الا يلزم من ذلك ان يثبت يسرا خروجه بقاء النصاب أبدا فان اشتراط هذا اليسر يؤدي الى قوات أداء الزكاة فانه ان أخر أداء الزكاة خمسين سنة ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شيء وأيضا لا ينقلب اليسر عسرا فان اليسر الذى حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسرا بل غاية ان لا يثبت يسرا خراجه الميسر للصواب

من عثمان رضى الله عنه انه أمر ف علمهم يوم الدار وقال أنشدكم بالله أعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يجزئ دم امرئ مسلم الا بحدي ثلاث زنا بعد احصان وازنه اذ بعد اسلام وقتل نفس بغير حق قالوا اللهم نعم قال فعلام نعمتوني احدثت قال الترمذي



ولا يكون قضاء رمضان وقسم آخر مشكلى في أن يفضل أو يساوى كالحج<sup>٣</sup> أما وثب الصلاة فهو طرق للهودى وشروط الاداء اذا الاذاه  
تفوت بقوت الوقت) لان الاداء تسليم عين الثابت بالامر والثابت

بالامر هو الصلاة في الوقت أما

الصلاة خارج الوقت  
قتليم مثل الثابت  
بالامر (وسبب الوجوب  
لقوله تعالى أقم الصلاة  
لدلوك الشمس ولاضافة  
الصلاة اليه) اذا الاضافة  
تدل على الاختصاص  
فطلقها ينصرف الى  
الاختصاص الكامل إلا  
يرى ان قوله المال زيد  
ينصرف الى الاختصاص  
بطريق الملك ولولم يكن  
ينصرف الى مادونه أما  
الاضافة بادنى ملائمة  
فمجاز فالاختصاص  
الكامل في مثل قولنا  
صلاة الفجر اغماهو  
بالسببية فالامور التي  
ذكرناها من الاضافة  
الى آخرها كل واحد منها  
يوجب غلبة الظن بالسببية  
لكن مجموعها يفيق  
القطع

انكره واوقعه من  
رسول الله صلى الله عليه  
وسلم لانكارهم حجة  
خبروا واحده فهو بعد  
بطلانه بالدليل ليس مما  
نحن فيه لان ثبوت الرجوع  
عنه صلى الله عليه وسلم  
متواتر المعنى كشجاعة  
على وجود حاتم والاحاد  
في نقصه لا يثبت  
وخصوصياته وأما أصل  
الرجوع فلا شذوذه ولا

الغور وغيره وذلك لانه لما استدل على كون مطلق الامر للتراخي بان الامر جاء للغور وجاء للتراخي فلا  
ثبت الغور الا بالقرينة فعند الاطلاق وعدم القرينة ثبت التراخي بضرورة عدم قرينه الغور  
لا بد لانه لا يمكن معارضه أن يقول جاء للغور وللتراخي فلا يثبت التراخي الا بقرينة فعند عدمها يثبت  
الغور فدفعها المصنف بأن الغور أمر زائد بثبوت فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي فانه عدم أصله  
فصار ما ذكره موافقا لما هو المختار من ان مطلق الامر ليس على الغور ولا على التراخي بالمعنى المشهور  
ولا دلالة للامر على أحدهما بل كل منهما بالقرينة (قوله أو لا يكون قضاء رمضان) جعلوا صيام  
الكفارات والتذورات المطلقة وقضاء رمضان من المؤقت باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار والاطهر انه  
من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعليق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيده ثم  
القضاء واجب بالسبب السابق وصوم التذورات والكفارة بالتذورات والحنث ونحوه فلا يكون النهار الذي يصام  
فيه سببا للوجوبه (قوله وقسم آخر مشكلى) حق التقسيم أن يقال المؤقت اما أن يتضيق وقته أولا والثاني  
أما أن يعلم فضله كالصلاة واما أن يعلم مساواته وحينئذ ما أن تكون مساواته سببا كصوم رمضان أولا  
كصوم القضاء واما أن لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج أو يقال الوقت اما أن يكون سببا للوجوب معيارا  
للاداء أولا وهذا ولا ذلك أو سببا لامعيارا أو بالعكس (قوله اما وقت الصلاة) المؤدى من الصلاة هي  
الهئية الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت والاداء اخر اجها من العدم الى الوجود

فقبل يلزم على هذا أن لا يتحقق أمر للتراخي ولو بالقرينة اذ لم يأت أمر قط مشروط بالانسان به شرط  
التأخير عن الوقت الذي هو عقب الامر وأيضا يلزم أن يكون واسطة بين الغور والتراخي (قوله فانه  
عدم أصله) فيه نظر لان التقييد عدم الجواز الا بالقيده فعدمه عدم الوجود فهو وجود الجواز في الحال  
وفيما بعده فكيف يكون عدما أصليا (قوله داخل في مفهوم الصوم لا قيده) فيه بحث وهو انه لا وجه  
لتخصيص الاعتراض على هذا بقضاء رمضان ضرورة وروده بادائه أيضا نعم يمكن أن يفسر ق بينهما بان  
التعلق بالوقت المحدود غير داخل في حقيقة الصوم وانما هو التعلق بوقت ما عني نهارا أى نهارا كان  
فالقضاء مقتصر على المطلق وفي الاداء أمر زائد هذا والمفهوم من شرح البديع ومن التحقيق ان عدمهم  
الصيامات المدكورة من المؤقت ليس باعتبار أن الصوم لا يكون الا بالنهار بل باعتبار ان صوم التذورات  
مقدور يسمى من المدة وصوم الكفارة بالشهرين وثلاثة أيام وصوم القضاء بجملة ما فات من الاداء ويؤيده  
ان عدمه ايها من المؤقت لو كان لذلك الاعتبار لكان ينبغي أن يكون الصوم النقل أيضا من العبادات  
المؤقتة عندهم وليس كذلك (قوله حق التقسيم أن يقال الخ) وذلك لان المشكلى اما فاضل أو  
مساو في الواقع فلا تكون الاقسام متباينة بل متداخلة فالوجه أن يتعرض للعلم ولا أن تقول لاحاجة  
الى توسيط العلم فان المراد بفضل الوقت فضله من كل وجهه وبالمساواة مساواته من كل وجهه فوقت الحج  
واسطة لانه فاضل من وجهه وهو وجود فضل الوقت دون آخر اذ لا يسع فضله اداء آخر ففيه دليل الطرية  
ودليل المعيارية وهو المقضى للاشكال الذي يدفع بان يكون له جهتان وليس المراد باشكاله عدم العلم

بغيره الذي هو الوقت عدل التبرير عن تلك العبارة فقال في تقسيم المأمور به باعتبار أمر قائم به وهو  
الوقت فلم يرد عليه شئ قال (حق التقسيم أن يقال الخ) أقول لانه حينئذ يكون مرددين النسبي  
والاثبات شبيه بالحصر العقلي قال (أو يقال الوقت اما أن يكون سببا للوجوب معيارا للاداء أولا وهذا ولا  
ذلك أو سببا لامعيارا أو بالعكس الخ) أقول الاول كالصوم والثاني كالحج والثالث كالصلاة والرابع

مثل في رجم عمر وعلى رضي الله عنهم افا الحاصل ان انكاره انكار دليل قطعي بالاتفاق فان الخواارج يوجبون العمل بالمتواتر معنى أو لفظا  
كأثر المسلمين الا ان ائمتهم عن الاختلاط بالحجامة وعلماء الامه وتركهم التردد الى أئمة المسلمين والرواية أوقعهم في جهالات كثيرة

أو اعلمه القول بالرجم  
 لكونه ليس في كتاب  
 الله فالوذلك لانه فعله  
 رسول الله صلى الله عليه  
 وسلم والمسلمون بعده  
 فقال لهم وهذا أيضا  
 فعله هو والمسلمون (قوله  
 واعلم ان الخ) ولعل ذلك  
 الكلام في وجوب الحد  
 بالتواطئة والقصاص في  
 القتل بالمثل وذلك لانها  
 ليست بزنا ولا في معناه  
 لاختلاف العصابة وهم  
 أهل اللسان في موجه  
 في انه يحرق بالنار أو يهدم  
 عليه الجدار أو ينكس  
 من مكان ثم تقع بانواع  
 الاجار وذلك أدل دليل  
 على انه ليس من مسمى  
 لفظ الزناغة ولا معنى  
 ولذا قالها أبو نواس  
 في قوله  
 من كف ذات حرق في زى  
 ذى ذكر  
 لها محبان لو طس  
 وزنا  
 في قصيدته التي صدرها  
 بقوله  
 دع عنك لوجي فان اللوم  
 اقراء  
 وداوني بالسبي كانت هي  
 الداء  
 وهي قصيدة معروفة في  
 ديوانه ونحو ذلك في القتل  
 بالمثل لقصور في الآلة

والوجوب لزوم وقوعها في ذلك الوقت لشرف فيه فوق الصلاة ظرف للمؤدى أى زمان يحيط به ويفضل  
 عليه وهو ظاهر وشرط لادائه اذ لا يتحقق الاداء بدونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في  
 وجوده وليس شرطاً للمؤدى لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء وانقضاء النفس الهيمته فان  
 قلت ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطية الاداء فلا حاجة الى ذكرها قلت لو سلم فلان سلم انه لزوم بين  
 حتى يستغنى عن ذكره وأيضا المقصود بيان اشتراك الصلاة والصوم في شرطية الوقت وامتنياز الصلاة  
 بظرفيته والوقت سبب لوجوب المؤدى أى لزوم تلك الهيمته مرتب عليه حتى كأنه المؤثر فيه بالنظر اليها  
 يسيرا من الله تعالى على العباد ببط الاحكام بالاسباب انظاهرة كالمالك بالشراء مع ان النعم مترادفة في  
 الاوقات والعبادة شكر فاقم المحل مقام المال والمتقدمون على ان السبب نعم الله تعالى واختلاف  
 العبادات بحسب اختلاف نعم الله تعالى واستدل على سببية الوقت بسنة أوجه كل منها أمانة تفيد الظن  
 لا القطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع لان رجحان المظنون يتزايد بكثر الامارات  
 الى أن يبلغ حد القطع كشماعة على رضى الله تعالى عنه وجود حاتم وفيه مناقشة لا تخفى (قوله والتغيرها)  
 أى لتغير الصلاة بتغير الوقت حيث تصح في وقته الكامل وتكره في أوقات مخصوصة وتفقد في غير  
 وقته والاصل في اختلاف الحكم أن يكون باختلاف السبب وان جاز أن يكون باختلاف الظرف أو  
 الشرط الا انه لا يقدح في كونه امانة السببية نعم رد عليه ان المتغير هو المؤدى أو الاداء والمدعى سببته

بجمله ويمكن أن يقال وجه الحقيقة انه يكون التقسيم الذي ذكره الشانح مرددا بين النفي والاثبات هذا  
 ثم المنقسم في التقسيم الاول هو الوقت والاقسام خمسة وفي الثاني هو الوقت والاقسام أربعة لدخول ماهو  
 المتضيق وقته وما يعلم فضله فيما يكون سببا لامتيار امثال الاول الصوم ومثال الثاني الحج ومثال الثالث  
 الصلاة ومثال الرابع قضاء رمضان (قوله ويفضل عليه وهو ظاهر) يعنى اذا اكتفى في الاداء على  
 القدر المفروض ولم يطول الاركان (قوله غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده) القيد الاول  
 لنفي الركنية والثاني لنفي العلية فان الشرطية تتوقف على انتفاءها معا (قوله قلت لو سلم) أى لا  
 نسلمه أولا وعلى المدعى اثباته وقد يقال هذا المنع ظاهر الاندفاع اذ لا شك في ان الواقع في غير طرفه لا يكون  
 أداء بل ليس القضاء الا الايقاع في غير الطرف الذي أمر بالاداء فيه (قوله وأيضا المقصود الخ) أى فلا بد  
 من التعرض لكل مما به الاشتراك والامتنياز ليم المقصود (قوله مع ان النسم) دليل آخر على  
 سببية الوقت للوجوب والدليل الاول قوله يسيرا (قوله مناقشة لا تخفى) لان كثرة الامارات انما  
 تفيد القطع اذ بلغت حد التواتر وذلك انما يكون في المحسوسات من المسموعات وغيرها كالاجبار في باب  
 شماعة على وسخاوة حاتم كذا نصل من الشانح وقيل وجهها أن ما ذكره ترجيح بكثر الادلة وذا لا يجوز  
 ورد بان كل واحدة خاصة اضافية او علة ناقصة يجوز أن تكون موجبة للظن والمجموع خاصة حقيقته أو  
 علة تامة اذ غير السبب ليس بهذه المنابة وليس هذا من الترجيح بكثر الادلة الغير المقبولة فتأمل (قوله  
 ونفسد في غير وقته) أى قبله اذ لا فسادا لافيه وأما بعد الوقت فهو قضاء لافساد ثم ان الفساد قبل  
 الوقت ان لو حظ من حيث خصوصه قصدا كان دليلا آخر واهم أشار بقوله ولبطلان التقدم وان  
 لو حظ في ضمن التغير بتغير الوقت كان من تنمة الدليل الاول فلا محذور (قوله نعم رد عليه ان المتغير  
 الخ) وحمل الكلام على حذف المضاف أى لتغير وجودها بأباه قوله فكراهة وفسادا اللهم الآن  
 كقضاء رمضان قال (وفيه مناقشة لا تخفى الخ) أقول وجه المناقشة ان ذلك انما يبلغ حد القطع اذا

وخفة الجناية وما في التلويح لان الموجب ليس مما يفهم لغة بل رأيا فهو من قبيل القياس  
 الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا فيه دلالة النص فن نعصمنا القبيحة ومطاعنه في كبار الفقهاء المهتمين بنفسهم

فان التقديم على الشرط) أى التقديم على شرط وجوب الاداء (صحح كالأداة قبل الحول ويحققه) أى يحقق كون الوقت سبباً للوجوب (ان الوقت وان لم يكن مؤثراً في ذاته بل يجعل الله تعالى معنى انه ترتيب

الاحكام على أمور ظاهرة  
تيسيراً كالملة على الشراء  
الى غير ذلك فتكون  
الاحكام بالنسبة البنا  
مضافة الى هذه الامور  
فهذه الامور مؤثرة في  
الاحكام يجعل الله تعالى  
كالنار في الاحراق عند  
أهل السنة فان قيل  
الحكم قدّم فلا يؤثرفيه  
الحادث قلنا الايجاب  
قدّم وهو حكمه تعالى  
في الازل انه اذا بلغ زيد  
يجب عليه ذواته وهو  
الحكم المصطلح) أى  
الوجوب (حادث فانه  
مضاف الى الحادث فلا  
يوجد قبله

لنفس الوجوب قوله ولتجدد الوجوب بتجدد الوقت هذا أيضاً يقيد الظن لان دوران الشئ مع الشئ  
امارة كون المدار علة للدائر (قوله فان التقديم على الشرط صحح) دفع لما يقال ان بطلان تقديم  
وجوب الصلاة على الوقت لا يدل على سببته لجواز ان يكون شرطاً لله وتقدم الحكم على الشرط أيضاً  
باطل فاجاب بالمنع مستنداً بحجة تقديم الزكاة على الحول الذى هو شرط لوجوب الاداء وفيه نظر لان  
بطلان تقديم الشئ على شرطه ضرورى لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبيله وفي الزكاة الحول ليس  
شرطاً للوجوب اول الاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلاة فانه شرط للاداء  
فيجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطيته له لا بسببته لنفس الوجوب على ما هو المدعى  
والحق ان بطلان تقديم الشئ على شرطه أظهر من بطلان تقدمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب  
شئ فبطلان التقديم لا يصلح اشارة على السببية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا ان الادلة السابقة

يجعل تغير الصلاة بتغير الوقت دليلاً على تغير الوجوب والحق ان وصف الوجوب بالتغير بعيد (قوله  
وقد يقال تغير المؤدى بتغير الوقت) يجوز ان يكون أيضاً اشارة سببية الوجوب (قوله يقيد الظن لان  
دوران الخ) قد يعترض عليه بان الدوران عندنا لا يقيد العلية أصلاً ويوجب بان الدوران انما يقيد  
في الحزب الاخير والشرط المسارى فاذا انقطع احتمال كونه أحدهما ينبغى أن يعسر السببية (قوله ان  
بطلان تقديم وجوب الصلاة) قال الفاضل الشريف لفظ الوجوب لم يقع موقعه لان الكلام في تقديم  
الصلاة على الوقت لا في تقديم الوجوب على الوقت وكيف يقدم الوجوب وهو ليس في وسعه وقد يجب عنه  
بان التقديم مصدر من المبني للمفعول بمعنى المقدمية وذكر الوجوب وان كان تقديم الصلاة أيضاً على  
الوقت باطلا لان الكلام في بطلان تقديم الحكم على السبب والحكم هو الوجوب لا الصلاة (قوله وفيه  
نظر) أوجب عنه بان حاصل الدليل ان فساد تقديم الصلاة على الوقت يدل على سببته لنفس الوجوب  
وذلك لان تقديم الاداء على شرط وجوبه صحح فينبغى أن يجوز تقدمه على شرط نفسه الوجوب لان صحة  
الاداء متوقفة على السبب لا على شرط وجوب الاداء أو نفس الوجوب فلو فسد التقديم علم انه لعدم  
السبب لا لانتهاء شرط الوجوب مع وجود السبب والحاصل ان ههنا اشكالان الاول ان بطلان التقديم  
لا يدل على سببية الوقت لجواز ان يكون بطلانه لا كونه شرطاً للوجوب وكلام المصنف يدفع هذا الاشكال  
وهو ظاهر والثاني انه لا يدل على السببية لجواز ان يكون البطلان لكون الوقت شرطاً للاداء وجوابه  
ما نقله من صاحب الكشف بقوله وقد يقال ان احتمال الشرطية الخ فعمل ان مدعى المصنف ليس جواز  
تقديم المشروط على شرطه كانواهم فليأمل (قوله ولا يتصور تقدمه عليه) قيل نعم الا ان مرادهم  
يجوز تقديم وجوب الاداء على شرطه هو ان المكلف لو أتى بما يجب أدائه بعد تحقق الشرط أو قبله  
يجوز عن العهدة لان الوجوب ثابت قبل الشرط والا لا يكون شرطاً وذلك الذى ذكرنا أنه لا يجوز في  
السبب (قوله لجواز ان يثبت باسباب شئ) فيه بحث لان السببية فيها على سبيل البدلية فالسبب في

بلغ حد التواتر ولو معنى وههنا ليس كذلك قال (دفع لما يقال ان بطلان تقديم وجوب الصلاة على  
الوقت الخ) أقول التقديم ههنا مصدر من المبني للمفعول بمعنى المقدمية وانما قال تقديم وجوب الصلاة  
أيضا على الوقت باطل لان الكلام في بطلان تقديم الحكم على السبب والحكم هو الوجوب لا الصلاة ما قيل  
اقط الوجوب لم يقع موقعه لان الكلام في تقديم الصلاة على الوقت لا في تقديم الوجوب على الوقت

وتليها لان الشافعى رحمه الله وان وافقهما في وجوب الحد بالواطئة والقصاص في القتل بالثقل لكنه خالفهما في الطريق وذهب الى  
توهم ما بالقياس فيصم على مذهبه دون مذهبهما وقد علت الفرق بين دلالة النص والقياس (قوله وأما المقضي) على بناء اسم الفاعل

ثم هو ( أي الوقت لما بين ان الوقت سبب للوجوب أراد أن يبين ان المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء ) (سبب لنفس الوجوب لان سببها الحقيقي الايجاب

القديم وهو يرتب الحكم على شئ ظاهر فكان هذا ) أي الشئ الظاهر

وهو الوقت (سببها) أي لنفس الوجوب (بالنسبة اليها ثم لفظ الاخر المطالبة ماوجب بالايجاب المرتب الحكم على ذلك الشئ) وهو الوقت (فيكون) أي لفظ الاخر (سببها وجوب الاداء

ترجى جانب السببية كالمشترك يصلح دلالة على أحد مدلوليه بمعونة القرينة (قوله ثم هو سبب لنفس الوجوب) يريد ان ههنا وجوب باووجوب اداءه ووجود اداءه ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد أي قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فهي لا تكون الامع الفعل

الحقيقة أحد الامور المذكورة وحينئذ يمنع تقدم الحكم على سببه على انه يجوز أن يكون لشيء شرطاً شئ أيضاً بان يكون واحداً من عدة أمور لا على التعيين شرطاً للوجود فلا يظهر به ممنوعة فتأمل (قوله سببه الحقيقي هو الايجاب) فان قلت جعل سبب الوجوب الايجاب مخالفاً لما ذكره المتقدمون من ان السبب الحقيقي نعم الله تعالى المتتالية قلت لا ضير في المخالفة على انه يمكن أن يلفق بين الكلامين بان يجعل النعم سبباً للايجاب والشكر والايجاب سبباً للوجوب فنظر الى السبب القريب جعل الايجاب سبباً للوجوب ومن نظر الى السبب البعيد جعله النعم (قوله تعلق الطلب بالفعل) أي التعلق بالحادث للطلب القديم المسمى بالكلام النفسى باخراج الفعل من العدم الى الوجود اما في وقت الشروع في الفعل أو وقت فكيف تقدم الوجوب وهو ليس في وسعه قد يقال (يريد ان ههنا وجوب باووجوب اداءه الخ) أقول قال فخر الاسلام ولما صار الجزء الاول سبباً فأد الوجوب بنفسه وأد صحة الاداء ولكنه لم يجب الاداء للتحال لان الوجوب جبر من الله تعالى بلا اختيار من العبد ثم ليس ضرورة الوجوب بتعجيل الاداء بل الاداء بتراخي الى الطلب كمن البيع ومهر النكاح يجبان بالعقد ووجوب الاداء يتأخر الى المطالبة وهو الخطاب وأما الوجوب فيما لايجب لصحة سببه لا بالخطاب ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل بهذا كلامه وقد اضطرب كلام الشرح في تقريره رحمه الله لاسيما في بط قوله ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل بما قبله كما يظهر من النظر في الكشف والعجب ان صاحبه جعل الاستطاعة على سلامة الآلات ثم نقل ما ذكر الشيخ في بعض تصانيفه تقوية لكلامه مع انه غير ملائم له فضلاً عن التقوية فإراد التحرير بيان مراد المصنف على وجه يبين به مراد فخر الاسلام وتوضيحه ان في الصلاة مثلاً وجوب اداءه ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم المفهوم من قوله أقم الصلاة مثلاً من غير اعتبار تعلقه بوقت معين وسببه الظاهري هو الوقت المفهوم من قوله تعالى لدنوك الشمس مثلاً فان المراد به اما الزوال فيكون سبباً للوجوب الظهراً والغروب فيكون سبباً للوجوب المغرب فانه تعالى لما أمر بإقامة الصلاة في هذا الوقت جعل هذا الوقت سبباً للوجوب بمعنى انه جعل الوقت بحيث كلما وجد اشتغل ذمه المكلف بتوابع عبادة كانت ذمته فإذ كان ذلك الوقت وهو المعنى بكونه جبرياً كما سبباً في وجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل أي التعلق بالحادث للطلب القديم المسمى بالكلام النفسى باخراج الفعل من العدم في الوقت المخصوص وهو اما وقت الشروع في الفعل أو وقت التصديق على ما سبباً وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك الطلب وهو أقم الصلاة مثلاً فانه يعتبر متوجهاً الى المكلف حين الشروع أو حين التصديق ولهذا يأثم بالنقض في الشروع والترك في التصديق ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته كما هو شأن سائر الموجودات وسببه الظاهري استطاعة العبد لا بمعنى سلامة الأسباب والآلات كما عرفت في مباحث القدرة ان ذلك من القدرة لا يكفي في وجود الفعل بل بمعنى قدرته المؤثرة في كسبه المستجمعة لجميع شرائط التأثير كما هو المقرر عند الماتريدية في

وهو هذه الجملة ومقتضاه البيع والاختصاص فيها دلالتها عليه وقد فسره بدلالة المنطوق على ما يتوقف عليه صدقه شرماً كما في رفع عن أمي الخطأ أو صحته عقلاً كما في واستل القرية أو شرماً كما في يصح المسافر ثلاثة أيام ولياليها في مدة السفر والمثال المذكور في المتن فيعتبر مقبلاً ما تحجها للكلام وهو المراد من اللازم المتقدم ويقدر بقدر الضرورة فيسقط ما يحتمله ولا يتم ولا يخص ومن قولهم زيادة على المنصوص ثبت شرطاً لعينه وصيرورته مقبلاً في الخبر ومثبات الحكم في الانشاء وجماعة من الخنفسية ان المحذوف ليس منه والفرق ان حكم المحذوف ينتقل اليه بعد الاعتبار بخلاف المقضى وبعضهم على عدم الفرق بينهما ومنع عموم المحذوف هذا ولعل بعض أفاضل أصحابنا في هذا المقام رسالة أهداها

بالزمان التي في سالف الايام بنا سبباً ارادها في هذه التعاليم وهو ان المقضى ثابت للتصحيح معنى النظم وصيانة حكمه عن اللغو به ثم ان نعت



والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بالشئ والثاني هو لزوم تفرغ الذمة عما يتعلق بها فلا بد له من سبق حق في ذمته فاذا اشترى شيئا ثبت الثمن في الذمة (فتبوت الثمن في

الاداء فعند المطالبة بناء على أصل الوجوب وأيضا القضاء واجب على المعنى عليه والناثم والمرضى والمسافر

معناه وتحويل حكمه فكان مضافا الى النظم كما ان الدلالة لما كانت مؤدى معنى النظم لغة كانت مضافة الى النظم كذلك فكانا حكمين مضافين الى النظم لكن لا يوجد فيهما اللفظ بل المعنى فقط ولهذا الفقه كانت الدلالة مر جوحنة عند التعارض بالنسبة الى العبارة والاشارة اللتين يوجد فيهما اللفظ والمعنى معا فالدلالة والاقضاء متساويا القدم في هذا الشأن فلما كانا حكمين مضافين الى النظم ثبت بينهما الحدود والمقادير التي لا تثبت بالقياس فلا تعارضها كما لا يعارض القسمين الاولين من العبارة والاشارة فلا يظهر التفاوت الا عند التعارض فيقدم العبارة ثم الاشارة ثم الدلالة وأما الاقضاء فليس له في هذا الباب حكم استقلالى بل الحكم الكلى المنضبط فيه التبعية للمقتضى

بالزمان وهذا معنى قول نغرا الاسلام ولهذا أى وليكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت اما مع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه أو مع وجوب الاداء وقد عرفت ان المعبر فيه صحة الاسباب وسلامة الآلات فتعين أن يكون مع الفعل وقد صرح بذلك في بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبرى لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جزء وجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية اما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل (قوله والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء) اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الاجل فن هنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم التصديق كما سيأتى (قوله وهذا معنى قول نغرا الاسلام الخ) في كلام نغرا الاسلام مناقشة وهى ان المفهوم منه معية الاستطاعة مع الفعل الواجب ولا يدل على معية مع الفعل مطلقا مباحا أو مندوبا أو غيرهما والحال ان المسذهب هو ان الاستطاعة مع الفعل مطلقا (قوله وليكون الوجوب جبرا الخ) الدليل على كون الوجوب جبرا ان الايجاب الذى يثبت به الوجوب غيب وما هو غيب غير معلوم لم يوجد فيه الاختيار او عدمه (قوله لا بالخطاب) فانه سبب وجوب الاداء لان نفس الوجوب كاحققة المصنف

جميع أفعال العباد الاختيارية وان لم تكن مؤثرة في الخلق أصلا فهذه القدرة لا تكون الامع الفعل بالزمان وان كانت مقدمة عليه بالذات كما هو شأن العلة التامة وهذا هو مراد نغرا الاسلام عما نقلنا عنه معنى قوله ولهذا وليكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب القديم الذى مر ذكره لا بالخطاب أى تعلق الطلب بالفعل في وقت مخصوص لما عرفت انه سبب لوجوب الاداء لا الوجوب وباقى الكلام واضح قال (فن هنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الايمان بالفعل الخ) أقول فيه بحث لان تفسير الوجوب بما ذكر صحح لا غير فيه وكذا اذ اهاب جمهورهم منه الى انه لا معنى له الا لزوم الايمان بالفعل لكن قواهم لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء ليس كما ينبغي لان مرادهم بالترك المذكور في التعريف على ما صرحوا به الترتيب في جميع الوقت فيبعد ما وجد الجزء الاول من الصلوة لزم الايمان بها لا عقيب هذا الجزء والى لم يكن وقتها موسعا بل في هذا الوقت مطلقا حتى لو تركها في مجموعها استحق الذم والعقاب فظهر ثبوت الوجوب بعد الجزء الاول كان له أن يؤدى الفرض بعده لا قبله لكن ليس فيه وجوب الاداء لجواز التأخير فالوجوب الاداء لا يتم بالتأخير بل وجوب الاداء انما هو بالشروع وتضييق الوقت كإذهب اليه الخنقية فان قيل قولهم لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء كلام صحيح لان الوجوب صفة اتفاقا والفعل هو الاداء فكيف توجد الصفة بدون الموصوف قلنا لا نقول بوجود الصفة بدون الموصوف بل نقول الفعل الذى يقع الوجوب صفة له لا يعتبر فيه التحقق الخارجى بخلاف الفعل الذى يقع الوجوب مضافا اليه في قوله وجوب الاداء فان المعبر فيه التحقق الخارجى وتوضيحه ان الوجوب عبارة عن كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح والثواب وتاركه الذم والعقاب ففيما قبل اول جزء من وقت الصلوة لا يتحقق هذا المعنى بل فيما بعده وان كان الترتيب بالنظر الى جميع الوقت ولهذا يسمى واجبا موسعا اتفاقا فظهر ثبوت وجوب الفعل في أول وقت الصلوة ولو بالتوسعة مع عدم الفعل فيه في الخارج وأما وجوب الاداء فلا يوجد حتى في أوله بل بعدا نشروع أو حين التصديق اذ حينئذ يتوجه الخطاب ويلزم الاخراج من العدم ان الوجود ولم يتم بالوجوب وجود الفعل وان كان نفسه معتبرا

(٢٥ - تلويح تانى)

بالكسر لانه ثبت له صحبه وهو بسيط الجهة ليس فيه جهة دون جهة بها جهة المقضى بالكسر فاهو معارض للمقتضى بالفتح فهو معارض للمقتضى بالكسر الية فيمدار حكم التعارض بين المقضى بالكسر وبين المعارض

الايان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الايمان بالفعل الا اعم من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي أو عقلي من حيثض أو نوم أو نحو ذلك فالوجوب يتأخر الى زمان ارتفاع المانع وحينئذ اقترقا ثلاث فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لاسبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم يدلل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحيته للمحل وتحقيق الزوم لولا المانع ونسبته وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة وأما الحنفية فذهب بعضهم الى أنه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق أبا المعين بالغ في زده وانكاره وادعى ان استعانة غنيته عن اليمان فان الصوم مثلا إنما

أيضا فيما سأتى (قوله وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء) رد عليهم بان المراد بالتارك المذكور في تعريف الوجوب على ما صرحوا به التارك في جميع الوقت فبعد ما وجد الجزء الاول من وقت الصلاة لزم الايمان بها لا عقيب هذا الجزء الاول والالم يكن وقتها موسعا بل في هذا الوقت مطلقا حتى لو تركها في مجموعها استحق الذم والعقاب فظهر ثبوت الوجوب بعد الجزء الاول وهذا كان له أن يؤدي الفرض بعده لا قبله لكن ليس فيه وجوب الاداء الجواز التأخير ولو فرض الاداء لاثم بالتأخير فوجوب الاداء لا يوجب اول الوقت بل عند الشروع أو حين التصديق اذ حينئذ يتوجه الخطاب ويلزم اخراج الفعل من العدم الى الوجود ولما لم يعتبر في الوجوب وجود الفعل وان كان نفسه معتبرا في مفهومه سموه نفس الوجوب ولما اعتبر في الثاني ذلك سموه وجوب الاداء لان المتبادر من لفظ الاداء الوجود الخارجي والله أعلم (قوله وحينئذ اقترقا) أي على تقدير القول بتأخر الوجوب الى زمان ارتفاع المانع (قوله في الجملة) أي وان كان في فرد آخر قبل وجوب القضاء على شخص لو وجوب الاداء على شخص آخر في البدنيات بخلاف عهد الشرع وهو بالحقيقة تكليف بالفعل الواجب على الغير فليتما مل (قوله الا تغيير عبارة) أي

في مفهومه سمياه نفس الوجوب ولما اعتبر في الثاني ذلك سمياه وجوب الاداء لان المتبادر من لفظ الاداء الوجود الخارجي واذا ما ملت في هذا التحقيق الفائض على من أثار التوفيق ظهر لك الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء من وجوه أحدها ان وجود الفعل في الخارج معتبر في وجوب الاداء دون نفس الوجوب بل المعتبر فيها تصور مفهومه لا خذ في مفهوم الوجوب وثانيها ان وجود الفعل في الخارج لمالم يعتبر في نفس الوجوب كانت عبارة عن مجرد اشتغال الذمة بالفعل ولزوم وقوعه منه في الجملة ولما اعتبر ذلك في وجوب الاداء كان عبارة عن لزوم ايقاعه وتفريغ الذمة عنه وثالثها ان وقت الواجب في الصلاة لما كان موسعا لم يعتبر في نفس الوجوب زمان معين بل اكتفى بزمان ما تحققه المعنى التوسعة بخلاف وجوب الاداء حيث يعتبر فيه زمان معين وهو بعد الشروع أو حين التصديق الاول مختار صاحب الكشف والثاني مختار المصنف والثالث مختار التحرير والحمد لله على التوفيق بعمل هذا التوفيق والتحقيق قال (وحيث اقترقا ثلاث فرق الخ) أقول أي على تقدير القول بتأخر الوجوب الى زمان ارتفاع المانع وليس هذا الا تغيير عبارة قال (فانه ليس الامذهب الحنفية) أقول لان مرادهم بتحقيق الزوم تحقق الزوم الاداء لولا المانع فاذا وجد المانع لم يتحقق وجوب الاداء وقد قالوا بالوجوب عليهم عند المانع فيكون

هو \* ثبوته كتاب الدلالة وما بالاقضاء لا محاله \* ثبوته كتاب الدلالة وهو قول علي خلافي الحجة والبرهان وان طو لب بالدليل لن يقدر هو ومن

هو الامساك عن قضاء الشهوتين نهار الله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فاعلين الامساك واداء الامساك وكذا كل فاعل كالاكل والشارب كان فاعلا فاعلين أحدهما ذلك الفعل والاخر اداؤه وهذه مكارمة عظيمة ثم قال ان جعل أصل الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب البدني مبنى على مذهب أبي الهذيل العلاف من شباطين القدرية وهو ان الصوم والصلاة والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان وراءها تقارنها في السبب فحجب تلك المعاني وتشغل الذمة بها وبالامر يجب وجود الحركات والسكنات التي تحصل تلك المعاني بها أو معها فيكون التحرك والسكون من العبد أداءها وتصح بلا ثم قال ان الشارع أوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلاً بعد زوال النوم ما كان يوجب في الوقت لو لا النوم بشرائط مخصوصة ولم يوجب ذلك في باب الصبا والكفر وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وأوجب الصوم على المريض والمسافر مطلقاً باختياره الوقت تحقيقاً من جهة قان اختيار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان أخره الى العصة والاقامة كان واجبا بعدهما بخلاف الواجب المالي فان الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال فيجب على الوالي أداء ما وضع في ذمة الصبي من المال كالموضع في بيت الصبي مال معين وأما الذاهبون الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذممي ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك في تغيرهما ولذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المالي أصل الوجوب لزوم مال متصور في الذمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما يمكن في وسعه ذلك أقيم مال آخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الذين تقضى بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل وأداء الفعل وهذا كلامه والظاهر ان اشتغال الذمة بوجود الفعل الذممي أو المال المتصور مجرد عبارة اذ لا يصح ان يراد تصور من عليه الوجوب لجواز ان يكون خافلا كالنائم والصبي ولا التصور في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم أو الصبي بصلاة أو مال يوحى في ذهن زيد مثلا ثم في تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج

بالنسبة الى المذهب الثاني ويحتمل ان يكون مراده انه ليس الا بتغيير عبارة بالنظر الى مذهب الحنفية لان مرادهم بتحقيق اللزوم الاداء لولا المانع فاذا وجد المانع لم يتحقق وجوب الاداء وقد قالوا بالوجوب عليهم عند المانع فيكون عين مذهبهم فلا يصح عد هذا البعض من الفرق القائمين بتأخر الوجوب الى ارتفاع المانع (قوله عن قضاء الشهوتين) أي شهوة البطن وشهوة الوطاء (قوله ثم قال) أي الشارح أوجب أي بحطاب مبتدأ (قوله بخلاف الواجب المالي) يعني ان فيه شيئين (قوله في ذمة الصبي من المال) أي عند تحقق السبب كما اذا اشترى له شيئا (قوله بالتمثيل) فقال نفس وجوب انتمن بالبيع ووجوب الاداء بالمطالبة (قوله والظاهر ان اشتغال الخ) رد لكلام صاحب الكشف وقد يجب عنه بان المراد بالفعل الذممي انه امر عقلي لا وجود له في الخارج لانه مشروط في اشتغال الذمة به أن يتصوره من عليه الوجوب أو غيره يؤيده انهم قالوا نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بالواجب وهو أمر عين مذهبهم فلا يصح عد هذا البعض من الفرق القائمين بتأخر الوجوب الى ارتفاع المانع قال (واظهار ان اشتغال الذمة الى قوله مجرد عبارة) أقول ليس ذلك مجرد عبارة لان ما ذكره من الحصر

الى جناب حضرة الاستاذ الحكيم الفقيه جندوة وشهاب الدين ليس الاستفتاء والاستفسار أهوا الامر كذا في نفسه والاستيضاح عن حقيقتها والاستنباء عن كتبها ثم ختم التسويد بكلام الشيخ الرئيس رحمه الله في تفسير كلام رب العزة سبحانه وتعالى كما بدأناه يقول الشيخ الكريم المتعلق على أسرار العزيز الرحيم عسى أن ينظر ما بينهما بجدقة الالتفات ويتأمل بفهم الانصاف ويكون كالدعاء المحفوف بالحمد والصلاة أولا وآخرا والحمد لله رب العالمين (قوله فصار كانه الخ) وبعضهم على انه كانه قال اشترته منك فاعتقه عني فكان قال المأمور بعته منك فاعتقته وما قدره المصنف أحسن لتحقيق عدم القبول وهو اغما يحتاج اليه اذا نلظ به فيكون خارجا عما نحن فيه لا يقال كلمة عن لا يصح أن تكون صلة للبيع اذ يقال بعته عنك بل بعته منك لانا نتول استعمال الحروف بعضها في مكان بعض

شائع على ان من لا يتدأ الغاية ولا تعلق بالبيع الا يتضمن ما يليق بهما من الرضا ونحوه (قوله تفريع لما مر الخ) فان قيل كيف يكون تفريع بعاله وقد ثبت ثبوت شروطه بقوله لا يجب أن يثبت جميع شروطه بل يثبت من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط

أجيب بان ذلك انما هو بالنظر الى الجواب لابي يوسف (قوله أى في الهبة) بخلاف البيع الفاسد لانه ملحق باصله وهو البيع الصحيح في سقوط اشتراط القبض (قوله ولا عموم للمقتضى) على بناء المفهول اذ الضرورة ترتفع بدونه (قوله اى ان كان

المعنى المقتضى الخ) وكذلك اذا وجد تقديرات يستقيم الكلام بكل واحد منها مثلاً قوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات تقدره وجود الاعمال أو حتمها أو ثوابها لا يقدر كلها بل واحد منها بدليل فلا عموم فيه عندنا فلا يجوز تخصيصه وطام عند الشافعي ان كان من صيغ العموم لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه فيجوز عنده نية طعام مخصوص فيما قال والله لا آكل أو ان آكلت فبسدى حر ولا يجوز عندنا لعدم العموم لا يقال كيف لا عموم وقد وافقت في شمول الحكم وشموله في كل طعام لانا نقول الحنث بكل آكل لا لعدم عموم المقتضى بل لان طبيعة الاكل لا يتصور انتفاؤها الا بانتفاء جميع افرادها كيف فان الموضوع للواحد الشخصى أو النوعى أو الجنسى من ألفاظ الخاص كاسبق (قوله لان طعاما ثابت) اقتضاء لانه لللازم المتقدم ولو اعتبر فيه التوقف شرطاً للصحة

وذهب المصنف الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل أو مال ووجوب الاداء لزوم بتفريع الذمة عما اشغلت به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدرى وهو الايقاع ومعنى حاصل بالمصدر وهو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم اى الوجود هو وجوب الاداء وكذلك فى المال لزوم المال وثبوته فى الذمة ولزوم تسليمه الى من له الحق ووجوب أداء الوجوب فى كل منهما صفة لشيء آخر فهذا وجه افتراقهما فى المعنى ثم انهما يترقان فى الوجود أما فى البدنى فكفى صلاة التائم والتامى وضوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التى هى الصلاة أو الصوم لازم نظر الى وجود السبب وأهلية المحل وايقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع وأما فى المالى فكفى الثمن اذا اشترى الرجل شيئاً بشئ غير مشارا به بالتحسين فإنه يجب فى الذمة ضرورة امتناع البيع بلائع ولا يجب أدائه الا بعد المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان أريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلاً فلزوم وقوع الفعل الاختيارى من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع عنه فى تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان أريد وجود تلك الحالة فى الجملة فهذا ما ذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون بدون سابقة الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف على وجوب فى الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الاداء وكان بينهما ما فرقا بينهما من التعبير عنه فان المعذور يلزمه فى حال قيام العذر ان يوقع الفعل بعد زوال العذر ولو أدركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة أن يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء فى الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل أو أداء المال فى زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه فى

حكمى يعترف بحكمه وهو انه لو أتى بما فى ذمته لوقع عن الواجب (قوله وفيه نظر لانه ان أريد الخ) أجيب باختيار الشق الاول وقوله فلزوم وقوع الفعل الخ مدفوع بانه انما يكون غير معقول أو غير مشروع لو كان المقصود لزوم الفعل الاختيارى منه فى تلك الحالة وليس كذلك بل المقصود لزوم وقوعه بعد زوال العذر كما صرحوا به وسيصرح به نفسه أيضاً عن قريب (قوله وبعدها كما يلزم الوقوع الخ) الكاف للقران فى الوجود ورد عليه بانه كثير ما يلزم الوقوع ولا يلزم الايقاع فى تلك الحالة كما اذا زال العذر فى وسط الوقت حيث يوجد الوجوب الموسع ويؤخر وجوب الاداء الى آخر الوقت بدليل انه لا يأتى بالتأخير فى الاول بل فى الثانى (قوله فلو قلنا) اى فى الفرق

بين الامرين ممنوع بل مراده بوجوب الفعل الذمى ما يقابل الفعل الخارجى على ما حققناه مما لا يريد عليه قال (وفيه نظر لانه ان أريد بلزوم وجود الحالة الخ) أقول الجواب بان اختيار الشق الاول قوله فلزوم وقوع الفعل الخ قلنا انه يكون غير معقول أو غير مشروع لو كان المقصود لزوم وقوع الفعل الاختيارى منه فى تلك الحالة وليس كذلك بل المقصود لزوم وقوعه بعد زوال العذر كما صرحوا به وسيصرح به نفسه أيضاً عن قريب وايضا قوله كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع ممنوع اذ كثيراً ما يلزم الوقوع ولا يلزم الايقاع فى تلك الحالة كما اذا زال العذر فى وسط الوقت حيث يوجد الوجوب الموسع ويؤخر وجوب الاداء الى آخر الوقت بدليل انه لا يأتى بالتأخير فى الاول بل فى الثانى قال (فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل أو أداء المال الخ) أقول قبل هذا بعد عن قصد القوم لان ما ذهب اليه ليس قريناً بنفس الوجوب ووجوب الاداء بل بيان الوجوب هو وجوب الاداء والتغير انما هو باعتبار الزمان مطلقاً ومقيداً لان

الشرعية متوقفة على العقلية وهى على المقتضى (قوله الا فى المفظ) ولو مقدر امتزوا زمان ولا نسلم ان المقتضى مقدر متزوى بل هو من قبيل المهدوف منسباً فلا يكون مثل الملفوظ فى افادة المعنى (قوله لانه لا يأتى تضمينية) ممنوع

أمر في قوله في الجواب  
الثابت لغة على تقدير  
التسليم (قوله هو الدال  
على الماهية) بناء على  
ان أسماء الاجناس  
موضوعة للطبيعة  
كاعلامها فلا يكون فيها  
دلالة بنفسها على الافراد  
أصلاً بخلاف لا كل  
أكل فان له دلالة على  
الفرد باعتبار التنوين  
فلم يقع في سياق النفي  
وهو نكرة يكون لعموم  
النفي وقيل عليه ان  
المصدر ههنا للتأكيد  
وهو تقوية مدلول الفعل  
من غير زيادة عليه فهو  
أيضاً لا يدل الاعلى  
الماهية ولهذا صرحوا بانه  
لا يثنى ولا يجمع بخلاف  
ما يكون للنوع والمره وانه  
ذكري في الجماع انه ان قال  
ان خرجت فعبسدي حر  
وتوى السفر خاصة  
صدق ديانة ورد بعد  
تسليم انه لخص التأكيدي  
بان دلالة على الفرد  
باعتبار دخول التنوين  
ولان لا كل لنفي نفس  
الحقيقة لا يحتمل اثبات  
بعض افرادها للمنافاة  
الظاهرة فالنفي ما كولا  
دون ما كولا فقد توى  
ما لا يحتمل لفظه بخلاف  
لا تأكل أكلاً أو شيئاً اذا

زمان مخصوص لم يكن بعيداً (قوله ولا اداء عليهم لعدم الخطاب) فان قيل فينبغي أن لا يكون صوم

(قوله لم يكن بعيداً) قال الفاضل الشريف هذا بعيد عن قصد القوم لان ما ذكر ليس فرقا بين نفس  
الوجوب ووجوب الاداء بل بين وجوب الاداء باعتبار الزمان مطلقاً ومقيد بالان لزوم الايقاع هو وجوب  
الاداء بلا فرق ولا كلام فيه لاحد وقد يجاب بان خلاصة الفرق بينهما على هذا الوجه هي ان وقت  
الواجب في الصلاة لما كان مؤسماً لم يعتبر في نفس الوجوب زمان معين بل اكتفى بزمان ما تحقق المعنى  
المتوسعة بخلاف وجوب الاداء حيث يعتبر فيه زمان معين وهو عند الشروع أو حين التضييق ولا يخفى ان  
هذا يقيد الفرق بينهما نعم يرد على ظاهره انه يلزم وجوب الاداء على مثل التام والمغنى عليه والمختار  
خلافه فليستأمل (قوله فينبغي أن لا يكون الخ) اعترض على هذا السؤال بانه لا يلزم من عدم الخطاب عدم  
كون الصوم اداء للواجب نعم يلزم عدم كونه تأمياً بالأمور به وذلك لان اللزوم من انتفاء الخطاب انتفاء  
وجوب الاداء لان سببية الخطاب ليس الاله ولا يلزم من انتفائه انتفاء نفس الوجوب فلا يرد السؤال  
بل يلزم عدم كون الصوم اداء للواجب أصلاً وقد يجاب بان تقرير السؤال هكذا الخطاب بصوم رمضان اذا  
عدم في حق المريض والمسافر بل كانا مخاطبين بالصوم في أيام آخر لم يكن صومهما في رمضان اداء للواجب  
عليهما أصلاً لان سبب وجوب الاداء الخطاب وسبب نفس الوجوب الوقت وقد انتفيا لكونهما مخاطبين  
في أيام آخر فينتفي السببان بالضرورة وليس بشئ لان الوجوب ثابت في حقهما تحقق السبب أعنى الوقت  
وقوله تعالى فعدة من أيام أخر لترخيص تأخير الاداء بقى ههنا بحث وهو ان القول بانتفاء الخطاب في حقهما  
يخالف عدمه فإفطار المسافر مثلاً من تاني قسمي الرخصة الحقيقية وهو ما استيج مع قيام المحرم دون  
الحرمة أعنى ما وجد السبب وزاخي الحكم كاسيحي في الاحكام فان الحكم المترخي ليس نفس الوجوب  
كاسيحي به ههنا بل وجوب الاداء وسببه الخطاب فلا بد ان يتحقق في حقهما حتى يصح عدمه وسيجي

لزم الايقاع هو الوجوب وهو وجوب الاداء بلا فرق ولا كلام لاحد فيه وليس بشئ لان ذلك قد عرفت أن  
حاصل اشكال الشافعية ان الوجوب صفة للاداء فكيف توجد الصفة بدون الموصوف فاراد التعريران  
يدفع هذا الاشكال فجعل الوجوب صفة للفعل وفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء باعتبار تقييد  
الزمان واطلاقه وقد عرفت من التحقيق السابق ان هذا أيضاً صالح للفرقة قال (فان قيل فينبغي أن  
لا يكون صوم المريض والمسافر الخ) أقول تقرير السؤال ان الخطاب بصوم رمضان اذا عدم في حق  
المريض والمسافر بل كانا مخاطبين بالصوم في أيام آخر لم يكن صومهما في رمضان اداء للواجب عليهما لان  
سبب وجوب الاداء الخطاب وسبب نفس الوجوب هو الوقت وقد انتفيا لكونهما مخاطبين بالصوم في أيام  
آخر فينتفي السببان بالضرورة وتقرر الجواب انه ما اذا خلا من تحت خطاب فن شهد منكم الشهر  
فلمصمه غايته أن يكونا مخاطبين أيضاً بالصوم في أيام أخر على التخيير فيعد الشروع في رمضان بموجبه  
الخطاب ويلزم الاداء كما اذا أمروا احد منهم من أمور معينة كتحصيل الكفارة فان الواجب واحد منها  
لاعلى التعيين فاذا اختار المكفر واحداً منها تعين ذلك لان يكون واجبا وصوم رمضان ههنا كذلك  
فاضمحل الاعتراض على السؤال بان كون الصوم غير اداء للواجب ليس على ما ينبغي لو جود نفس  
الوجوب على المريض والمسافر وعلى الجواب بان هذا ما ذهب اليه أبو المعين ونقل عنه الشارح في صورة  
البحث وهو ههنا غير مستقيم ضرورة ضرورة الواجب حينئذ على التعيين لاواحد الاعلى التعيين كما هو  
الرأى الاصح فان كلاهما ناشئ عن عدم الاستخراج وانما قال على الرأى الاصح احترازاً عما قال بعض

بعضه عدم التعيين لما هو معين عند المتكلم فانه اذا فسر ببيان نيته فقد عرفت ان احد من المصنفين كان موضوعاً للجدس  
لكنه يحتمل غيره وبصرف اليه بدليل كالاتمنا في قوله ان تظن الاظنا ونحوه قد ذكر المصدر ههنا دليل على العموم وأما مسألة

(ولا بد للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه) أي سبب نفس الوجوب (شيئا غير الخطاب وهو الوقت)  
لانه لا شيء غير الوقت والخطاب يصلح للسببية والسببية مختصرة فيهما اما لهذا

المريض والمسافر اداء الواجب وانما بالأمور به قلنا بعد الشروع بتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما في الواجب المخير على الرأي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين (قوله ولا بد للقضاء من وجوب الاصل) لانه اتيان بمثل المأمور به الا أنه يكفي نفس الوجوب على ما مر وبعضهم على ان القضاء مبني على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل فيما تم بتركه ويقتصر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والاتات وقد يكون ثبوت خذائه ويكفي فيه توهم ثبوت القدرة في مثل النائم يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم حدوث الانبياء صرح بذلك نفي الاسلام في شرح المبسوط (قوله لماذا كرتنا من عدم الخطاب) لتعليل لكون السبب غير الخطاب وقوله لانه لا شيء غير الوقت والخطاب لتعليل لكونه هو الوقت يعني ان السببية مختصرة في الوقت والخطاب اما لانه لا بد من سبب ولا شيء غيرهما يصلح للسببية واما لانعدام الاجماع على ان السبب هو الوقت أو الخطاب فاذا اتفق

تمام الكلام في بحث الاحكام (قوله قلنا بعد الشروع بتوجه الخطاب) الاولي أن يقال قبل الشروع او عند الشروع حتى يكون الشروع مبني على الخطاب لكونه اتيانا بالواجب قال الفاضل الشريفي هذا معنى ما ذكره الشارح في الجواب هو ما ذهب اليه أبو المعين ونقله الشارح في صورة البحث وهو ههنا غير مستقيم ضرورة ضرورة الواجب حينئذ واحد لا على التعيين كما هو رأي الصحيح وانما يتأدى بالبعين لكون غير المعين في ضمن المعين وأجيب عنه بان تقرير الجواب هكذا انما مادا خلاص تحت خطاب من شهدتمكم الشهر فليصمه فانسه أن يكونا مخاطبين أيضا بالصوم في أيام أخر على التخيير فبعد الشروع في رمضان يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما ذكرنا أمر واحد منهم من أمور معينة كتحصيل الكفارة فان الواجب واحد منها لا على التعيين فاذا اختار المكفر واحدا منها تعين ذلك لان يكون واجبا وصوم رمضان ههنا كذلك فليتم امل (قوله على الرأي الاصح) اشارة الى من ذهب آخر تصيد كرها الشارح (قوله ولا بد للقضاء من وجوب الاصل لانه اتيان بمثل المأمور به) لاحقا ان المقصود ههنا بيان الافتراق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء بحسب الوجود فلماذا كرتنا أولا انه لا وجوب للاداء في الصور المذكورة مع ان القضاء واجب فيها كان الظاهر في العبارة ههنا أن يقال ولا بد للقضاء من الوجوب في وقت الاداء لانه اتيان بما واجب بالسبب السابق في غير وقت الاداء حتى يلزم أن يكون في تلك الصور نفس وجوب الاداء وجوب اداء واما ما ذكره من وجوب الاصل فاذا أراد بالاصل الاداء كما يشعر به قوله لانه اتيان بمثل المأمور به حيث يدل على تعلق الامر سابقا وهو الخطاب الذي هو سبب وجوب الاداء وورد عليه انه لا يناسب المقصود ولا قوله الا انه يكفي نفس الوجوب وبالجملة قوله وبعضهم على ان القضاء صريح في خلافه وان أراد به ما نشئنا به الذم في وقت الاداء لم يكن قوله لانه اتيان بمثل المأمور به مناسنا له كما عرفت فان قلت ما ذكره الشارح ههنا هو المناسب لما سبق من ان القضاء هو تسليم مثل ما يجب بالامر قلت ذلك التفسير انما يناسب قول من يقول ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه وان مثل المغمى عليه يجب عليه الاداء لانه يظهر أنه في الخلف الذي هو القضاء وأما من يقول وجوب القضاء ينشئ على نفس الوجوب على ما عليه المسان ههنا فلا يفسره الا بمثل ما ذكرنا (قوله صرح بذلك نفي الاسلام في شرح المبسوط) ما صرح به في ذلك مناقض لما صرح به في البرزوي حيث قال فيه وهو كالتائم والمغمى عليه اذا امر عليهم ما جيع وقت الصلاة

المعتبر ان الواجب هو الجميع ويسقط واحد البعض وبعضهم ان الواجب واحد معين عند الله تعالى وهو ما يفعل فيختلف بالنية على المكلف وبعضهم ان الواجب واحد معين لا يختلف لكنه به وبالأخر

الخطاب

ويد لان المفهوم من الاطلاق الكامل كما في المساكنة

فوعى الجنس وهو الخروج أي في الاقتضاء) قبل عليه عموم النكرة المنفية انما هو باعتبار ان نفي فرد منهم يقتضي نفي جميع الافراد (قوله فالذلة على هذا المعنى) أي في الاقتضاء) قبل عليه عموم النكرة المنفية انما هو باعتبار ان نفي فرد منهم يقتضي نفي جميع الافراد

أول الاجماع فيلزم من نفي أحدهما ثبوت الآخر ثم اعلم ان بعض العلماء لا يدركون الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ويتكلمون ان الوجوب لا يتصرف الا الى الفعل وهو والاداء في الضرورة يكون نفس الوجوب هي نفس وجوب الاداء فلا يبقى فرق بينهما ولله در من أبدع الفرق بينهما وما أدق نظره وما أمين حكمته وتحقق في ذلك انه لما كان الوقت سببا لوجوب الصلاة كان معناه أنه لما حضر وقت شريف كان لازما أن يجسد قلبه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى وهي الصلاة فالزوم وجود تلك الهيئة عقيب السبب هو نفس الوجوب ثم الاداء هو ايقاع تلك الهيئة فوجوب الاداء هو زوم ايقاع تلك الهيئة وذلك مبني على الاول لان السبب واجب وجود تلك الهيئة لمناسبة بينهما

الجامع فقد وجهه بعضهم بان مبني الايمان على العرف والمفهوم من الخروج عرفا هو السفر ولان نية السفرية أحد

فإن المراد بالسبب الداعي ثم بواسطة هذا الوجوب يجب إيقاع تلك الهيئة فالوجوب الأول يتعلق بالصلاة وهي الهيئة والثاني بإدائها حتى لو كان السبب بذاته داعياً إلى نفس الإيقاع لا إلى الهيئة الخاصة بالإيقاع فلزوم ذلك الإيقاع يكون نفس الوجوب فإذا تصور العقل لازم الوقوع لبدله من إيقاع فلزوم إيقاع الإيقاع هو وجوب الإداء وقد يوجب نفسه الوجوب بدون وجوب الإداء كما في المريض والمسافر فإن لزوم وجود الحالة التي هي الصوم حاصل لأن ذلك اللزوم باعتبار أن السبب دافع إليه والمحل وهو المكلف صالح لهذا فلم يحصل ذلك اللزوم لما كان السبب سبباً لا يجب إيقاعه مع أنه يجوز أن يكون واقعاً وأوجب البيع بثمن غير معين والبيع مبادلة المال بالمال وقد ملك المشتري المبيع فلا بد أن يملك البائع ما على المشتري

الوجوب ثم لزوم أداء المال الواجب فرغ على الأول فهو وجوب الإداء فلما ذكر أن الوقت سبب لنفس الوجوب أراد أن يبين أن السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال (ثم إذا كان الوقت سبباً وليس ذلك كله) أي السبب ليس كل الوقت لأنه كان الكحل سبباً لا يجوز إلا أن يجب الصلاة في الوقت أو بعده فإن وجبت في الوقت يلزم التقدم على السبب لأنه إن كان الكحل سبباً فالتم يقض كل الوقت لا بوجوب السبب وإن وجبت بعده الوقت لزم الإداء بعد الوقت وكل منهما باطل فلا يكون الكحل سبباً وهذا معنى قوله (لأنه إن وجبت في الوقت تقدم الإداء على السبب وإن لم يجب فيه تأخر الإداء عن الوقت فالبيع سبب

الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المطلوب ولقائل أن يمنع عدم الخطاب وإنما يلزم اللغو لو كان مخاطباً بأن يفعل في حالة النوم مثلاً وليس كذلك بل هو مخاطب بأن يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بأن يفعل في الوقت أو في أيام أخر كإيقاع الواجب التحير والعجب أنهم جوزوا خطاباً بالمعدوم بناء على أن المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال الإمام السرخسي من شرط وجوب الإداء القدرة التي بها يتمكن المأمور من الإداء إلا أنه لا يشترط وجودها عند الإجراء بل عند الإداء فإن النبي عليه الصلاة والسلام كان مبعوثاً إلى الناس كافة وضح أمره في حق من وجد بعده ويلزمهم الإداء بشرط أن يبلغهم ويتمكنوا من الإداء وقد يصرح بذلك كالمريض يومئذ يقتال المشركين إذا رأى قال الله تعالى فإذا أطعنا ننتقم فاقبوا الصلاة أي إذا أمتعت من الخوف فصلوا بلا إيماء (قوله فإن المراد بالسبب الداعي) لا الموجود المؤثر في حصول الشيء حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية (قوله حتى لو كان السبب بذاته) يعني أن الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعياً إليه ووجوب الإداء لزوم إيقاعه سواء كان ذلك الشيء الذي يستدعيه السبب إيقاعاً أو غير إيقاع حتى لو كان إيقاعاً فنفس الوجوب هو لزوم الإيقاع ووجوب الإداء هو لزوم إيقاع الإيقاع وفي هذا دفع لما يقال إن الواجب عما يكون الفعل بمعنى الإيقاع فيكون لزوم الإيقاع نفس الوجوب لا وجوب الإداء (قوله ثم إذا كان الوقت) لاختفاء في أن الشرط هو الجزء الأول من الوقت والظرف هو مطلق

ويجب الأصل وترأخي وجوب الإداء والخطاب ففعل ما ذكره في أخذ كتابه نقل كلام البعض (قوله ولقائل الخ) أجيب عنه بأنه إذا كان تعلق الخطاب بالنام بمعنى أن مخاطباً بأن يفعله بعد الانتباه ففي مستلثنا وهي ما إذا أتته بعد الوقت يكون أتماً بانهين ما خوطب به لا بعثله والقرض أنه قاض آت بعثل ما أمر به ولا بدله من وجوب الأصل لا يقال هو مأثور بالإداء بل بتدنيه في الوقت ثم يفعل لأن ذلك ليس في وسعه فلا يكف به وقوع حدوث الانتباه على ما نقل عن نفي الإسلام لا يكفي في توجه الخطاب لأن الفهم بالفعل شرط التكليف وتعلق الأمر بالمعدوم ليرد به تمييز التكليف بخلاف ما نحن فيه وبالجملة عدم الخطاب ليس لعدم إمكان الفعل حتى يرد أنه يمكن إثبات الفعل بعد الانتباه بل لعدم الفهم وهو بان أن الخطاب بان يفعل بعد الانتباه خطاب في حال النوم (قوله لاختفاء في أن الشرط) أي شرط الوجوب هو الجزء الأول من

قال (ولقائل أن يمنع عدم الخطاب الخ) أقول جوابه أن المراد بالخطاب لفظ الأمر الذي هو لطلبية ما وجب بالإيجاب المرتب الحكم على الوقت وهو السبب لوجوب الإداء كما صرح به المصنف رحمه الله وهذه حصر السببية فيسه وفي الوقت الذي هو سبب لنفس الوجوب ومنع عدم الخطاب بهذا المعنى في

ولا يتعين الأول بدليل الوجوب على من صار أهلاً في الإخراجاً عاماً ولا الإخراجاً الخاصاً المقدم عليه فالجزء الذي اتصل به الإداء سبب فهذا الجزء إن كان كاملاً يجب الإداء كاملاً فإن اعترض عليه الفساد بالغروب لا يفسد لتحقيق الملازمة بين الواجب والمؤدى) لأنه وجب ناقصاً وقد أدى كما وجب بخلاف الفصل الأول لأنه شرع في الوقت الكامل لأن ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه قطعاً فوجب عليه كاملاً فإذ انقضى الوقت بالطلوع لا يكون مؤدياً كما وجب لأن النهي عن الصلاة في هذه الأوقات باعتبار أن عبدة الشمس بعدونهم في هذه الأوقات فالعبادة في هذه الأوقات مشابهة لعبادة الشمس فلهذا أورد النهي عنه وعبادة الشمس إنما هي بعد الطلوع وقبل الغروب وقبل الطلوع وقت كامل ولا كذلك قبل الغروب (فإن قيل يلزم أن يفسد الإحصاء إذا شرب فيه في الجزء العجيج

ضرورة فيكون بطريق الاقتضاء وأجيب بان عموم الشكرية المنفية بالوضع النوعي فيكون دلالتها على جميع الافراد بطريق المنطوق لا بطريق الاقتضاء (قوله وكامله ٢٠٠ هي هذه الخ) ولا ينافيه اشتها المساكنة عرقا في الساكنة في دار واحدة

(قوله وقد غيرت الخ) كان في نسخة الاصل بعد قوله فتوى الكامل قوله وربما يتصل بذلك الى قوله فيصري فيه العموم والخصوص اتبانا الفخر الاسلام فقدم قوله ولذلك قلنا ووصله لقوله فتوى (قوله ولذلك قلنا الخ) أي لما علمت ان مقتضى لا عموم له أصلا قلنا في أنت طالق وطلقتك فيما لم يصح بالمصدر وأما اذا صرح به فلا خلاف في صحة نية الثلاث لانه حينئذ لا يكون ثابتا بالاقتضاء (فائدة) عدم دخول التاء في مثل طالق وحائض ومريض لاختصاصها بالنساء عند الكوفيين والاحتياج الى الفرق بالتاء انما هو في مظان الاشباه ونقض بقوله م ناقه ضامرة ورجل عاشق وامرأة عاشق وبتقدير موصوف مذ كراي انسان طالق عند سيويه ومن قبيل النسبة بالضيغة عند الخليل رحمه الله كلابن وتأمير أي ذات طلاق ونحو ذلك وجعل ذلك هو الاقبيس والاول هو الاظهر والانسب لاسلوب كلام

الوقت حتى يقع أداء في أي جزء من أجزاء الوقت أوقعه على ما هو الصحيح من المذهب بدليل انه يؤدي بنية الفرض والاداء ولا يعصى بالتأخير من أول الوقت وأما السبب في كل الوقت ان أخرج الفرض عن وقته على ما سياتي والا فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم تقديم المسبب على السبب أو وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم أحد الامرين فلان الصلاة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثاني وهذا ظاهر وان وجبت في الوقت لزم تقديم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع أجزائه والحاصل ان بين ظرفية كل الوقت وسببته منافاة ضرورة ان الظرفية تقتضي الاحاطة والسببية التقدم وقد ثبت الاول فانتي الثاني ثم ذلك البعض لا يجوز ان يكون أول الوقت على التعيين والامار وجبت على من صار أهلا للصلاة في آخر الوقت بقدر ما يسعها واللازم باطل بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين والاماصح الاداء في أول الوقت لا امتناع التقدم على السبب فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا لا خلاف في ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب واذا لم يتعين الاول ولا الاخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء ويليه الشروع فيه لان الاصل في السبب هو الوجود والاتصال بالمسبب فلا جهة للعدول عن القريب القائم الى البعيد المتقضى فان قيل المسبب ههنا نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلنا نعم الا ان الوجوب مفض الى الوجود أعني الاداء فيصير

الوقت اذ لو لم يكن هو الشرط بل ما بعده من الاجزاء لم يتحقق الوجوب بدخوله لا تنفاه الشرط حينئذ (قوله على ما هو الصحيح من المذهب) وهو انه اذا كان وقت الوجوب موسعا أي زائدا على الفعل فالجمهور على ان جميعه وقت الاداء في أي جزء أوقع الفعل فقد أوقعه في وقته وفيه مذاهب آخر سيد كرها الشارح (قوله منافاة) لا يقال السببية بالنسبة الى نفس الوجوب والظرفية بالنسبة الى الاداء فلا منافاة لاختلاف المنسوب اليه لانا نقول لما كان الاداء موقفا على الوجوب الموقوف على السبب اقتضى سببية الوجوب التقدم على الاداء فتحقق المنافسة (قوله والاماصح الاداء في أول الوقت) فيه بحث وهو ان المنقح عن أول الوقت أو آخره تعذر السببية فيه لا أصلها كما سيذكر من ان الثابت بمقارنة الاداء تقر بالنسبية لانفسها بل تثبت السببية في الجزء الاول فينبغي منع الملازمة المستفادة من قوله والاماصح الخ اذ من المعلوم ان الصحة انما تتوفر على تحقق السببية لا على تقرر السببية فليتم (قوله فان قيل الخ) الظاهر ان السؤال على قوله والاماصح الاداء في أول الوقت لا امتناع التقدم على السبب لا على قوله وان وجبت في الوقت لزم تقديم وجوبها أي تقدم وجوب ادائها كما يدل عليه السياق فالظاهر في السؤال ان يقال لا للاداء وفي الجواب لا لخلاف في ان الاداء اذا المراد بالاداء في قوله والاماصح الاداء نفس الاداء لا وجوبه حتى يتعرض في السؤال والجواب لوجوبه وهو ظاهر بالتأمل اللهم الا أن يلاحظ في قوله والاماصح الاداء في أول الوقت الخ ان صحة الاداء انما تكون بعد وجوبه فتحققها في أول الوقت يقتضى تحقق وجوبه فيه فلو صح لزم تقدم المسبب على السبب فعلى هذا يظهر وجه التعرض في السؤال والجواب لوجوب الاداء لكنه يبقى المنع على ان صحة الاداء انما تكون بعد وجوبه لا يرى ان وجوب ادائه ان كانا يتحقق بعد الحول مع صحة الاداء قبله كما مر فليتم (قوله ويليه الشروع فيه) بان يقع أول الشروع بعد ذلك الجزء خلافا للاشافية فان المقارنة تعتبر عندهم فان فرضنا تقارن أول الصلاة بول جزء من الوقت صحت عندهم لا عندنا لوجوب تقدم السبب على المسبب فان قيل التقدم الداعي كافي في السببية قلنا معنى سببية الوقت كون العبادة شكر النعمة الوجودية ومن لوازم الشكر سبق النعمة

هو وذلك لان قوله أنت طالق بحسب أصل اللغة يدل على انصاف المرأة بالاطلاق وقوله طلقته على صدور فعل ماض على هذا الكلام لا على حدوث الطلاق من الرجل بطريق الانشاء فان ثبت الشرع من قبل



فيكون ثابتا بطريق  
الاقتضاء مقدر بقدرها  
(قوله بخلاف طلبي  
نفسك) فانه لا يتوقف  
على مصدر مغاير لما ثبت  
في ضمن الفعل لانه طلب  
الطلاق في المستقبل  
فيصح حمله على كل  
ما يحتمله من الواحد  
والثلاث (قوله على ما يأتي)  
أي في فصل ان الامر

المطلق هل يوجب  
العموم والتكرار أو  
يحتمله أم لا (قوله وهو  
ما يغير اثباته) قيل عليه  
ان أريد وجود التغيير  
وعدمه فلا تغيير في مثل  
قوله تعالى فانفجرت أي  
فصر به فانفجرت وقوله  
فارسلون يوسف أيها  
الصديق أي أرسلوه  
وأناه فقال يوسف أيها  
الصديق ومثل هذا كثير  
في المحذوف وان أراد ان  
عدم التغيير لازم في  
المقتضى دون المحذوف  
لم يتميز المحذوف الذي  
لا يغير فيه عن المقتضى  
أجيب نارة بان الآية  
من قبيل المقتضى لامن  
قبيل المحذوف وأخرى  
بمع عدم التغيير فيما  
ذكره من الامثلة لانه  
على عدم التقدير يصح  
أن يكون الانفجار بقوله

هو أيضا سببا واسطة فيعتبر اتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين لعدم المزاحم والاتصال  
السببية الى الجزء الذي يليه وهكذا الى الجزء الذي يتصل بالاداء فان قيل لم يجوز أن يكون السبب  
حينئذ هو جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تخطيا من القليل الى الكثير بلا دليل وأيضا  
فيه جعل السبب موجودا ببعض الاجزاء وهو الجزء القائم المتصل فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول  
فقد تقررت عليه السببية من غير انتقال والافلا سببية له حتى ينتقل عنه وأما ما كان فلا انتقال قلنا  
لان انتقال السببية عن الجزء الاول على تقدير عدم اتصال الاداء به وانما المنتفى عنه تقرر السببية  
وهذا لا ينافي الانتقال والحاصل ان كل جز سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية  
موقوف على اتصال الاداء وبهذا يشدق ما يقال لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب  
الموقوف على السبب يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم أن لا يتحقق الوجوب بالشرع لعدم تحقق سببه  
وقساده بن (قوله ومدها) أي صلاة العصر الى أن غربت الشمس أي قبل فراغه منها على ما صرح

وهنا بحث وهو ان قول الشارح ههنا فهو الجزء الذي يتصل به الاداء ويليه الشرع فيه وقوله فيما بعد  
فان اتصل الاداء بالجزء الاول الخ يشمر ان تقدم أصل سببية الجزء ما لم يتصل به الاداء وليس كذلك بل  
الجزء الاول حال وجوده أولى بان يجعل سببا لعدم تراجمه فان المعدوم لا تراجم الموجود فصار سببا ولهذا  
بحسب الصلاة على من كان أهلا بالاول جزء منه لكن على سبيل التوسع سواء اتصل به الاداء أم لا نعم تقرر  
سببته على وجه الاحتمال للانتقال عنه أصلا موقوف على اتصال الاداء كما نبه عليه الشارح بقوله لكن  
تقرر السببية موقوف على اتصال فينبغي أن يصرف الكلام عن ظاهره للتطبيق (قوله نعم الا ان  
الوجوب الخ) فيه بحث لان حاصل هذا الجواب ان الوقت سبب للوجوب والوجوب للاداء فيكون  
الوقت سببا للاداء أيضا وبهذا التقرر لا يتم المقصود اذ لا شذوذ في آخر الاداء عن الوجوب فكيف  
يعتبر اتصال الوقت به نعم اذا جعل الوجوب عبارة عن وجوب الاداء عند المطالب يتم الكلام لان  
الوقت يكون سببا للوجوب الاداء واذا لم يكن جزء من الوقت متعينا للسببية من غير مرجح ولم يكن جميع  
الاجزاء سببيا تعين أن يكون السبب جزأه مرجح وذلك هو الجزء المتصل بالشرع لترجمه اتصاله  
بما هو سبب لوجوبه فليتام (قوله والانتقال السببية الخ) اعترض عليه بان السببية انما تنتقل  
من الجزء الاول لو احتاج بقاء الوجوب بعده الى سبب وليس كذلك اذا البقاء يستغنى عن السبب والاي لم  
بضوات جميع الوقت فوات الوجوب وأجيب بان تغير الاحكام بعد فوات الجزء الاول بالسفر  
والخبيث والاسلام وغيرها يدل على الانتقال على ان قول الشارح لان الاصل في السبب الخ يصلح أيضا  
جواب عن هذا الاشكال فتأمل (قوله وأيضا فيه جعل الخ) الظاهر انه أراد به انه يلزم على تقدير جعل  
السبب جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال أن يجعل الكل موجودا لوجود بعض أجزائه اذا الاصل أن  
يتقارن السبب والسبب وعدم التقارن في القضاء لا ضرورة وأنت تجيب بان هذا انما يلائم أصول  
الشافعية لما عرفت من ان المقارنة انما تعبر عندهم (قوله وبهذا يشدق الخ) أما اندفاع الاول فلان

المعنى عليه وأمثاله مكابرة محضه قال (وبهذا يشدق ما يقال الخ) أقول أما اندفاع الاول فلان  
الموقوف على الاداء ليس السببية بل تقررها والوجوب الذي توقف الاداء عليه لا يتوقف على تقررها بل  
على نفس السبب فلا دور وأما اندفاع الثاني فلان تحقق الوجوب لا يتوقف على الشرع بل الموقوف  
عليه تقرر الوجوب وقوله لعدم تحقق سببه ممنوع فان سببه محقق لكنه غير مقرر ولا يلزم من عدم  
التقرر عدم التحقيق (قوله وفساده بن) من تمة ما يقال أي فساد اللازم

(٢٦ - تلويح ثاني)

قلنا اضرب وأن يكون الخطاب بانيان يوسف عليه السلام أو غير ذلك (قوله أي لما  
ذكرنا ان المقتضى لا عموم له) قيل عليه عدم عموم المقتضى على تقديره لا ينافي صحة تارة الثلاث لانه فسرهما فيما سبق بقوله لا يجب

قلنا لما كان الوقت متساعا جازله شغل كل الوقت فيعني الفساد الذي يتصل به البناء هنا ضد الابتداء والمراد به ابتداء الصلاة في الوقت الكامل والفساد الذي ٢٠٢ اعترض في حالة البقاء جعل عذرا لان الاجترار عنه مع الاقبال على الصلاة

به نقرأ الاسلام رحمة الله ليحقق اعتراض الفساد اذ لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فسادا (قوله قلنا لما كان الوقت) كلمة لما ليست في موقعها اذ لا معنى لسببية الاول والثاني وعبارة نقرأ الاسلام ان الشرح جعل الوقت متساعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء واعلم ان الفساد الذي يعترض على ما يجب بسبب كامل كافي الفجر او ناقص كافي العصر ويتعدرا لاجترار عنه مع الاتيان بالعزيمة والاقبال على الصلاة في جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء خارج الوقت على مقتضى كلام المصنف حيث صرح

الموقوف على الاداء تقرر السببية لانتفاء الوجوب الذي توقف عليه الاداء لا يتوقف على تقررها بل على نفس السبب فلا دور واما اندفاع الثاني فلان الموقوف على الشروع ليس نفس السببية بل تقررها فلا يلزم عدم تحقق السبب ما لم يشروع (قوله لم يكن فيه فساد) أي على ما ذهب اليه المصنف وغير الاسلام من ان الفساد وقوع بعض الاداء خارج الوقت واما على ما ذهب اليه من انه وقوع بعضه في وقت الكراهة ففيه فساد (قال المصنف فان اعتراض عليه الفساد بطول الشمس يفسد) خلافا للشافعي قياسا على العصر وقد علم الفارق ومحدث أبي هريرة رضي الله عنه وهو من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر وأجيب بان الحديث مؤول بأنه لبيان الوجوب بادراك جزء من الوقت وان قبل وبأناه رواية فليتم صلاته والصحيح تأويل الطحاوي أنه كان قبل نهيته عن الصلاة في الاوقات الثلاثة وليس ذلك نهيما عن التطوع كما بعد الفجر والعصر اذ قضاء الفوائت لا يجوز ولهذا انتظر عليه السلام ليلة التعريس الى ارتفاع الشمس (قال المصنف لانه وجب ناقصا قد أدى كواجب) فيه نظرا اذا تظاهر أن يقول وقد أدى كاملا يؤيده قول صاحب الكشف اذا غربت الشمس في خلال العصر لا يفسد العصر لانه وجب ناقصا لنقصان في سببه وبالغروب ينتفي النقصان فيسأدى كاملا (قوله كلمة لما ليست في موقعها) قال الناضل الشريف قيل معنى السببية في ما وهم بل هو ظرفي بمعنى اذا يدل على مقارنة امر لآخر صرح به الشارح في شرح التلخيص وقد يعترض عليه بان كونه بمعنى اذا في معنى الظرفية في الجملة بدون اعتبار الشريطة لاني عدم السببية كيف وقد نقل عن سيديويه انها الوقوع شيء لوقوع غيره وهذا صريح في السببية لان اللام تدل عليها بالاشبهه وانت خبير بانها جاءت في كاذم البغلاء الجرد الظرفية كقوله كما أبرقت قوما عايشي غمامة \* فلما رأوها أقشعت ونجحت

فلا وجه للاعتراض على انه ان سلم لزوم السببية فالانتساع سبب لجواز شغل الوقت بالاداء والاقاما واجب أو ممتنع لانه ان ساوى الوقت فالاول والا فالثاني فليفههم على ان الجواب لا يتعين أن يكون قوله جاز بل يجوز ان يكون هو صفة لقوله متساعا ويكون الجواب قوله فيبقى ووقوع الجواب بالقاء غير بعيد (قوله مع الاتيان بالعزيمة) اشارة الى ان شغل كل الوقت بالاداء عزيمة لان الاصل أن يكون العبد مشغولا بخدمة ربه في جميع الاوقات الا ان الله تعالى جعل للعبد ولاية تصرف بعض الاوقات الى حوائج نفسه رخصة (قوله على مقتضى كلام المصنف حيث صرح الخ) وعلى مقتضى كلام نقرأ الاسلام أيضا حيث ساق الكلام على ما صرح به المصنف بأن قال فان كان ذلك الجزء صحيحا كافي الفجر وجب كاملا فان اعترض الفساد بطول الشمس بطل الفرض وان كان ذلك الجزء فاسدا انتقض الواجب كالعصر

قال ( كلمة لما ليست في موقعها) أقول جوابه ان لما هو الجرد الظرفية كافي قول الشاعر كما أبرقت قوما عايشي غمامة \* فلما رأوها أقشعت ونجحت

متعدرا لكن هذا يشكل بالفجر) يعني من شرع في الفجر ومندها الى ان طلعت الشمس ينبغي أن لا يفسد كافي العصر اذا شرع في الوقت الكامل ومندها الى أن غربت فان في صورتين الشروع في الوقت الكامل فالفساد المعترض في العصر ان جعل عقوا يدعى أن يجعل في الفجر عقوا بعين تلك العلة هذا اشكال اختلج في خاطري ولم أدكره جوابا في المتن فيخطر بيالي عنه جواب وهو ان في العصر لما كان له شغل كل الوقت فلا بد أن يؤدي البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص وهو وقت الاجرار فاعتراض الفساد بالغروب على البعض الناقص فلا يفسد واما في الفجر فان كل وقته كامل فيجب أداء الكل في الوقت الكامل فان شغل كل الوقت يجب أن يشغله على وجه لا يعترض الفساد بالطول على الكامل

اثبات جميع ما تحته من الافراد وأجاب عنه السيد الشريف بان ضرورة الحكمة لما أدت

الى اعتبار المقتضى قدره بقدر الضرورة واذا اندفعت الضرورة لقيام الموجب باعتبار قدره من افراده لم يقدر واغبره لعدم المقتضى وهو المراد بعدم الوجوب وهو يساوي عدم الجواز لا محالة فيتحقق المناقاة ولان الكلام في

باعتراض

(ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء لان العدول عن الكل في الأداء كان لضرورة وقد اتهمت هنا) هذا البحث الذي ذكرناه وهو ان بعض الوقت سبب انما هو في الاداء اما اذا لم يؤدى في الوقت في حق القضاء كل

على سببية كله لكن في الاداء عدلنا عن سببية الكل الى سببية البعض لضرورة وهي انه يلزم حينئذ التقدم على السبب أو تأخر الاداء عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء

باعتراض الفساد بالغروب على ما ابتدئ في وقت الاجرار ووجه تعذرا لا احتراز عنه ان ليس في وسع العبد ان يقع فراغه من الصلاة مع تمام الوقت مقارنا بل لا يحصل التيقن بشغل كل الوقت بالاداء الا بامتداد الاداء الى التيقن بخروج الوقت واما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة كما بعد الفجر وما قبل المغرب لا بمجرد وقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه لما ذكر في طريقة الخلاف وغيره من ان المذهب هو انه لو شرع في الوقت في الظهر أو العصر أو المغرب أو العشاء فاتم بعد خروج الوقت كان ذلك أداء لا قضاء وظاهر ان شغل كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد يمنع في العصر دون الفجر بلا اشكال وقد يجاب عن اشكال الفجر بان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلاة في الجملة بخلاف الفجر اذ بان في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجها عنها واما جواب المصنف فبأنه نظر لان شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر عنده على ما مر فعند الاتيان بالعزيمة أعنى شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة وذهب بعض المشايخ الى ان ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذي قبيل الشروع بل معناه انه اذا شرع فكل جزء الى آخر الصلاة سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه ويحل لادائه وعلى هذا اليرد اصل السؤال في العصر الممتد لان الجزء الذي طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص (قوله ولو لم يؤد)

المقتضى وثبوت ضروري فيلزم من عدم ثبوت ضرورية نفي الجواز (قوله ولكن لا يدل على ثبوت الخ) قيل هذا لا يصح في طلعتنا لانه صريح في الدلالة على ثبوت التطبيق من قبيل الزوج لقصة وأجيب بان دلالتها بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فثبت الشرح تحججا لهذا الكلام وصوناه عن اللغوية مصدر رأى طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء (قوله ثبوتونه يكون متأخرا الخ) بخلاف البيع في قوله اعترق عبدك عنى بانف لانه يعتبر البيع من الاصح أو لا يصح الاعتناق عنه شرعا (قوله لان مقتضى في اصطلاحهم لتعليل للمقدر) المفهوم من قوله

يتنافى في وقت الاجرار فاذا غربت الشمس وهو فيها كالم يتغير ولم يفسد وقد توجه كلام المصنف بما وافق كلام القوم بحمل قوله فاذا اعتراض الفساد بالغروب على حذف المضاف أي عقارنة لغروب أي قبيل الغروب وهو وقت الاجرار بقريته قوله في الوقت الناقص وهو وقت الاجرار وهذا التوجيه يندفع النظر المذكور ولا يكون ما ذكره المصنف مخالفا لما نقله الشارح من طريقه الخلاف وأنت خير بيان قول المصنف لكن هذا اشكل بالفجر وما ذكره في توجيهه بأبي عن هذا التوجيه (قوله ووجه تعذرا لا احتراز الخ) قد عرفت ان كون الفساد عبارة عما ذكره مشترك بين كلامي المصنف وشرح الاسلام وأوجه التعذر الذي ذكره فالظاهر ان مرادنا في الاسلام ليس ذلك لان عبارة في جواب السؤال الذي ذكره المصنف بقوله فان قيل يلزم ان يفسر العصر الخ هكذا لان ما يتصل به من الفساد بالبناء جعل عقولا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلاة متعذر وقد روي هشام عن محمد رجه الله فبين قام الى الخاتمة في العصر انه يستحب له الاتمام لانه من غير قصد ثبت فاذا اتصل به الفساد صار في الحكم عفو اقصا بمنزلة المؤدى في وقت الصحة بخلاف حالة الابتداء فلو كان مراده بتعذرا لا احتراز عن الفساد ما ذكره الشارح لم يكن الى حديث البناء والاستشهاد بالقيام الى الخاتمة حاجة فعنى كلامه ان اتصال الفساد بالبناء جعل عفو للمقبل عليها حكما لا قصدا ومعنى عدم مقصوديته هو معنى تعذرا لا احتراز عنه كذا في فصول البدائع (قوله كما بعد الفجر وما قبل المغرب) بقرينة اشارة الى ان الفجر كل كامل والنقصان انما هو بعد خروج وقته وان العصر في آخره نقصان لان ما قبل المغرب من وقت العصر (قوله وذهب بعض المشايخ الخ) هذا انما يستقيم اذا اكتفي في السببية بالتقدم الذاتي واذ شرط التقدم الزماني كما مر في تحقيق قوله ويليه ان شرع فيه فلا لانه يلزم من مقارنة الجزء الاول من الوقت للاداء سببية وطرفية والاولى تقتضى التقدم وانثانية المقارنة فيتناقضان اللهم الا ان يمنع امكان ان يتقدم جزءه لطيف في فيه بحث آخر وهو ان السبب اذا كان هو الجزء الملاقي للاداء لم يلزم ان لا يفسد الفجر باعتراض الطلوع لان الجزء المؤدى ناقصا هو الجزء الذي وقع خارج الوقت وليس وجب كما سالان سبب وجوبه هو الجزء الملاقي من الوقت وليس بكامل ويمكن ان يجاب بان كون السبب عندهم الجزء الملاقي للاداء من وقت

كيف يكون أي لا يكون كذلك كقول أبي تمام الطائي رحمه الله أحولت ارشادي فبعقل مرشدي \* أم استمت تأديبي فدهرى مؤديبي هما اظنهما حالتي في ارجلنا \* فلامهم ما عن وجه أمر دأ شيب ومن قال انه لتعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون على أن يكون

(فوجب القضاء بصفة الكمال) أي لا نقول أنه إذا لم يؤد في الوقت انتقلت السببية من أول الوقت إلى آخره فاستثرت السببية عليه في حق القضاء حتى يجب القضاء. ٣٠٤ ناقص في العصر فيجوز القضاء في وقت الغروب بل نقول الكمال سبب للقضاء

فوجب كاملا (ثم وجوب  
الاداء بثبت آخر الوقت  
اذ هنا توجه الخطاب  
حقيقه لانه الاثن يا ثم  
بالترك لا قبله حتى اذا  
مات في الوقت لاشئ  
عليه

تعليلا لنفي الضمعي فقد  
جعله على معني سميح  
مستقيم في العرييه  
ازدراء للمصنف زجه  
الله (قوله احدى الخ)  
واعترض عليه بان هذه  
الصيغ لا يقصد بها  
الحكم بنسبة خارجيه  
للقطع بان بعث مثلا  
لا يدل على بيع آخر غير  
البيع الذي يقع به ولا  
معنى للانشاء الا هذا  
ولانه لا يحتمل الصدق  
والكذب الذي ممن  
خواصه للقطع بخطئة  
من يحكم عليه باحدهما  
ولانه يقبل التعليق  
الذي هو توقف امر على  
آخر بخلاف الاخبار  
الماضي ولانه يعرف كل  
أحد فيما اذا قال للمطلقة  
الرجعية أنت طالق  
بالفرق بينهما اذا قصد  
انشاء طلاق ثان وبينهما  
اذا اراد الاخبار من  
الطلاق السابق وهذه  
الاعتراضات في غاية  
السخافة والوهن بعد

فالسبب كل الوقت في حق القضاء اذ في حق الاداء السبب هو الجزء المترتب واحد او احدا اذ لو كان السبب  
في حق الاداء أيضا جميع الوقت لما ثبت الوجوب في الوقت ولم يأثم المكلف بالترك على ما مر (قوله فوجب  
القضاء بصفة الكمال) حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة فان قيل  
السبب وهو كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغي أن يجوز ذلك قلنا لما صار دينا في الذمة ثبت بصفة  
الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبيها بالكفره فاذا مضى خاليا  
عن الفعل زالت محلته وبقيت سببته فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على  
من صار أهلا في آخر العصر كذا ذكره من الأئمة وقد يجب بان الاجزاء الصحيحة أكثر فوجب القضاء كاملا  
ترجيها لكثرة الصبح على الأقل الفاسد (قوله ثم وجوب الاداء بثبت آخر الوقت) وهو ما اذا تضيق  
عليه الواجب بحيث لا يفضل عنه جزء من الوقت اذ يأثم بالتأخير عن ذلك الوقت لا يقال فالموذي في أول

الاداء فاذا لم يتصل جزء منه بالاداء تعين الجزء الاخير منه للسببية وحينئذ ينتهي التعبير وتحقق  
المطالبة و يأثم بالتأخير اجزاء والجزء الاخير من وقت الاداء في الفجر كامل (قوله فالسبب كل الوقت  
في حق القضاء) اعترض بوجوه الاول انه لو كان سبب الوجوب كل الوقت لما كان الوجوب ثابتا فيه على  
المقوت واذا لم يكن الوجوب ثابتا عليه فيه لم يكن بعده لانه لو كان ثابتا فاما أن يكون بطريق الاداء وهو  
باطل أو بطريق القضاء وهو يعتمد الوجوب في الوقت والتقدير انه لم يجب فيه وأوجب بمنع المسازمة  
الاولى لجواز أن يكون ثابتا بسبب آخر الثاني انهم صرحوا بان الجزء الاخير من السببية سواء وجد  
الاداء فيه أم لا وحينئذ لا يكون كل الوقت سببا لامتناع تحصيل الحاصل وأوجب بان التعين بالنسبة  
الى الاداء بمعنى انه لا يفتقل الى جزء آخر يتصل به الاداء الثالث ان السبب بالنسبة الى الكافر اذا سلم  
والصبي اذا بلغ والحائض اذا طهرت في الجزء الاخير فهو الجزء الاخير بالاتفاق واللاموجب عليه شيء  
وأوجب بان هذه الصور مستثناة من تلك القاعدة لان الاضافة الى الكل راجحة عند الامكان ولا يمكن  
في حق هؤلاء كمالا بشهادة العقل (قوله اذ في حق الاداء) تعليلا لتقييد سببية كل الوقت بعدم  
الاداء وحاصل الجواب انه لو وجد اداء لم يكن السبب كل الوقت بل الجزء الملاصق فاعترض صاحب الترجيح  
بان التقدير عدم وقوع الاداء في الوقت فن أين الجزء الملاصق للاداء وهم (قوله حتى لا يجوز قضاء  
العصر الفائت الخ) ظهر به اذ ان ما أشار اليه صاحب الوقاية وصرح به المصنف في شرحهما من انه يصح  
قضاء القوائت بعد العصر الى أداء المغرب ليس يصح بل الصحيح انه انما يصح بعد العصر قبل تغير الشمس  
وأما بعده فلا يجوز فيه القضاء وان كان قبل أن يصلي العصر صرح به الزيلعي أيضا واعترض على ما ذكره  
لجواز سجدة التلاوة والنفل في أحد الاوقات المذكورة بعد وجوبها في الاخر والجواب ان المنع في  
الاقوات المذكورة هو عمدا هو قرينة مقصودة من شأنها سدة الرعاية والزرع المطلق اما سجدة التلاوة فليست  
قرينة مقصودة بالعبادة من حيث هي منها انما المقصود منها ما يصلح نواضعا ولذا لا يجب بالنذر ونوب  
الركوع عنها اذا كان في الصلاة ولم يفصل بينها وبين التلاوة بثلاث آيات وما ذكره صاحب الهداية في  
باب التيمم وباب الاوقات التي يكره فيها الصلاة من ان سجدة التلاوة قرينة مقصودة بمعنى آخر وهو كونها  
غير وسيلة الى صحة عبادة أخرى كالطهارة وأما النفل فبانه واسع ولذا يجوز قاعد اورا كبار وموميا مع  
القدرة وسره ان سعته جبرت حرج عمومهم ولان لزومه بالشروع لصعوبة صون المؤدى عن البطالان فلا  
يظهر في تكامل الا لازم لاحالا ولا ما لا يجوز أدائه وقضاؤه في الوقت المذكورة ان شرع فيه ثم لا مدخل

ما حقق المصنف ان كونها انشاء بحسب اعتبار الشارع فيها معنى شرعيا على طريق الاقتضاء الوقت  
فهو وان كانت انشاء شرعية حقيقية لم يكن لم تجب فيه بل فيها جهته الاخبار به لغة ولولا ما ضمنها الشارع من المقضي كانت

ومن حكم هذا القسم ان الوقت لما لم يكن متعينا شرعا او الاختيار في الاداء الى العمل بتعيين شديده نصا اذ ليس له وضع الشرائع وانما له الارزاق فعلا فتعين فعلا كالاختيار في الكفارات ومنه انه لما كان الوقت متعاشرا ع ٢٠٥ فيه غير هذا الواجب فلا بد من

تعيين النسبة ولا ينسقط التعيين اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا لهذا الواجب) هذا جواب اشكال وهو ان التعيين انما واجب لانواع الوقت فاذا ضاق الوقت ينبغي ان ينسقط التعيين فقال (لان ما ثبت حكما أصليا)

وهو وجوب التعيين بالنسبة وقوله حكما منصوب على الحال (بناء على سعة الوقت لا ينسقط بالعوارض وتقصير العباد واما القسم الثاني) وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب (فوقت الصوم وهو رمضان) أي نهار رمضان (شرط للاداء ومعيار للمؤدى

اخبارات محضه واحتمل الصدق والكذب ولم تقبل التعليق (قوله والثاني مخصوص بان طائفة الظاهريه اعترض على الهدايه ان ذكر الطائفة اذا كان ذكر الاطلاق لغيره كان ذكر طائفة ذكر للتطبيق لغيره وكون المصدر المذكور صفة للمرأة مانعا عن التعميم لا يستلزم كونه مانعا للتعميم في طائفتين لان

الوقت لا يكون اتيا تابا لاداء الواجب وبالما مور به لانا نقول بعد الشروع يجب الاداء ويتوجه الخطاب على ما امر (قوله ومن حكم هذا القسم) وهو ما يكون الوقت فاضلا عن الواجب ويسمى الواجب الموسع ان لا يتعين بعض اجزائه. لوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ولا قصد بان ينوي ذلك وهذا يعلم بطريق الاولي وذلك لان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشرائع وليس للعبد ذلك وانما العبد الارزاق فعلا أى اختيار فعل فيه رفق وليس ذلك بتعيين جزء لانه ربما لا يتيسر فيه الاداء بل له الاختيار في تعيينه فعلا بان يؤدي الصلاة في أى جزء يريد فبتعيين بذلك الفعل ذلك الجزء وقمنا فعله كافي حصول الكفارة فان الواجب أحد الامور من الاعناق والكسوة والاطعام لا يتعين شي منها بتعيين المكلف قصد اول نصا بل يختار أيها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه

النسبية كل الوقت في العصر ونحوه ولذا لو سافر في آخره وفانت بقصر مع ان السبب كل الوقت والله أعلم (قوله بعد الشروع يجب الاداء) قيل هذا ممنوع لاستلزامه ان يكون وجوب الاداء مبينا على الشروع وليس كذلك بل الامر بالعكس والا لا يكون فرق بين الفرض والنفل في ذلك الى الوقت الذي يلي الشروع وسبب الاداء للوجوب هو الذي يكون ظرفا لتعلق الخطاب فزمان اصل الوجوب وجوب الاداء واحد غير انه سبب الاول وظرف لسبب الثاني ويجوز ان يعتبر متاخرا بزمن لطيف متوسط بين زمان اصل الوجوب والشروع لتقع المطالبة بالواجب ويقع الشروع بعد وجوب الاداء (قوله بان يقول عينت هذا الجزء للسببية) قال الفاضل الشريف هذا ليس بمستقيم لان تعيين كون الجزء للسببية ليس في رسع العبد ولو قال عينت هذا الجزء للاداء لكان أولى قيل معنى قول الشارح للسببية لما جعله الشارع سببا بقدره قوله ان تعيين الاسباب من وضع الشرائع وقول الشريف أولى بدل الصواب ايما اليه وادت حيسر بان سببية جزء من الوقت المجهولة للشارح لا يخص جزءا معينيا فلا وجه لجعله علة لتعيين جزء معين للاداء نعم يمكن ان يناقش في قوله ولو قال عينت هذا الجزء للاداء لكان أولى بان قوله لان تعيين الاسباب والشروط الخياري عنه الا ان يراد بغيره أيضا ويقال تعيين الجزء للاداء تعيين له لسببية وجوب الاداء أو تعيين له لشرطية الاداء فيوجد التقريب فليتم امل (قوله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه) قال الفاضل الشريف هذا حصر لم يقع موقعا لاقتضائه ان يكون المؤدى بعينه هو الواجب وليس كذلك بل الواجب هو أحد الامور يتأدى به لاشتماله على الواجب وكذا قوله ويتعين بفعله في

قال (بان يقول عينت هذا الجزء للسببية) أقول اعترض عليه بان تعيين كون الجزء للسببية ليس في رسع العبد ولو قال عينت هذا الجزء للاداء لكان أولى قال (بل يختار أيها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه) أقول قيل عليه الحصر لم يقع موقعا لاقتضائه ان يكون المؤدى بعينه هو الواجب وليس كذلك بل الواجب هو أحد الامور يتأدى به لاشتماله على الواجب وكذا قوله ويتعين بفعله في الموضوعين ليس كما ينبغي أقول كان هذا القائل لم ينظر في شروح المختصر وحواشي شرح العنصر ولم يتأمل في عبارة هذا الشرح فان المقرر فيها ان الواجب في الواجب الخير أحد الامور لا على التعيين لكن اذا اختاروا حدا منها صار هو الواجب بالنظر اليه والفرق بين هذا وبين قول من قال الواجب بالنسبة الى كل أحد شيء آخر وهو ما يفعله كما سينقله البحرانهم يقولون ابتداء ان الواجب فيه بالنسبة الى كل ما يفعله ونحن لا نقول كذلك بل نقول ان الواجب أحد الامور لا على التعيين فاذا اختاروا حدا منها يتعين الوجوب بطريق الصيرورة ولهذا قال فيصير هو الواجب بالنسبة اليه ولم يقل فيكون وكذا الحال في قوله ويتعين بفعله في

التطبيق صفة الـ اجل لانه مدكور وليس بمقتضى فيصح نيته الثلاث فيه (قوله واذا قال أنت طالق طلاقا) نقض على الهداية باستلزام عدم وقوع الثلاث في هذه الصورة أو الاجماع على خلافه (قوله فنقول اذا نوى) حاصله ان ارادة التطبيق بالطلاق تصح على

لانه قدر وعرف به فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر ومعرفة بالوقت فانه الامسالك عن المفطرات الثلاث من الصبح الى الغروب مع  
النسبة فالوقت داخل في تعريف الصوم (وسبب الوجوب تقوله تعالى فن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل

هذا الكلام للتعليل)

وتظاهرة كثيرة فانه اذا

كان الشيء خيرا للاسم

الموصول فان الصلة على

للخبر وقد ذكر غير مرة

انه اذا حكم على المشتق

فان المشتق منه علموهنا

كذلك لان قوله تعالى فن

شهد منكم الشهر معناه

شاهد الشهر فالشهود

علة

الجزء فعموم النسبة

المقتضية للتطبيق

يقضى التعميم فيه على

طريقة التعميم المقضى

لانه مقتضى بخلاف

قوله أنت طالق بدون

ذكر المصدر فانه لا يصح

فيه نسبة الثلاث لعدم

الحمل القابل لذلك ولا

يصح تأويله بان ذات

وقع عليه الطلاق

المحصنه في الخبرية

وكونه صفة لحرارة

وذكر الطلاق انما هو

ذكر اطلاق هو صفة

المرأة (قوله وهو اسم

فرد) لا يقال هذا مناف

لما سبق ان المصدر

الثابت لفسه يدل على

الماهية لاعلى الافراد لانا

نقول مراده انه لا يدل

على العند فان قارن

اواحدة الثلاث يجوز حمله

عليه لكونه فردا

اعتبار ما يدل عليه التنوين وما يؤدي مؤداه والا فيمكن بالاقول الذي هو الواحد حقيقة

وفي هذا اشارة الى ما هو المختار من ان الواجب في الموسع هو الاداء في جزء من الوقت ويتعين بفعله وفي  
الخير هو احد الامور ويتعين بفعله لا كما يقال في الموسع يجب في اول الوقت وفي الاخر قضاء او يجب في  
الاخر وفي الاول نقل بسقط القضاء وفي الخيران الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد او الواجب  
بالنسبة الى كل واحد مني آخر وهو ما يفعله الواجب واحد معين ولكنه يسقط به بالاخر (قوله لانه)  
أي الصوم قد رتب بالوقت ولهذا يزداد بازدياده ويتقص بانقصه وعرف به أي علم مقدار الصوم به كما يعلم  
مقادير الاوزان بالمعيار وأما التبريد به بمعنى دخوله في تعريف الصوم على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله  
تعالى فلا يدخل له في المعيارية الا بتكليف (قوله ومثل هذا الكلام للتعليل) أي الاخبار عن الموصول

الموضوعين ليس كما ينبغي وقد يجب عنه بان الواجب في الواجب الخيرا احد الامور لاعلى التعيين لكن  
اذا اختار واحدا منها صار هو الواجب بالنظر اليه والفرق بين هذا وبين قول من قال الواجب بالنسبة الى  
كل واحد مني آخر وهو ما يفعله كما سبقه الشارح انهم يقولون ابتداء ان الواجب فيه بالنسبة الى كل واحد  
ما يفعله ونحن لا نقول كذلك بل نقول ان الواجب احد الامور لاعلى التعيين فاذا اختار واحدا منها يتعين  
لوجوب طريق الضرورة ولهذا قال فيصير هو الواجب بالنسبة اليه ولم يقل فيكون وكذا الحال في قوله  
ويتعين بفعله في الموضوعين (قوله وفي هذا اشارة الخ) أي فيما ذكرنا من انه ليس للبعد ولاية التعيين بل  
له الاختيار في تعيينه فعلا بان يؤدي الخ (قوله أي علم مقدار الصوم) في ظاهره انتشار الضمير كما لا يخفى  
(قوله الا بتكليف) وهو ان يقال المراد بالدخول هو الدخول على وجه مخصوص وهو ان يكون  
الامسالك الشرعي مقارنا لجميع اجزاء النهار بحيث لا يكون ازيد ولا انقص منه وظاهر ان الدخول في  
التعريف بهذا المعنى يقتضى المعيارية وقد يقال اذا كان الصوم عبارة عن الامسالك عن المفطرات  
الثلاث من اول النهار الى آخره يكون اول النهار الى آخره معياره لانه كما في قول المصنف  
فالوقت داخل في تعريف الصوم ان الوقت المبتدأ من الصبح الى الغروب لا مطلق الوقت لانه يتم التعريف  
(قوله ومثل هذا الكلام للتعليل الخ) فوفى فيه بان المدعي سببية الشهر والدليل انما يقيد بسببية  
شهوده وهذه مناقشته واهية للاجماع على ان السبب اما الوقت او الخطاب فقوله تعالى فن شهد منكم  
الشهر فليصمه في قوة من شهد منكم سبب الوجوب فليأت بالواجب هذا ثم شهود الشهر اما بمعنى ادراكه  
فيكون الشهر هو المفعول به واما بمعنى الحضور والاقامة فيكون ظرفا واول قول كثير من النجاة والثاني  
اختيار صاحب الكشاف ورجح هذا بان المقيم والمسافر كلهم ما شاهدان للشهر بمعنى ادراكه مع ان المسافر  
لا يجب عليه الصوم الذي يجب على المقيم اعني من غير رخصة في الافطار واذا جعل الشهر ظرفا  
والشاهد بمعنى الحاضر المقيم لم يتناول المسافر فلم يحتج الى تخصيصه كما احتج الى تخصيص المريض المقيم

الموضوعين قال (وأما التعريف به بمعنى دخوله في تعريف الصوم الخ) أقول قال نجر الاسلام وانما قلنا  
انه معياره لانه قدر وعرف به وقال صاحب الكشاف أي لان الصوم قدر بالوقت حتى ازداد بازدياده  
وانتقص بانتقصه كما قيل بالكيل وقد عرف به الصوم عرف بالوقت فمبطل الصوم هو الامسالك عن  
المفطرات الثلاث نهارا مع النسبة بان صاحب الشرح فاذا دخل الوقت وهو النهار في تعريفه لا يوجد  
بدونه فكان مقدرا به وكان الوقت معيارا به ضرورة ويجوز ان يكون عرف من المعرفه ويكون تأكيذا  
لقد رأى قدر الصوم بالوقت وعرف مقدار الصوم به فكان معيارا له والمصنف قد اختار ما ذكر صاحب  
الكشاف أو لا والتعريف الثاني ورد الاول بان الدخول في التعريف لا يقتضى المعيارية ثم قال الا

مشعر  
وان كان دلالة ما هو اسم على ان الجنس المحض (قوله لانه لا يتصور فيهما الاقل التعمين) استشكل بما قالوا انه اذا لم يتوشب ما تعين الادنى أي

والنسبة الصوم اليه وتكرره به ولحمة الاذاه فيه للمسافر مع عدم الخطاب ومن حكمه أنه لا يشرع فيه غيره فلهذا يقع عند أبي يوسف ويحمدن جهما الله عن رمضان اذا نوى المسافر واجبا آخر لان المشروع ٣٠٧ في هذا اليوم هذا الاخير) اشارة

الى الصوم المخصوص  
برمضان (في حق الجميع  
ولهذا يصح الاذاه منه)  
أي من المسافر (لكنه  
رخص بالفطر وذال يجعل  
غيره مشروعا فيه قلنا  
لمارخص فيه لمصالح  
بدنه فصالح دينه وهو  
قضاء دينه أولى وانما  
يشرع للمسافر غيره  
ان أتى بالعزيمة وهناك  
أيات اذا صام واجبا آخر)  
جواب عما قال ان  
المشروع في هذا اليوم  
في حق الجميع صوم  
رمضان لا غير فتقول  
لان سلم ان المشروع في  
حق المسافر هذا الاخير  
مطلقا بل ان أتى المسافر  
بالعزيمة أما اذا عرض  
عنها فلا نسلم ذلك

مشعر بعلمه الصلة للخبر عندنا ووجه ذلك بخلاف قولنا الذي في الدار رجل عالم على ان الاظهر ان من ههنا  
شرطية فتكون على السببية أدل (قوله ونسبة الصوم الى الشهر) كقولنا صوم رمضان والاصل في  
الاضافة الاختصاص الاكل وهو ان يكون ثابتا به لان معنى الثبوت بالنسبة سابق على سائر وجوه  
الاختصاص الا ان وجود الفعل لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فاقم الوجوب  
الذي هو وجود شرعي ومفض الى الوجود الحسي مقامه (قوله ولحمة الاذاه فيه) يعني ان السبب اما  
الوقت واما الخطاب للاجماع أو لعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمرضى في  
الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت ثم المختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب  
لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند طريان الناقص كالصلاة في أوقاتها  
فيتعلق كل بسبب ولان الليل يناق الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب الامام السرخسي رحمه الله تعالى  
الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان  
السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان أهلا في أول ليلة من  
الشهر ثم جن قبل الاصبح وأفاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز زينة أداء الفرض في الليلة  
الاولى مع عدم جواز الزينة قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببها الليل لا تقتضى

في الشهر ولا خفاء في ان تعليل التخصيص أولى (قوله عندنا ووجه ذلك) لفظه أي في قوله أي الاخبار  
الخ نزل على ان ههنا زيادة توجب لكلام المصنف وتقييد لاطلاقه لا اعتراض عليه وقد يقال  
المماثلة لهذا الكلام لا تختص بكون المبتدأ موصولا بل ينبغي أن يكون الخبر حكما من أحكام الشرع  
من الايجاب أو التحريم أو ما بينهما وحيث لا يلزم من كون الصلة سالحة للعامة فلا يحتاج الى تكلف  
للقيد المذكور (قوله صوم رمضان) أي شهر رمضان لان العلم هو المجموع نص عليه في الكشاف قال  
أكثر أصحاب الشافعي ذكر رمضان بدون ذكر شهره مكروه كما يقال جاء رمضان وان كان هناك قرينة  
تصرفه كما يقال صمنا رمضان فغير مكروه وذهب أصحاب مالك الى انه مكروه ومطلقا وفي حديث البخاري  
أعني قوله عليه السلام من آمن بالله ورسوله وأقام الصلاة وصام رمضان كان حقا على الله أن يدخله  
الجنة احتجاج عليهم (قوله الاختصاص الاكل) فيه تسامح لان مقتضى الاضافة المطلقة كمال  
الاختصاص لا كونه أكل (قوله وذهب الامام السرخسي الخ) وتفسير قول الامام السرخسي انه لو كان  
أول جزء من كل يوم سببا لوجوبه لم تكن الايام معيارا للصوم لان سبب الوجوب خارج عن محل الاداء  
لوجوب تقدم السبب على المسبب فيكون ذلك الجزء من كل يوم فاضلا فلا يكون كل يوم معيارا للصوم  
والاجماع منعقد على خلافه فان قلت تقدم السبب على المسبب لا يلزم أن يكون بالزمان بل يكفي أن يكون  
بالذات ولهذا ذهب بعض المشايخ الى ان سبب الوجوب الجزء الذي يلاقي الاداء كما مر قلت قد عرفت جوابه  
في تحقيق قوله ويليه المشروع (قوله هو الجزء الاول منه) وهو الجزء الاول من الليلة الاولى (قوله  
وسببها الليل لا تقتضى جواز الاداء فيه) فعبارة سبب الوجوب على هذا كونه بحيث لا يفصل من  
أجزائه شيء يسع فيه غيره من جنسه فلا ينافيه كون بعض أجزاء الشهر كالليلة في افضلا عنه

تتكلف وأراد به ان المراد ههنا الدخول على وجه مخصوص وهو ان يكون الامسالك الشرعية معيارا  
لجميع أجزاء النهار بحيث لا يكون أزيد ولا أنقص منه وظاهر ان الدخول في التعريف بهذا المعنى يقتضى

الخفيفة لانه المتيقن  
ودفع بان الاقل المتيقن  
ليس عين الادنى المتيقن  
ولا لازماله فلا يلزم من تيقنه  
تقيه فجاز ثبوت الادنى  
المتيقن مع انتفاء الادنى  
المتيقن اذا المراد بالاقول  
المتيقن الواحد الداخل  
تحت الثلاث وبالادنى  
المتيقن البيئونة الحقيقية  
الرافعة للملاك الذي يمكن  
رفعه ومعنى كونها أدنى  
امكان رفعتها وتبعها انه  
ثبت على تقدير ثبوت كل

فوج لان البيئونة الرافعة للعلة لرافعة للملاك ولكن لا يتصور العلة والتكررة في البيئونة اذا يقال بيئونة واحدة أو ثلاث لا يقال لما كان  
ثبوت الاقل المتيقن كافيا في اذفاع الضرورة بانعا من غيره فليكتف ثبوت الادنى المتيقن كذلك لا نا قول الاطلاق بدل على ماهية

ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت في حقه كشعبان فعلى الدليل الاول) وهو قوله فصالح دينه وهو قضاء دينه اولي (ان) شرع في النفل يقع عن رمضان) ٣٠٨ لانه اذا شرع في واجب آخر انما يقع عنه لمصالح دينه فان قضاء ما فات اولي للمسافر من

جواز الاداء فيه كمن أسلم في آخر الوقت وأيضاً قوله عليه الصلاة والسلام صوموا لي يرضى الله عنكم ويؤتيكم من فضله ذلك ان ليس المراد حقيقة الروية اجاباً بل ما ثبت بها وهو شهود الشهر ولا جهة للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان أمكن دفعه الا انها آثارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقاً (قوله ولان وجوب الاداء) عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال اذا فوى واجباً آخر يقع عنه لانهما رخص ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان في حقه أى في حق المسافر بل في حق أدائه وتسليم ما عليه بمنزلة شعبان وانما قلنا في حق أدائه لانه في حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان (قوله وهناروايتان) روى ابن سماعه أنه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن أنه يقع عن النفل هذا اذا فوى النفل وان أطلق النية فقبل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعه في نية النفل وعن النفل على مقتضى روايه الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لم يعرض عن فرض الوقت بمسرح نية النفل فانصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت كالمقيم فان قيل فكيف جاز ترك الدليل الثاني بالكيفية قلنا لان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان اذا تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل أو واجب آخر (قوله وفي هذا الكلام نظر) جوابه ان الكلام في المريض الذي لا يطبق الصوم وتعلق الرخصة بحقيقة العجز وأما الذي يخاف منه ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا خلاف على ما يشعر به كلام الامام السرخسي في المبسوط من ان قول النكروخي بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو أو مؤول بالمريض الذي يطبق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض (قوله وقال زفر) عطف على قوله يقع عند أبي يوسف وهذا ابتداء تقريره آخر على تعيين الوقت في الصوم ومحل الخلاف ما اذا أسلمت الصحيح المقيم في شهر رمضان ولم تحضره النية فعند زفر لا يكون صوماً واقعاً عن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين وان كان ديناً باعتبار ذاته

اداء رمضان لانه ان مات قبل ادراك عدة من ايام آخر بقى الله تعالى وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب آخر لمصالح دينه ففيما اذا فوى النفل فصار دينه انما هي اداء رمضان لا النفل (وعلى الثاني) أى وعلى الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان (يقع عن النفل وهناروايتان) أى بناء على هذين الدليلين في هذه المسئلة روايتان (وان أطلق) فالاصح انه يقع عن رمضان اذا لم يعرض عن العزيمة وأما المريض اذا فوى واجباً آخر يقع عن رمضان لتعلق رخصته بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفي المسافر قد تعلقت بدليل العجز فهو السفر بشرط الرخصة ثابت هنا قوله ظهر فوات شرط الرخصة وفي هذا الكلام نظر لان المريض هو المرض الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر به على الصوم فلان سلم انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح (وقال زفر) هذه مسئلة ابتدائية لاتعلق لها بالمرض والمسافر وهي (انه لمصاح

(قوله كمن أسلم في آخر الوقت) فيه بحث لان آخر الوقت لا ينافي الصلاة بالذات فانه جزء من وقتها وانما لم يحرفه لعلته العارضة بخلاف الليل فانه ينافي الصوم بالذات فلا يلزم من جواز كون آخر الوقت سبباً جواز كون الليل سبباً ويمكن أن يدفع بانه كلام على السند الاخص (قوله بل في حق أدائه وتسليم ما عليه الخ) قيل عليه قول المصنف حيث جعل سقوط وجوب الاداء لصيرورة رمضان كشعبان مغن عما ذكره الشارح لدلالته على ان المساءة في حق وجوب الاداء ويجوز أن يكون ضمير في حقه راجعاً الى الاداء فيكون حينئذ اظهره ويكون معناه في حق وجوب الاداء كشعبان بالنسبة الى المسافر (قوله لانه لم يعرض عن فرض الوقت) يفهمه بحث لان كون رمضان بمنزلة شعبان انما تحقق باعتبار سقوط وجوب الاداء لا باعتبار تحقق الاعراض اللهم الا أن يقال سقوط وجوب الاداء مبنى على الاعراض بدليل انه لو شرع في صوم الفرض بتوجه الخطاب و ثبت وجوب الاداء (قوله ويخاف منه ازدياد المرض) كالتجيات المطبقة و وجع العين والرأس وغيرهما فانه يتعلق برخص هذا المرض نفوق ازدياده ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعا للدرج امان في ما لم يضره كفساد الهضم والمبطون فيتعلق برخصه بحقيقة العجز الذي يمنعه عن المضي على الصوم لدفع الهلاك فاذا صام ظهر عدم عجزه وفات شرط الرخصة فحلن بالصحيح (قوله بالفعل في محل معين الخ) في العبارة حرازة لان الضمان في كان ولكنه ووجد وقوع

المعيارية قال (لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين الخ) أقول في هذه العبارة نوع حرازة لان قوله في محل متعلق بالفعل و ضمير كان ولكنه ووجد وقوع راجع الى الفعل فلا يبقى لقوله لان الامر خبر في

معنى  
الوقت بمعناه فكل امسك يقع فيه يكون مستحقاً على الفاعل) أي يكون حقاً مستحقاً لله تعالى على الفاعل كالاخبار الخاص فان



منافعة حق المستأجر (فيقع عن الفرض وان لم ينو كهمه كل النصاب من الفقير بغير النية قلنا هذا يكون جبراً والشرع عين الامسالك  
الذي هو قربة لهذا) أي لصوم رمضان (ولا قربة بدون القصد وقال الشافعي لما

منافعه صارت حقائقه  
جبراً (لا بد من التعمين  
لثلايصير جبراً في صفة  
العبادة قلنا نعم لكن  
الاطلاق في المتعين تعين)  
هذا قول بموجب العلة  
أي تسليم دليل المعلل مع  
بقاء الخلاف على ما يأتي  
فأصله اناسلم ان  
التعمين واجب لكن  
تقول الاطلاق في المتعين  
تعين فانه اذا كان في  
اذا كان في انداز زيد  
وحده فقال آخر بانسان  
فالمراد به زيد (ولا ينص  
الخطأ في الوصف) بان  
فوى النقل أو واجباً آخر  
وهو صحيح مقسم (لان  
الوصف لمنام يمكن  
مشروفاً ينطبق قبتي  
الاطلاق وهو تعين

معنى انه يجب ايجاده لكنه أخذ حكم العين المستحق باعتبار الوجود فعلى أي وصف وجد يقع عن المأمور  
به كرد الوديعه والقصبة وهذا كما اذا استأجر خياط الخياط له ثوباً كان فعله واقعاً من جهة ما استحق عليه  
سواء قصد به التبرع أو أداء ما واجب عليه بالعقد وقيد الاجير بالخاص لان المستحق في الاجير المشترك هو  
الوصف الذي يحدث في الثوب لا منافع الاجير وكذا اذ وهب كل النصاب من الفقير بغير نية الزكاة فانه  
يخرج عن العهدة فان قيل ايتنا ما تئى درهم الى الفقير بنية الزكاة لا يصح عند زفر فكيف بالهبة قلنا  
المراد الهبة المتفرقة أو الفقير المديون أو الكلام الزاوي والجواب ان تعين الوقت للصوم لا يجوز ان يكون  
استحقاق المنافع العبد واما كانه عليه لانه حينئذ يكون جبراً لعدم اختيار العبد في صرفها فلا يصلح  
عبادة وقربة لانها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى وبصرفه عن العبادة الى العبادة  
اختياره فان قيل فما معنى تعين الشرع امسالك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان قلنا معناه انه عين  
امسالك الذي يكون قربة لان يكون صوم رمضان لا صوماً آخر والامسالك بوصف القربة لا يتحقق  
بدون النية اذ لا قربة بدون القصد فان قيل فاذا كان المنافع على ملك العبد غير مستحقة عليه فلم يجوز  
صرفها الى صوم آخر قلنا لعدم مشروعية صوم آخر في ذلك الوقت كافي لليل مع القطع بانه لا استحقاق

راجعته الى الفعل فلا يبقى لقوله لان الامر خبر يفرق العبارة أن يقال ان الامر اذا تعلق بالفعل الخ حتى  
تكون الجهة الشرطية خبر لان وجه العهدة أن تجعل الضمان راجعة الى الامر تجوز وان كان ما جعلها  
من الافعال وغيرها صفات الفعل الذي هو متعلق الامر حقيقة (قوله يجب ايجاده) نسبة الایجاد  
الى العبد انما لان قاعدة الاعتزال فينبغي أن تحمل على المساهلة (قوله فعلى أي وصف وجد يقع عن  
المأمور به) أي سواء قصد اول بقصد (قوله كرد الوديعه والغصب) فانه يجب على المودع والتجاصب يقع  
فعله من جهة ما استحق عليه حتى يخرج عن عهدة الضمان سواء قصد براه ذمته عن العهدة اول بقصد  
(قوله وقيد الاجير بالخاص الخ) لا يتحقق ان التقييد به لزيادة مناسبة محل الخلاف والافالا جبراً المشترك  
أي يصلح نظيراً فان الخياطة الحاصلة من الخياط المستأجر في الثوب المعين يكون واقفاً من جهة ما استحق  
عليه من غير اشتراط نية الاجير ان من جهة ما استحق عليه (قوله قلنا المراد الهبة المتفرقة) اذ يجوز  
أن يتفق الفقير بمحض تلك الدراهم المودعة على نفسه فلا يلزم ايتنا الزكاة لغنى اذ المراد الهبة المتفرقة  
على الفقراء (قوله اوالكلام الزاوي) قيل فيه نظر لان ذكره في مقام الاستدلال على مدعاه فلا يجوز  
بدليل هو ليس بقائل بحسنه فالظاهر اللاتق بقواعدهم أن يقال في الفرق بين ايتنا ما تئى درهم  
الى الفقير بنية الزكاة وبين هبته اياه حيث لا يصح الاول عند زفر وجه الله خلافاً للعلمائنا الثلاث ويصح  
الثاني اتفاقاً اذا التملك يقارن الملاك عنده فلم يوجب جبراً صرف الزكاة الى الفقير واما الهبة فلا يشترط فيها

العبارة أن يكون هكذا لان الامر اذا تعلق بالفعل في محل معين الخ فان الجهة الشرطية حينئذ تكون خبراً  
لان واصلها ان الفعل المأمور به الواقع في محل معين له حكم الفعل المستحق باعتبار الوجود وان كان ديناً  
باعتبار ذاته فعلى أي وصف وجد يقع عن المأمور به كرد الوديعه المعصوب فانه مأمور بالوقوع في محل  
معين وهو الوديعه فعلى أي وجه أو قهه القاعل لا يقع الا عن الجهة المستحقة عليه قال (والجواب أن  
تعين الوقت للصوم الخ) أقول يعني أن ما ذكره زفر يدل على تعين الشارع الوقت للصوم استحقاق منه  
على العبد لمنافعه واما كانه بحيث لا يكون مختاراً في صرفها الى ما يريد أصلاً وليس كذلك لانه حينئذ  
يكون جبراً لا يصلح لان يكون عبادة لانها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى وبصرفه عن

فيقع من غير نية لكن  
المطلق لا يتحقق له الا في  
ضمن الضرر فيتعين  
الاقل لان اللفظ يدل  
عليه بخلاف بينونة  
فان اشتراكها بين النوعين  
يجوز الى النية (قوله  
واعلم انه يشبه الخ)  
ظاصل الفرق ان المفعول  
المحذوف عن اللفظ قد  
يكون متوياً مقدراً في  
نظم الكلام ويختص  
باسم المحذوف فيكون  
كالمذكور في افادة المعنى

(٢٧ - تلوح ثانی) واحتمال العموم وقد يكون منسياً غير مقدر في النظم ولكن الكلام يتوقف عليه في  
صداقه كما في قوله رفع عن أمي الخطأ والنسيان أي حكمهما أو تحتمه علة لا نحو جابر بل أو شرطاً نحو اعني عندك حتى يالف أوله نحو الله

وقال (أى الشافعى) لما وجب التعمين وجب من أوله الى آخره لان كل جزء ينتمى الى النية فاذا عذمت في البعض فسد ذلك

ورسوله أحق أن يرضوه أى من ٢١٠ أن يرضوه فلا يكون كالمذكور ولا يحتمل العموم وقال السيد الشريف

فيه أصلا فظهر بما ذكرنا ان الاعتراض بان الامساك اختياري لا جبري اغمايشا من عدم تحقق معنى الكلام وأما هبة النصاب فانما صارت زكاة من جهة انها عبارة يصلح أن تكون مجازا عن الصدقة بناء على ان المبتغى بها وجه الله تعالى لا عوض من الفقير وذكر الامام السرخسى ان معنى القصد حصول اختيار المحل ومعنى القرية بحاجة المحل لحصول الثواب بمجرد الهبة من الفقير ولهذا الإيهام الذى جرح (قوله وقال الشافعى) رحمه الله لما كانت منافع العبد على ملكه من غير أن تصير مستحقة لله تعالى على العبد لزم تعيين نية الفرض لا يلزم الجبر في صفة العبادة بان يكون امساكه على قصد القرية بالعبادة المفروضة شاء العبد أو أبى وتحقيق ذلك ان وصف العبادة أيضا عبادة ولهذا يختلف ثوابها كما لا بد لصيرورة الفعل قرينة من النية كذلك لا بد لصيرورة القرية قرينة أو ثمة لاجتماعها عن الجبر وتعيين المحل اغمايشا للتمييز لاننى الجبر واثبات القصد واثبات نية الفرض الحجب بدون التعمين فانما ثبت على خلاف

الاعطاء للفقير وعلما ونا قالوا الفناء حكم الاداء فيعقبه (قوله قطه) بما ذكرنا الخ) أى ظهر مما ذكرناه فى الجواب عن دليل زفران الاعتراض الذى أورده من قبل زفر اغمايشا من عدم العلم بمعنى الكلام متحققا فان الكلام فى ان الصرف يكون جبريا لان الامساك يكون جبريا اذا كونه الفعل فى نفسه اختياريا لا يقتضى كونه عبادة كالوضوء بصير عبادة بقصد التقرب لا التبريد (قوله عبارة يصلح) بالراء المهملة أى الهبة لفظ يصلح أن يكون مجازا عن الصدقة وفى بعض النسخ بالبدال والظاهر انه تحريف من الناسخ ولما قيل أن يقول جعلها مجازا عن الصدقة لا يدفع القياس لانه بعد ذلك محتاج الى نية تميز الفعل عن الفرض والفرض أنه لا تميز من جهة العبد فلم يبق الا أن يكون من جهة الشرع وهو عين مذهب زفر رحمه الله والجواب أن يجعلها مجازا عن الصدقة توجد النية للعبادة غاية ما فى الباب انه يكون مشتملا على وصف كونه نفلا وذلك بسقوط استحسانا وليس من ضرورة سقوط اوصاف سقوط الاصل ورد باننا لانسلم ان أصل النية فى الزكاة كاف والاصوب أن يقال صاحب النصاب اذا وهبت من الفقير برئ ذمته سقوطا لا أداء لان ما يجب على صفة لا يبقى بدونها والزكاة واجبة بصفة اليسر فلا تبقى بدونها وبراءة الذمة سقوطا لا احتياج الى نية وانما المحتاج اليها ما يكون بطريق الاداء (قوله وتعيين المحل اغمايشا للتمييز الخ) أراد به الجواب عن قولنا اطلاق النية بعد تعيين المحل للفرض تعيين وقد يدعى بان القصد الى متعين فى المحل باصالة وصفه ينسب الجبر الى الاصل والوصف اذا الوصف لا وجوده بدون الاصل حتى يحتاج فيه الى قصد آخر ينسب به الجبر وفيه تأمل (قوله وأما نأدى ففرض الخ) جواب من جهة الشافعى مما يقال يلزم عليه حج الفرض حيث يتأدى بمطلق النية بالاجماع ونية النقل عنده على خلاف القياس أى ثبت على خلاف القياس بدلالة نص وهو ما روى ان النبي عليه السلام سمع رجلا يلى عن شبرمة فقال عليه السلام ومن شبرمة قال أخى لى أو صديق لى فقال عليه السلام أجمعت عن

العادة الى العبادة باختياره قال (بما ذكرنا ان الاعتراض الخ) أقول يعنى ظهر بما ذكرنا فى الجواب عن دليل زفران الاعتراض الذى أورده من قبل زفر بان الامساك الذى هو كف النفس فعل اختياري فلا وجه لسكونه جبريا انما نشأ عن عدم تحقق معنى الكلام أى عدم العلم بمعنى الكلام متحققا فان كون الفعل فى نفسه اختياريا لا يقتضى كونه عبادة لما عرفت انما فعل بقصد به العبد التقرب الى الله تعالى فان الوضوء مثلا فعل اختياري اذا قصد به التبريد لا يكون عبادة واذا قصد به التقرب يكون عبادة قال (من جهة اعم عبارة) أقول أى ان الهبة لفظ يصلح أن يكون مجازا وفى بعض النسخ عبادة بالبدال وهو

الفرق الصحيح بينهما أن يقال المقصود فى المحدث والمعانى المقبلة التى تستفاد من المقدرات وفى المقضى المعانى الضرورية المطلقة (قوله وشرط مفهوم الخ) قيل عليه المفهوم من كلامهم ان الشرط أن لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت ولا ذكره فى آخر ذكر الشروط وغير ذلك مما يقتضى تخصيص المنطوق بالذكر والمصنف حصر الشروط فى المعدودات تمكن من الاعتراض على دليلهم فى مفهوم الصفة والشرط بإيراد صورتي جسد فيها الشروط المعدودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت ورد بان أكثر القائلين بالمفهوم لم يذكروا قولهم أو غير ذلك واكتفوا بذكر المعدودات وانما أورده بعضهم كابن الحاجب وقليل ما عم على ان عدم ظهور فائدة أخرى متعددا ومتعسر فلا يمكن العمل به (قوله عند البعض) انما ذكره لان القائل به اغمايشا بعض القائلين بالمفهوم وهو أبو بكر الرافى وأبو حامد المرزومى من الشافعية وبعض المالكية والحنابلة والاشعرية وقد أزم على الدقاق فى مجلس النظر بعباد لزوم الكفر والكذب فى المقالين المذكورين فى المتن على مذهب الخصم (قوله بدلالة نص ورد

القياس

وهو أبو بكر الرافى وأبو حامد المرزومى من الشافعية وبعض المالكية والحنابلة والاشعرية

وقد أزم على الدقاق فى مجلس النظر بعباد لزوم الكفر والكذب فى المقالين المذكورين فى المتن على مذهب الخصم (قوله بدلالة نص ورد

(الخ) أى بدلالة النص في صورة الأولوية وبالقياس في صورة المساواة على ما هو مذهب أولئك الثالين بالمفهوم ولو بنى الكلام على ما هو المقرر عندنا من ان الدلالة لا تتوقف على الأولوية فيدور مع فهم القلة ٣١١ بالنظر الى مجرد اللفظ فدلالة أولا

قياس (قوله يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله) وقيل يلزم الامر ان في كل من الثالين لدلالة الثاني على نفي الصانع ورد بان قوله لا اله الا الله محمد رسول الله انشاء الايمان فكذا حال مفهومه فيلزم على القول بمفهوم القلب الكفر دون الكذب لانه لا يكون الا في الاخبار وفي قوله زيد موجود في غيره على الاطلاق وهو كذب ويلزم منه نفي الصانع ان صدق عليه اسم الغير وهو ما يخشى عنه أهل الحق والسلامة (قوله ولا جاع العلاء) دليل لقوله وعندنا لا يدل لان العلاء أجمعوا على جواز التعليل في كل نص واثبات حكم الاصل فيما شاركه في العلة فهذا يدل على عدم تحقق المفهوم أصلا هذا هو الظاهر من كلام المصنف فلا يرد ما قيل ان موضع القياس لا يثبت في مفهوم المخالفة اتفاقا لمناقاة شرطهما ولا حاجة الى ما قيل لو تناول اسم الاصل فرعه يثبت الحكم بالنص والافتقار دل النص بحسب المفهوم

اقياس فعلى هذا لا يتأدى فرض الصوم بنية التطوع أو واجب آخر أو مطلق النية ولو في الصحيح المقيم والجواب اننا نسلم وجوب التعيين الا اننا نسلم انه لا يحصل التعيين باطلاق النية فان الاطلاق في المتعين تعين كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين للاحضار وطاب الاقبال فكذا ههنا لما لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض ووقت مطابق الصوم تعين هو لايجاد وطلب الحصول فان قيل سلمنا ذلك في اطلاق النية لكن ينبغي ان لا يحصل بالخطا في الوصف بان ينوى النقل أو واجبا آخر كما يقال زيد باسم عمرو قلنا ما نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل الامر بالعكس اقتصر البطلان على الوصف وبقي اطلاق اصل الصوم فان قلت الوصف هو الاصل في ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون وصف ولم يوجد ههنا سوى النقل فبطلانه يقتضى بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تعارفا بحسب المفهوم فهما واحد بحسب الوجود فبطلان أحدهما بطلان الآخر قلت اللازم أحد الاوصاف لاعلى التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالفرض ههنا ثم انها اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فله ان يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف النية عن الصوم لا بمعنى انه ينتفى الشيء الذي هو نقل لكون ذلك نية للصوم فان قلت نية النقل اعراض عن الفرض لما بينهما من المناقاة ويصير بمنزلة ترك النية قلت الامراض انما ثبت في ضمن نية النقل وقد لفت فيلغو ما في ضمها وقد يجاب عن أصل استدلاله باننا نسلم ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض

انفس فقال لا يقال النبي عليه السلام حج عن نفسه ثم حج عن شربة فامر بحج نفسه باحرام انعقد لغيره فخرنا عن الفرض بنية النقل أيضا دلالة ولا يمكن الحاق الصوم بالحج لان امر الحج عظيم الخطر ربما يحتاج فيه الى زيادة مشقة وليس الصوم في معناه (قوله كما اذا كان في الدار زيد وحده) قيل عليه الواجب في المكان انما يقال باسم جنسه اذا كان موجودا وفيما نحن فيه انما يوجد بحسب كنهه فكيف يقال باسم جنسه والجواب ان كونه معدوما لما يمنع عن ان يقال باسم نوعه بان نوى الصوم المشروع في الوقت لا يمنع عن ان يقال باسم جنسه أيضا دفعا للحكم وهذا لانه وان لم يكن موجودا تحصيله وهو موجود شرعا أو بقول معقولته كافية للنيل ووجوده الخارجى غير ملزم (قوله وقلت يا انسان) قال الفاضل الشريف المطابق للمقام بانسان اذا ليني اسم الجنس على الضم في النداء الابدال القصدي ونعني به معين (قوله وليس من ضرورة بطلان الخ) قيل أصل محمد ربه الله في الصلاة ان بطلان الوصف يوجب بطلان الاصل فينبغي ان يكون في الصوم كذلك دفعا للحكم واجيب بان هذا يجوز ان يكون على اختيار الشخص وبالفرق لان الوصف في الصلاة كالوصف المنوع لكون الوقت ظرفا لها لا معيارا بحيث يسع فيه التوافق وغيرهما مما يخالف فرض الوقت بحسب الكم كافي المغرب أو الكيف كافي الفجر بخلاف الوصف في الصوم فانه كالفرض والوقت معيار له لا يختلف فيه الصوم بحسب الكم والكيف واذا كان الوصف كالفصل المنوع فباقتفاءه تنتفى الحصة التي تحتمه فيبطل أصل الصلاة ببطلان وصفها واعارض عليه بان مبناه على ان الفصل علة للجنس واذا كان الفصل وصفا يستحيل ذلك لان الوصف لا يكون علة للموصوف ويمكن ان يجاب بانه لما ثبت التفاوت بين الوصف جعل الوصف الاول كانه فصل منوع بخلاف الثاني وهذا القدر كاف في ثبوت الفرق بينهما واعلم ان المسئلة الخلافية متصورة فيما يشك في اليوم الاول من رمضان فنوى نقلها أو واجبا آخر ثم تبين انه منته والافعال اعراض لتضمنه ان الامر من الله تعالى بالصوم بخشى عليه الكفر كذا الرواية (قوله وقد يجاب عن أصل استدلاله الخ) حاصله

على نفي الحكم عنه فلا قياس على التقديرين فانه يرد عليه ان مفهوم المخالفة عند الثالين به ظني يعارضه القياس بل هو دونه ويستقطب (قوله لا يستقر ان جميع افراد الغسل من الجنابة في صورة الخ) قوله تخصيص الشيء بالوصف الخ يتناول النوى في

(فيفسد الكل لعدم التجزى) أى لعدم تجزى الصوم صحة وفساد فإنه إذا فسد الجزء الأول من الصوم شاع وفسد الكل (والنية المعترضة لا تقبل التقدم قلنا لما

اسم لما أن من الله تعالى إياه وثبت ذلك بطريق قطعي بخلاف أصل العبادة فإنه اسم لما يحصل على سبيل الإخلاص لله تعالى وذلك بالنية بأن يقصد بقلبه توجبه فعمله إلى الله تعالى وحده فإذا وجد الامسالك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجود الإلزام من الله تعالى فنيته النقل أو واجبا آخر لا تسقط الفرضية الثابتة في نفس الأمر إذا لا أثر لظنه أن الإلزام ليس بالإلزام كالمولود الثاني يتصف بالاخوة وإن ظن الناس أنه ليس بناج بناء على أن أمه لم تلد مولودا آخر ظنا فاسدا (قوله فيفسد الكل لعدم التجزى) لا يقال صح البعض فيصح الكل لعدم التجزى لا ناقول الصحة وجوده فتقتصر على صحة جميع الأجزاء بخلاف الفساد وأيضاً ترجيح الفساد في باب العبادات أحوط (قوله والنية المعترضة) يعنى أن اقتراب النية بجميع الأجزاء متعذر وبأول الأجزاء متعسر وخرج فلا بد من التقديم عليه بأن يزعم في الليل أنه عسى أن الله تعالى من القبر إلى الغروب ولا يطرأ عليه عزم على الترتل فيعتبر استدامته كالنية في أول الصلاة تجعل باقيه إلى آخرها وأما النية المعترضة في خلال الصوم فلا تقبل التقديم على ما مضى من الامسالك لأن الشيء إنما يعتبر حكماً إذا تصور حقيقة كالنية في خلال الصلاة لا تعتبر متقدمة وحاصل الجواب أنها لا تجعل النية المتأخرة متقدمة بل تجعل النية المعدومة

جواب عن قوله ان النية المعترضة لا تقبل التقدم واعلم أولاً ان الاستناد هو أن يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهقري حتى يحكم بشيئونه في الزمان المتقدم كالمغضوب فإنه عماك الغاصب بإداء الضمان مستندا إلى وقت الغصب حتى إذا استولد الغاصب المغضوب به فهلكت فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب والشاقي يقول إذا اعترض النية في النهار لا يمكن تقدمه إلى التجزى بطريق الاستناد لأن الاستناد إنما يمكن في الأمور الثابتة شرعاً كالمالك ونحوه وأما في الأمور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد وهما صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهي أمر وجداني فإذا كان حاصله في وقت لا يكون حاصله قبل ذلك الوقت ألا يرى أنها لا تستند إذا اعترضت النية بعد الزوال وكذا في صوم القضاء فإذا لم يستند في البعض بالنية فحجيب باننا نقول ان النية المعترضة تثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد

الترام صفة الخبر في وصف العبادة بناء على ان الفرضية ليست بفعل العبد وفيه بحث لأنه يقتضى بأدى كل فرض نية أصل العبادة فالصلاة لا يشترط في وقوعها فرضا تعيين النية وهذا قول لم يقل به أحد (قوله لا يقال الخ) معارضة والجواب من باب الترجيح (قوله وبأول الأجزاء متعسر) لأن وقت الشروع في الصوم مشتبه لا يعرف إلا بالتجسس ومعرفة الساعات وهو مع ذلك وقت نوم وغفلة بالنظر إلى عامة الخلق (قوله أنها لا تجعل النية المتأخرة متقدمة الخ) اعترض عليه بأنه إن أراد أن لا يجعلها متقدمة حقيقة فلا يدفع استدلال الشاقي رحمه الله لأن مراده ابطال جعلها متقدمة حكماً كإدله عليه قوله لأن الشيء إنما يعتبر حكماً الخ وإن أراد أن لا يجعلها متقدمة حكماً فغير صحيح في نفسه لأن التحقيق التقديرى الذى ذكره عين التقديم الحكيمى على انه مخالف لقوله إلا حتى كان المنقضى يجعل كائنا الخ فالنقص بالموافق لكلام المصنف أن يقال أولاً حاصل كلام الشاقي رحمه الله ان النية لا تقبل التقديم لأنه إنما يكون في الاستناد وهو لا يتصور إلا في الأمور الشرعية والنية أمر وجداني لا شرعى ثم يقال وحاصل الجواب أنها لا تجعلها متقدمة بالاستناد بل بالقياس إلى النية في الليل فإنها اعتبرت مع عدم مقارنتها بشئ من الامسالك فإن تعتبر المقارنة أكثر الامسالك أولى وأنت خير بان مراد الشارح لا يجعل النية

خطا قال (وحاصل الجواب أنها لا تجعل النية المتأخرة متقدمة الخ) أقول فيه بحث لأنه لا يصلح لأن يكون جواباً عما قال الشاقي لأنه إن أراد بقوله أنها لا تجعل النية المتأخرة متقدمة أن لا يجعلها متقدمة حقيقة فصحيح لكنه غير ملائم لقوله لأن الشيء إنما يعتبر حكماً إذا تصور حقيقة وإن أراد بقوله أنها لا تجعل النية المتأخرة متقدمة حكماً فغير صحيح لأن التحقيق التقديرى الذى اعترف به نحن برعن التقديم الحكيمى وأيضاً يكون مخالفاً لقوله إلا حتى كان المنقضى يجعل كائنا الخ فالنقص بالموافق لكلام المصنف رحمه الله تعالى أن يقال أولاً حاصل كلام الشاقي ان النية لا تقبل التقديم لأنه إنما يكون بالاستناد وهو لا يتصور إلا في الأمور الشرعية والنية أمر وجداني لا شرعى ثم يقال وحاصل الجواب أنها لا تجعلها متقدمة بالاستناد بل بالقياس إلى النية في الليل فإنها اعتبرت مع عدم مقارنتها بشئ من الامسالك

بل نقول ان النية في الزمان المتقدم متحققة تقديران الأصل هو مقارنة العمل بالنية فإذا نوى في أول الليل فجعلها الشئ مع مقارنة العمل تقديرافكذلك أيضاً إذا كان الأكثر مقروناً بالنية ولذا ذكر حكم الكل يكون الكل مقارناً بالنية تقديران لهذا قال (وتكون تقديره لا مستندة

في الابل السائمة زكاة وغيره نحو في سائمة الابل زكاة بناء على ان الاسم المشتق بجري مجري القيد بالصفة عند الجمع ورويه الواجبه وقال  
السبكي هو من اللقب (قوله عند الشافعي) وعند احمد والاشعري وجماعة ٣١٣ سواهم ووافقنا في نفيه أبو حامد

الغزالي من الشافعية  
وأبو بكر الباقلاني من  
المالكية وجه صور  
المعتزلة والخلاف في الدلالة  
لغة لافي نكات البلاغ  
ونحوه (قوله للعرف) يعني  
انه يبادر في العرف ولهذا  
يستفح المائل المذكور  
ويتنقرا الشافعية لوقيل  
ان العلماء الخنفيه قهها  
وبالعكس فالويل يقهوجوا  
ذلك لما تنصروا والجواب  
المنع وان الاستقياح  
لعدم الفائدة في التخصيص  
والتمنر لا اعتقادهم ذلك  
أول كونهم ان الاحتمال  
كأنفر من التقديم  
لا احتمال أن يكون للتعظيم  
(قوله ولتكثر الفائدة  
الخ) وهذا اثبات اللغة  
بالعقل وهو غير صحيح  
على انه لا يفيد الدلالة لغة  
والكلام فيها ورب شي  
لا يجوز لغة ويجوز بلاغة  
(قوله ولا له لولم يكن لكان  
فيه الخ) الخلوه عن الفائدة  
وذلك لا يجوز في كلام  
البلاغ والشارح أجدد  
والجواب عنه ان الخلو  
ممنوع اذا اشعار بالعلية  
وغيره من الفوائد على  
انه اثبات للوضع بالفائدة  
فان قيل ليس الامر كذلك  
بسبل اثبات الوضع  
بالاستقراء عن استعمال

في الزمان المتقدم المقارنة لبعض أجزاء اليوم متحققة تقديرا كان النية المتقدمة التي لا تقارن شيئا من  
أجزاء اليوم تعتبر مقارنتها تقديرا ولا خفاء في انه لما صح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع الأجزاء فلان  
صح بالنية المتصلة ببعض أو لى لكن جعل النية بالليل أفضل لما فيه من الاحتياط والمنارعة الى  
الامتثال فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود يمكن أن يقدر تحققة بان يجعل وجوده في حكم الباقي بل ربما  
ينحط على ان العدم على النية المتقدمة بالليل فان من عزم على فعل يجعل فإزما عليه ما لم يفرغ عنه أول  
العزم على تركه وأما المعدوم بالعدم الاصلى فلامعنى لتقدير تحققة قلنا كما ان المنقضى يجعل كأننا تقديرا  
فكذلك الا ترى لانه بصدد الكون وأيضا يجعل الاقتران ببعض الأجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لانه من  
حيث كونه صوما جلة الامساكات في اليوم شيء واحد فالقترن بجزء منه مقترن بالكل حكما وأيضا لاكثر  
حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الاول  
يفسد قبل أن يقترن النية وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا يل يتوقف الامساكات المتقدمة لصلوحها  
للصوم فان صادفت نية في الاكثر صارت صوما والاقسدت فان قيل لو كان الاقتران بالبعض كافيا لاصح  
الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا يجب أن يكون ذلك البعض مما له حكم الكل من وجه ليكون الاقتران به

المتأخرة متقدمة استنادا ولا احتياج الى اعتبار الرجوع فقه قري بل يجعل المعدوم متحققة تقديرا  
فيقول الى ما ذكره المعترض من التقرير (قوله كما ان النية المتقدمة الخ) قيل قياس النية المتأخرة  
على المتقدمة ليس بصحيح لانها من جنس العبادات ما يجعل فيه النية المتقدمة متأخرة كافي الصلاة  
فانه اذا حضرته النية وقت الوضوء ثم لم يعرض بعدها ما ليس من جنس الصلاة وشرع فيها بغير نية حضرته  
وقت الشروع فيها يجوز وكذلك في الزكاة اذا فوى عند العزل مقدار الواجب ولم يحضره وقت الاداء يجوز  
وأما جعل المتأخرة متقدمة فلا وانت خبير بانا اعتبرنا المعدوم موجودا تقديرا الا اننا جعلنا المتأخرة متقدما  
وذلك الاعتبار متحققة في المقيس عليه أيضا وفيما ذكره من الصور (قوله بالنية المنفصلة مع) الاشتغال  
بالعمل آخر منافسة للصوم كالاكل والشرب والوقاع (قوله قلنا كما ان المنقضى الخ) قال الفاضل  
الشريف لا يخفى ان هذا الجواب أعنى الاول من الوجوه الثلاثة عين ما أورده بقوله وحاصل الجواب أن  
لا يجعل النية المتأخرة متقدمة الخ انتهى يعني ان فيما ذكره مصادرة لان ما أورده بقوله وحاصل  
الجواب الخ كان منشأ الاشكال الذي ذكره بقوله فان قيل الخ فخذ كمنشأ الاشكال بعينه في جوابه  
مصادرة لا يخفى (قوله وأيضا يجعل الاقتران الخ) وهذا يخرج الجواب عن قياس الشافعي رحمه الله  
الصوم بالصلاة بانه قياس مع الفارق فان الصلاة من كبة من أجزاء مختلفة فالنية المقارنة ببعضها لا تكون  
مقارنة بالآخر بخلاف الصوم على انهم جوزوا تأخير النية في الصلاة الا انهم اختلفوا فيه فقيل الى  
النساء وقيل الى ما بعده وقيل الى ما بعد الفاتحة وقيل الى الكوع وكان الكوع اذا ذكره هذا الارتفاع ولا  
يدم كانه كوفي المنية (قوله وأيضا لا أثر حكم الكل) يعني ان لاكثر بمنزلة الكل في كثير من الاحكام

فلان تعبير المقارنة كثيرا لا مسالك أولى قال (فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود الخ) أقول يعني ان  
قياس المجيب النية المعدومة في الزمان المتقدم على النية المتقدمة قياس مع الفارق فان النية المتقدمة  
معدومة لكنها مسبوقة بالوجود والمعدوم المسبوق بالوجود يمكن أن يقدر تحققة بخلاف المعدوم الاصلى  
(قوله من غير ما يمنع) فيه ضمير راجع الى وجوده وطريه ان مفعوله قال (وأيا يجعل الاقتران ببعض الأجزاء  
الخ) أقول هذا يخرج الجواب عن قياس الشافعي الصوم بالصلاة بانه قياس مع الفارق فان الصلاة

أهل اللغة ان كل ما لا فائدة سواه تعين بالارادة فانه قد صح عن أبي عبيد قاسم بن سلام والشافعي الامام انهما فها ذلك من قوله عليه  
السلام من لى الواجد يحل عرضه وعقوبته وقوله عليه السلام ومطل الغني ظم حيث قال أبو عبيد ان لى من ليس بواجد لا يحل عرضه

والطاعة قاصرة في أول النهار لان الامساك في أول النهار اعادة الناس فيكفيها النية التقديرية) فلا نقول ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية فسدم بشيخ ذلك الفساد ولا يعود صحيحا باعتراض النية بل نقول ان الجزء الاول لم يفسد بل حاله موقوفة فان وجدت النية في الاكثر علم ان النية التقديرية كانت موجودة في الاول والنية التقديرية كافية في الجزء الاول لقصور العبادة فيه وان لم توجد في الاكثر علم ان النية التقديرية لم تكن موجودة ٣١٤ في الاول (على ان يخرج بالكثرة لان للاكثر حكم الكل وهذا الترجيح الذي بالذات أولى من

ترجيحه بالوصف على ما يأتي في باب الترجيح) اعلم ان ترجيح البعض الذي وجد فيه النية على البعض الذي لم توجد فيه النية بالكثرة والشافعي يرجح على العكس بوصف العبادة فان العبادة لاتصح بدون النية فيفسد ذلك البعض فيشيع الفساد الى البعض الذي وجد فيه النية فيرجح البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الفاسد الذي لم توجد فيه النية بالكثرة وترجيحنا ترجيح بالذات لان ترجيح الاجزاء وترجيحه بالوصف غير الذاتي وهو وصف العبادة (فان قيل في التقديم ضرورة فان محافظه وقت الصبح متعذرة جدا فالتقديم الذي لا يعترض عليه المتأخر كالاتصال قلنا وفي التأخير ايضا ضرورة كما في يوم الشك لان تقديم نية الفروض حرام ونية التفلن لغو عندكم فتثبت الضرورة) وايضا الضرورة

في حكم الاقتران بالكل (قوله والطاعة قاصرة في أول النهار) لقلة مخالفة الهوى بناء على عدم اعتماد الكل فيه فترك الاكل والشرب فيه خارج مخرج العادة لا مشقة فيه وابتداء كمال الطاعة من الضميمة الكبرى (قوله وفي التأخير ايضا ضرورة) فان قيل ضرورة التقديم عامة في حتى الجميع وضرورة التأخير مختصة بالبعض وفي بعض الاحيان وبناء الاحكام على الاعم الاغلب دون القليل الدادر قلنا انما يسويناها في أصل الحاجة لافي قدرها والخاص في موضعه كالعام في موضعه وضرورة التأخير ليست من التادر الذي لا يمتنى عليه الاحكام بل هي كثيرة في نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التأخير لا تختص بما قيل نصف النهار فلما نعم الان فيما قيل نصف النهار يترك الكل الى خلف وهو الاكثر وفيما بعده يقوت الاصل والخلف جميعا فيقوت الصوم لان الاقل بمقابلة الاكثر في حكم العدم واعلم ان المراد بنصف النهار هنا هو الضميمة الكبرى لانها نصف النهار الصومي اعنى من طلوع الفجر الى غروب الشمس وأما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها واختار انه لو فوي

قلا يرد ان حق العبادة ان يقال للكل حكم الاكثر (قوله والطاعة قاصرة) فيه بحث لان المناسب لقصور الطاعة كمال النية لتكمل فكيف يناسب ان يكتفى فيها بالنية التقديرية ويمكن ان يجاب بان معنى كلامه ان كمال النية اذا حصل فيها هو طاعة كاملة وهو اجزاء الصوم المصادفة لوقت قوة الاشهاد وهو الضميمة الكبرى كملت تلك الاجزاء عبادة قسوى كالهالي اول الوقت وان كانت الطاعة فيه قاصرة لعدم التجزي في الصوم كالا كعدمه فيه صحة وفساد (قوله وفي التأخير ايضا ضرورة) فيه بحث لان الاصل ان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا يعدى محلها فكان الواجب ان يختص جواز التأخير بيوم الشك وما اذا نسي او نام أو اغشى عليه فلم يعم جوازه وأما تعذر محافظه وقت الصبح فعام فحق جواز التقديم ان يعتبر ما نسيه في الجواب ان يقال الضرورة المحوزة لتقديم النية ليست معينة بل محوزة للتأخير ايضا بل أولى حيث هو حقيقة النية متمصلة بالعبادة في التأخير حقيقة والنية المتقدمة انما يعتبر اتصالها تقديرا (قوله مختصة بالبعض) يعنى الناسى والناسى والمعنى عليه (قوله وفي بعض الاحيان) كيوم الشك (قوله ليست من التادر الخ) لان الانسان قد ينسى النية من الليل وهو امر غائب وقد يشابه عليه رأس الشهر وهو امر معتاد وقد تظهر للمرأة من الحيض ولا تشعر الا بعدا فنجار الصبح وكذا الصبي قد يبلغ في الليل ولا يعلم ذلك الا بعد الانبعاث وكذا الكافر قد أسلم في الليل ولا يعلم وجوب الصوم عليه الا عند وجود النهار واذا ثبت المساواة بين التقديم والتأخير في الحاجة وان دفع الخروج وجب الحاق التأخير بالتقديم كى لا يؤدي الى الحرج المدفوع بالنص (قال المصنف اعلم انه أقام الدليلين الخ) قيل الاقرب ان يجعل قوله وان صيانة الوقت الخ وجها آخر لضرورة التأخير لادلاء على صحة الصوم المنوى نهارا اذ القول بان وجه تلك الضرورة عين دليل الصحة فيجحد الماسل مدفوع بان يكون حينئذ وجه ضرورة التأخير في يوم الشك دليلا ثالثا لثالث الصحة فلامعنى لقوله انه أقام الدليلين فتدبر (قوله لان الاقل بمقابلة الاكثر في حكم العدم) اعترض عليه بان الثالث والرابع يقومان مقام الكل في بعض المواضع

لازمة في غير يوم الشك ايضا اذ انسى النية في الليل أو نام أو اغشى عليه (ولان صيانة الوقت الذى لا در له أصلا واجبه) قيل حتى ان الاداء مع التقصان أفضل من القضا بدونه وعلى هذا الوجه لا كفارة تروى بهذا عن أبي حنيفة رجة الله) اعلم انه أقام الدليلين على صحة الصوم المنوى نهارا اذ قولها ما قولها بالصحة بالمنفصلة وما قولها لان صيانة الوقت الذى الخ والدليل الثاني يشعر بان الصوم المنوى نهارا انما يصح في ضرورة ان الصيانة واجبة فبقي هذا الدليل لا يحجب اليك كفارة اذا أفسده (ومن حكمه) أي من حكم هذا

القسم وهو أن يكون الوقت معياراً للمؤدى (ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يقدر النفل ببعضه) أى بعض النهار خلافاً للشافعى فإن  
عنده إذا قوى النفل من النهار يكون صومه من زمان النية وان كان بعد الزوال (ومن هذا الجنس) أى من جنس صوم رمضان

(المنذور في وقت معين يصح بالنية المطلقة ونية النفل لكن ان صلح عن واجب آخر يصح عنه لان تعيينه مؤثر في حقه وهو النفل لاني حقيق الشارح) فان الوقت صار متعيناً بتعيين الناذر فتعيينه يؤثر في حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور بسبب ان الوقت متعين للمنذور بتعيينه لكن لا يؤثر في حق الشارح أى ان قوى واجبا آخر لا يقع عن المنذور (وأما القسم الثالث فالوقت معيار لاسبب كالكفارات والندور المطلقة والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعيناً لها كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من التبييت) أى من النية في الليل بخلاف صوم رمضان والندور المحسبين فان الوقت متعين فتكفي النية الحاصلة في الأكثر وتكون النية التقديرية حاصلة في أول النهار بناء على تعيين الوقت فان تعيين الوقت يوجب كونه صائماً وهنالك بتعيين الوقت فوجب النية

ببطل الزوال وهذا الضميمة الكبرى لم يصح لعدم مقارنة النية لاكثر النهار الصومى (قوله خلافاً للشافعى رحمه الله) المختار من مذهبه على ما هو المستطوف في الكتب انه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الامسالك والاهلية في أول النهار أيضاً وان يكون صائماً من أول اليوم وينال ثواب صوم الجميع كمن أدرك الامام في الركوع (قوله ومن هذا الجنس) يعنى لو نذر صوم رجب أو صوم يوم الخميس مثلاً فهذا الصوم وان كان من القسم الثالث من جهة ان الوقت معيار لاسبب الا انه من جنس صوم رمضان في تعيين الوقت لذلك الصوم حتى يتأدى بطبق النية ونية النفل لكن لا يتأدى بنية واجب آخر لان تعيين وقت المنذور انما حصل بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل حتى ينصرف الى ما تعين له الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الاخر فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما سوى فان قلت قد قيدوا النذر في أمثلة القسم الثالث بان يكون مطلقاً غير معين وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن متعيناً للصوم اقتصر الى نية من الليل وهذا مشعر بان المنذور المعين ليس من القسم الثالث ولا يخفى ان الوقت فيه ليس بسبب وانما السبب هو النذر فلا يكون من القسم الثاني أيضاً بل قسمه اربعة فلا تنحصر الاقسام في الاربعة قلنا ليس من القسم الثالث الا ما يكون الوقت فيه معياراً لاسببها ولاشك ان المنذور المعين كذلك لكنه لما كان شبيهاً بالقسم الثاني في تعيين الوقت وقد بينوا حكمه اقتصر واني أمثلة القسم الثالث وأحكامه على ما لا يكون له شبهة بالقسم الثاني فقيدوا النذر بالطلاق لا يقال الوقت في المنذور المعين شرط وفي القسم الثالث معياراً لا غير وذلك لان النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطاً والنهار المعين خارج يتوقف عليه الادام في المنذور المعين فيكون شرطاً فيه دون المطلق لا ناقول عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر في القسم الثالث على ما مر من انه عبارة عما يكون الوقت معياراً لاسباب من غير تعرض لكونه شرطاً أو غير شرط (قوله وأما النفل) جواب سؤال تقريره ان عدم تعيين الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من النهار فاجاب بان المشروع الاصل في غير رمضان هو الصوم النفل كالفرض في رمضان فيكفي اقتران النية بالانحراف وتحقيقه ان الامساكات الغير المقترنة بالنية تكون موقوفة لاجل ما هو مشروع الوقت وهو الفرض في رمضان والنذر في يوم النذر المعين

وأوجب بان ذلك بالنص ولا نص ههنا (قوله المختار من مذهبه الخ) رد على الشافعى رحمه الله على هذا المختار انه يخالف ما ذهب اليه في الفرض من فساد الجزء الاول الواقع بلانية وشيوع جميع الاجزاء لعدم الجزى صحة وفسادا وأما ما نقله المصنف عنه فلا يقتضى ذلك لوقوع الصوم حينئذ في زمان هو مقرون بالنية لا يقال باب النفل واسع لا ناقول الاحتجاج في النفل الى وقوع النية في أوله لعدم تعيين الوقت له أكثر منه في الفرض لتعيين الوقت له (قوله لكن لا يتأدى بنية واجب آخر) الظاهر أن يكون المراد بالواجب الاخر قضاء رمضان مثلاً أو صوماً شرعياً فيه قصد اتم تقضى والافلو تناول الصوم الواجب بالنذر لورد اشكال وهو ان ذلك أيضاً حق الناذر لاحق الشارع فينبغى أن تجوز النية عنه (قوله ولا يؤثر فيما هو حق الشارع) اعترض عليه بان التعيين وان كان بفعله لكن باذن الشارع في ذلك انه حيث جعل له ولاية الالتزام فينبغى أن يتعدى الى حق صاحب الشرع أيضاً كالوعينه بنفسه وأوجب بان اذنه مقتصر على التصرف فيما هو حق العبد فلا يتعدى الى حقه (قوله لا ناقول الخ) قيل فيه تسامح ما ذكر في السؤال من عدم شرطية الوقت في القسم الثالث وليس كذلك لان الملاحظة في المفهوم لا تقتضى الجزئية بل قد تكون بالشرطية فالحق ان الوقت في القسم الثالث شرط أيضاً غير ان

الحقيقية في أول النهار (وأما النفل فهو المشروع الاصل في غير رمضان كالفرض في رمضان فتكفي النية في الأكثر وعقوبته وان طل غيره ليس بنظم وكذا الشافعى ذهب الى ذلك وهما الامان في اللغة عالمان بها وأوجب بان ذلك يجوز أن يكون لان

وأما القسم الرابع وهو الحج فيشبهه الظرف لان أفعاله لا تستغرق أوقاته ويشبه المعيار لانه لا يصح في عام واحد الا الحج واحد ولان وقته العمر فيكون نظرفا حتى ان أتى به بعد العام الاول يكون أداها بالاتفاق لكن عند أبي يوسف رحمه الله يجب مضيقا لا يجوز تأخيرها عن العام الاول وهو لا يسع الاجا واحدا فيشبهه المعيار وعند محمد يجوز بشرط ان لا يفوته قال الكرخي هذا بناء على الخلاف الذي بينهما في ان الامر المطلق يوجب الفور أم لا وعند جماعة مشايخنا رحمه الله ان الامر المطلق لا يوجب الفور اتفاقا

ان الامر المطلق يوجب الفور

والنقل في غير ذلك وأما الواجبات الاخر فاعلم ان من المحتملات فاذا صادفت قبل نصف النهارية ما هو من مشروعات الوقت ومنعنا انه انصرفت اليه والا فلا يصح الفرض والنذر المعين والنقل بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات (قوله وأما القسم الرابع) من المؤقت فهو الحج فان وقته مشكل في الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين أحدهما بالنسبة الى سنة الحج وذلك ان وقته يشبه الظرف من جهة ان أركان الحج لا تستغرق جميع أجزاء وقت الحج كوقت الصلاة ويشبهه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الا الحج واحد كالنهار للصوم وتأنهما بالنسبة الى سني العمر وذلك ان وقته العمر وهو فاضل على الواجب حتى لو أتى به في العام الثاني كان أداها بالاتفاق لوقوعه في الوقت الا انه عند أبي يوسف رحمه الله يجب مضيقا حتى لا يجوز تأخيرها عن العام الاول وهو لا يسع الاجا واحدا فيشبهه المعيار من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد رحمه الله يجوز تأخيرها عن العام الاول بشرط ان لا يفوته فان عاش أدى وكان أشهر الحج من كل عام صالحا للاداء كجزاء الوقت في الصلاة وان مات تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فتبت الاشكال فان قلت كلامهما في هذه المسئلة أشكل من وقت الحج لانهما تضيق به الواجب في العام الاول بحيث لم يجز تأخيرها عنه على قول أبي يوسف تعين ان وقته العام الاول لا يسع العمر فكيف يكون في العام الثاني أداءه ولما ثبت التوسع وجاز التأخير على قول محمد تعين ان وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت في العام الثاني قلت حكم أبي يوسف رحمه الله بالتضيق للاحتياط لا لاقتطاع التوسع بالكلية ولهذا جاز أداءه في العام الثاني وحكم محمد بالتوسع لظاهر الحال في بقاء الانسان لا لاقتطاع التضيق بالكلية فلهذا جاز تأخيرها بما تأخر لومات في العام الثاني فثبت ان وقته يشبه كلاما من الظرف والمعار عندهما رحمه الله الا ان الاظهر الرابع في الاعتبار هو المعيارية عند أبي يوسف والظرفية عند محمد (قوله احترازاً عن الفوات) يعني ان التعيين ههنا ثبت بعارض خوف الموت لانه أمر أصلي فالتعيين انما يظهر في سمة التأخير وحصول الأثم لاني انتفاء شرعية النقل بخلاف تعين رمضان للفرض فانه أمر أصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر أثره في الأثم وعدم جواز النقل جميعا (قوله ولكنه ليس بمعيار) لما ذكرنا من ان أفعال الحج لا تستغرق جميع أجزاء وقته ولان أفعال الحج غير مقدره بالوقت يعني ان كل

بيننا فمسئلة الحج مبتدأة فقال محمد لما كان الاتيان به في العمر أداء اجاعا علم ان كل العمر وقته كقضاء الصلاة والصوم وغيرهما وقال أبو يوسف لما رجب عليه لا يسعه ان يؤخره لان الحياة في العام القابل مشكوكه حتى اذا أدرك القابل زال ذلك الشك فقام مقام الاول بخلاف قضاء الصلاة والصوم فان الحياة الى اليوم الثاني غالبية فاستوت الايام كلها فان قيل لما تعين العام الاول ينبغي ان لا يشترع فيه النقل قلنا انما عيننا احتياطاً احترازاً عن الفوت فظهر ذلك في حق الايم فقط لاني ان يبطل اختيار جهة التقصير والاثم أي لما كان الحج فرض العمر كان الاصل ان لا يتعين بالعام الاول وانما عيننا احتياطاً لئلا يفوت ويظهر أثره هذا التعيين في الأثم فقط أي ان أخر عن العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج كان أثماً لكن لا يظهر أثر

الوقت المعين شرط للمندوب المعين والوقت المطلق شرط للمطلق (قوله قلت حكم أبي يوسف) اعلم انه يأثم عند أبي يوسف رحمه الله بالتأخير لكنه اذا أداه في عمره يرتفع الأثم وعند محمد رحمه الله لا يأثم بالتأخير الا اذا لم يؤد في عمره فحينئذ يأثم نص عليه الصدر الشهيد في مختلفه فان قيل فعلى هذا ترتفع فائدة الخلاف لانه اذا لم يؤد في السنة الاولى فلا يخلو الأمان يؤدى في عمره أو لا فان أدى لا يكون أثماً عند الموت اجاعاً وان لم يؤد يكون أثماً اجاعاً قلنا فائدة الخلاف انه اذا لم يؤد في السنة الاولى سقط عدالته عند أبي يوسف رحمه الله حتى ترتب عليه احكام الفساق في الشهادة والقضاء وغيرهما فند نص في أكثر الفتاوى ان الذي أخر الفرض بلا عذر يبطل عدالته وعند محمد لا تسقط عدالته و رد على أبي يوسف رحمه الله ان النبي عليه السلام حج سنة عشر من الهجرة ونزلت فرضيته في ست منها فكيف يقول بانه

التمييز في بطلان اختياره لما اختار جهة التقصير والاثم ان أدرك الوقفة ولم يشوجه الاسلام بل نوى النقل (وإذا كان هذا الوقت يشبهه المعيار لكنه ليس بمعيار لما قلنا ولا ان أفعاله غير مقدره بالوقت) بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعيار هو ما يقدر الشيء به كالمكيال ونحوه (فان تطوع) هذا جواب اذا في قوله وان كان هذا الوقت (وعليه حجة الاسلام) يصح وعند الشافعي يقع عن الفرض اشفاقاً عليه فان هذا أي التطوع وعليه حجة الاسلام (من السفه فيصير عليه) أي اذا نوى التطوع فحجر عن تيمه التطوع فبطلت نيته فبقية النية المطلقة وهي كافيته (علي أي انه يصح باطلاق النية وبالانية) كمن أحرم عنه أصحابه وهو مة هي عليه



فإنما الخبر بقوت الاختيار ولا إعادة بدونه أما الإطلاق ففيه دلالة النعيبين إذا الظاهر أن لا يفضى ذلك الفعل وعليه حجة الاستسلام والاحرام  
فيصح بفعل غيره بدلالة  
الامر) فان عقد الرفاقه  
دليل الامر بالمعاونة  
\*(فصل) هذا الفصل في  
ان الكفار هل يخاطبون  
بالشرايع أم لا وهو غير  
مذكور في أصول الامام  
نفر الاسلام ولما كان  
مهما نقلته من أصول  
الامام شمس الأئمة  
ذ كرام الامام السرخسي  
لا خلاف في ان الكفار  
يخاطبون بالايان  
والعقوبات والمعاملات  
وبالعبادات

واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي لم يقدر بان يكون من وقت كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم  
وكونه من طواف الفجر الى غروب الشمس واذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا فان قلت أي فرق بين  
الذين قلت الاول استدلال بعدم اللزوم والى عدم الملزوم والثاني استدلال بعدم الحد على عدم المحدود  
ولا يخفى ان مسألة صحة التطوع مبنية على ان الوقت ليس بمعيار من غير ان يكون يشبهه بالمعيار مدخل  
في ذلك فذكره في مضمون الشرط ليس كما ينبغي (قوله فصل) في ان الكفار هل يخاطبون بالشرايع  
أم لا وهو مذكور في آخر أصول نفر الاسلام في بيان الاهلية حيث قال الكفار أهل لا يحكم لا يراد بها وجه  
الله تعالى لانه أهل لا داتها فكان أهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن أهلا للشواب الاخرة لم يكن أهلا  
لوجوب شيء من الشرايع التي هي طاعات الله تعالى فكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان  
الله تعالى لما كان أهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرايع بشرط تقدم الايمان لانه رأس  
أسباب أهلية أحكام نعيم الاخرة فلم يصلح أن يجعل شرطا مقتضى وقيل ان ترجة الفصل بما ذكره خطأ  
فان الصلاة غير صحيحة من الكافر وهو منسحب عنها فكيف يكون مخاطبا بها بل الترجة الصحيحة ان الكفار

لا يجوز تأخيره عن العام الاول وانه يأثم به ويمكن أن يجاب بأن تأخيره عليه السلام لاشتغاله بامر الحروب  
وتفريه الاسلام وزعمنا يعلم باعلام الله تعالى انه يعيش الى أن يعلم الناس مناسكته فلا يقاس به عليه السلام  
غيره (قوله ليس كما ينبغي) قال الفاضل الشريفي قبل بل ذكره كما ينبغي لانه تصرح بعدم المنع يعني لو  
تحقق المنع ههنا لكان شبهة بالمعيار وليس هو بمنع فكان هذا منه بينا للمقتضى ونقيا للمانع (قوله  
وهو مذكور في آخر أصول نفر الاسلام) طعن في قول المصنف وهو غير مذكور الخ وقد يجاب عنه بان  
من اد المصنف عدم الذكور مفصلا كما في أصول شمس الأئمة لا عدم الذكور مطلقا (قوله فلم يصلح أن يجعل  
شرطا مقتضى) فان ما ثبت بطريق الاقتضاء لا يجوز أن يكون أصلا ما اقتضاه لما سياتي من ان السيد  
لو قال لعبده تزوج أو بعالا ثبت الحرية باقتضاء لان الحرية أصل لكل تزوج الاربع (قوله وقيل ان  
ترجة الفصل الخ) أجيب عنه بان الامام الشافعي رحمه الله والعراقيين من الخنفية ذهبوا الى ان  
الكفار يخاطبون بالعبادة وما مورون بادائها فصح الترجة بما ذكرنا من ان الخلاف فيه مسمى على  
خلاف آخر وهو انه هل يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك الفعل وبالجملة عدم  
صحة الصلاة عن الكافر وهو كافر لا يقتضى عدم وجوب الاداء عليه بان أسلم ثم يؤدي وعلى تقدير التسليم  
فالخطأ لازم على من يقول بل على من ينقل قوله ويبحث فيه (قوله بل الترجة الخ) قيل يرد عليه ما يرد

من كية من اجزاء مختلفة فالنية المقارنة ببعضها لا تكون مقاربة بالآخر بخلاف الصوم قال (فذكره  
في مضمون الشرط ليس كما ينبغي) أقول قيل بل ذكره كما ينبغي لانه تصرح بعدم المنع يعني لو تحقق  
المانع ههنا لكان شبهة بالمعيار وهو ليس بمنع فكان هذا منه بينا للمقتضى ونقيا للمانع قال (وهو  
مذكور في أصول نفر الاسلام) أقول مناقشة في قول المصنف وهو غير مذكور في أصول الامام نفر  
الاسلام لكنه كان أراد عدم الذكور مفصلا كما في أصول شمس الأئمة قال (فلم يصلح أن يجعل شرطا  
مقتضى) أقول فان ما ثبت بطريق الاقتضاء لا يجوز أن يكون أصلا ما اقتضاه على ما سياتي ان السيد  
إذا قال لعبده تزوج أو بعالا ثبت الحرية بذلك لانها أصل لتزوج الاربع لان العبد لا يملك التمتين لانه  
في الاحكام نصف الحر فلا يكون الاذن بتزوج الاربع مقتضيا لاعتناقه لان الاصل لا يثبت باقتضاء  
الفرع اياه لانه ينافي الاصل فكذا الايمان أصل للشرايع فلا يصلح ان يجعل شرطا باقتضاء الشرايع اياه

الوصف مشعر بالعلمة  
والاصل عدم علة أخرى  
وهذا ليس بالغة وقد صرح  
عن محمد بن الحسن  
والاخفش نفيه وكفى  
بهما حجة قال بعض  
الافاضل لو زعم زاعم  
الترجيح بان الشافعي  
ذو طبع سليم وفهم  
مستقيم وانه غير العلم  
كثير الاتباع فهو معارض  
بمحمد بن الحسن بل هو  
أقدم زمانا منهم وأشد  
سليقة وأبلغ علما  
باعترافهما وقد ثبت  
تلذهما له وفي المتقدم  
زمانا ما ليس في المتأخر  
من ادراك حجة السنة  
وسلامة اللغة ومن ثم  
استغنى الصدر الاول  
عن تدوين علم العربية

ووجدت الحاجة فيما يلي زمانهم أو في آخره ثم ما زالت تشد حتى صارت من المهمات  
(٢٨ - تلويح ثاني) وكان أبو عبيد وغيره من أئمة العربية يحجبون بقوله ذكرا بن السراج ان المتردد مسئلي عن معنى الغزاة فقال هي الشمس ثم قال كذا

من محمد بن الحسن وإذا تكلم بشئ خييل لك أن القرآن أنزل بلغته وقال ما أفصح سمع الأنا أن يكون محمد بن الحسن وكتب إليه قل للذي لم ترعيني من رآه مثله ومن كان من رآه قدر أرى من قبله العلم بشئ أهله إن يعنوه أهله لعله يبذل له لأهله لعله فهو جدير بأن يقال وإن صخر التأم الهداة به كأنه علم في رأسه نار

فإن قيل الميثب أولى من الثاني لأن الوجدان يدل على الوجود قطعاً وعدمه لا يدل على الفقدان إلا ظناً لعدم الاستقراء التام أجيب بان حاصل الاستدلال أن وقع تخصيص لفائدة ما فإن حصل الظن بانها غير النبي عن المسكوت عنه فذلك والأجل على النبي عن المسكوت ومفيد ذلك اللفظ المنقول عن الواضع أو عن أهل اللغة أن التخصيص بالوصف أو غيره وضع لذلك ولا

هل يخاطبون بالتوصل إلى فروع الإيمان وقد يقال إن ترجمته هو أن حصول الشرط الشرعي لصحة الشيء كالإيمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلاة هل هو شرط في التكليف بوجوب أدائه أم لا ثم صوروا المسئلة في جزئى من جزئياته وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلاتاً للمناظرة (قوله في حق المؤاخذة في الآخرة) متعلق بالعبادات خاصة ومعناه أنهم يؤاخذون بترك الاعتقاد لأن موجب الأمر اعتقاد الزوم والأداء وأما في حق وجوب الأداء في الدين فقد ذهب العراقيين أن الخطاب يتناولهم وإن الأداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي رحمه الله وعند عامة مشايخ ماوراء النهر لا يخاطبون بأداء ما يستحيل السقوط وأليه ذهب القاضي أبو زيد والامام السرخسي وغيره إلا سلام وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف في عدم جواز الأداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الإسلام وإنما تظهر فائدة الخلاف

على الأول فإن من لا يخاطب بفروع الإيمان كيف يخاطب بالتوصل إليها (قوله وقد يقال إن ترجمته الخ) فيه بحث لأن ظاهر هذه الترجمة يشعر بان محلبة البحث في المسئلة باقية على الخلاف وليس ذلك بالإجماع إذ لا خلاف في أن مثل الجنب والمحدث مأمور بالصلاة على أن هذا على تقدير صحته آيل إلى ما ذكره المصنف فلا وجه لقبول هذا ورد ذلك (قوله في حق المؤاخذة في الآخرة الخ) قيل من قال بعدم الخطاب في حق وجوب الأداء كيف يقول بالمؤاخذة في الآخرة أجيب بان أصل الوجوب ثابت في حق الكافر وهو بالقدر الممكنة التي تثبت بإسلامه الأسباب والآلات فهو إذن كدونه لم يطالب دينه حتى مات لا يسقط عنه الدين كذا هذا فيؤاخذ به في الآخرة فإن قيل ما سبب مؤاخذة الكافر بأصل الوجوب دون المسلم قلنا لا شأن بالمؤاخذة في حكم الآخرة متعلقة بوجوب الأداء ليكن الكافر جعل نفسه باختياره الكفر مخرباً عن أهلية المطالبة فإن الكافر من العوارض الممكنة بخلاف المسلم فإن الذي أوجب عليه الحق هو الذي أخرجه عن أهلية المطالبة فسقطت من جهة صاحب الحق فلا يؤاخذ بها في الآخرة فليفهم هذا الفرق (قوله لأن موجب الأمر اعتقاد الزوم والأداء) قيل هذا إنما يصح إذا ورد في حق الكافر أمر صريح بالعبادات وليس كذلك وإنما اختلف في كونهم مخاطبين بها وأجيب بانه يكفي للخلاف فيه ورود الأوامر المطلقة كقوله تعالى والله على الناس حج البيت فانه أمر معنوي وإن كان في صور الأخبار الحقيقية الخلاف أنهم هل يدخلون تحت هذه الأوامر أم لا (قوله ما يستحيل السقوط) كالصلاة والصوم فانها ما يستعملان السقوط بعذر كالأكره وأما الإيمان فلا يستعمل السقوط

قال (وقد يقال إن ترجمته الخ) أقول فيه بحث وهو أن المتبادر من هذه العبارة أن الخطئة متوجهة فإن دفعت دفعت بالتكليف وليس كذلك لأن الامام الشافعي والعراقيين من الحنفية كاذبوا إلى أن الكفار يخاطبون بالعبادة وما مورون بادائها والفهم فيه سائر العلماء صلح الترجمة بما ذكرنا فإيته أن يكون هذا الخلاف مبنياً على خلاف آخر قال المحقق في شرح المختصر لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك الفعل بل يجوز التكليف بالفعل وإن لم يحصل شرط شرطاً فلا صحاح الرأي وأبي حامد الأصفهاني فالمسئلة مفروضة في بعض جزئيات محل النزاع وهو تكليف الكفار بالفروع مع اتقاء شرطها وهو الإيمان حتى يعذب كما يعذب بالإيمان أولادهم يقعون ذلك والاكثر على جواز تقرير الفهم وتسهيلاتاً للمناظرة قال (متعلق بالعبادات خاصة الخ) أقول يدل عليه إعادة الجار في قوله بالعبادات قال (ومعناه أنهم يؤاخذون الخ) أقول لما كان قول المصنف بالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة بعد قوله لا خلاف مشعراً بان المؤاخذة بترك الأداء في الدنيا متفق عليها كالمؤاخذة بترك الاعتقاد ولم يكن كذلك للاختلاف

معنى ذلك لا اختلاف الفهم في ظهور فائدة أخرى وعدمه فكان التخصيص حينئذ وضعاً للفائدة مؤدباً إلى الجهل والاستقراء إنما يفيد وجود استعمال التخصيص في حكمه عن غيره من المسكوت ولا كلام في اتقائه الحكيم عن

لقوله تعالى ما سلككم في سقر الآية اعلم ان الكفار مخاطبون بالثلاثة الاول مطلقا اجزاء العبادات فهم مخاطبون بها في حق  
المواخذة في الآخرة اتفاقا ايضا لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من

المصلين ولم نك نظم المسكين  
واما في حق وجوب الاداء

في انهم هل يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا  
ذكره في الميزان وهو الموافق لما ذكر في اصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعديدهم  
بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاق هو الوجوب في حق المواخذة على ترك الاعمال  
هذا الاتفاق على المواخذة بترك اعتقاد الوجوب (قوله لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من  
المصلين ولم نك نظم المسكين) اورد الآية دليلا على انهم مخاطبون بالعبادة في حق المواخذة في الآخرة  
على ما هو المتفق وقد نهناك على ان محل الوفاق ليس هو المواخذة في الآخرة على ترك الاعمال بل على  
ترك اعتقاد الوجوب فالآية تمسك للقائلين بالوجوب في حق المواخذة على ترك الاعمال ايضا ولذا اجاب  
عنه الفريق الثاني بان المراد لم نك من المعتقدين فرضية الصلاة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد  
ورد بانه مجاز فلا يثبت الا بدليل فان قيل لاجه في الآية لجواز ان يكونوا كاذبين في اضافة العذاب الى ترك  
الصلاة وان كانه ولا يجب على الله تعالى تكذيبهم كما في قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين ما كنا نعمل من  
سوء ونحوز ذلك أو يكون الاخبار عن المرتدين الذين تركوا الصلاة حال ردتهم قلنا الاجماع على ان المراد  
الصدقهم فيما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان كذبا لما كان في الآية فائدة وترك التكذيب انما يحسن اذا  
كان العقل مستقلا بكذبه كما في الآيات المذكورة وههنا ليس كذلك والمجرمون عام لا يخص له بالمرتدين  
(قوله واما عندنا فلنقدم الدليل على الفرضية) ممنوع فان العمومات الواردة في فرضية الصلاة دليل  
عليها مع ان المعلق بالشرط هو الامر بالاعلام لا نفس الفرضية (قوله ولان الامر بالعبادة لتبيل الثواب)

في الدنيا فمختلف فيه كما  
ذكرنا في المتن وهو قوله (اما  
في حق وجوب الاداء  
فكذا عند العراقيين  
من مشايخنا لانه لو لم  
يجب لا يؤخذون على  
تركها ولان الكفر  
لا يصلح مخففا ولا يضر  
كونها غير معتد بها مع  
الكفر) جواب اشكال  
وهو ان العبادات لما لم  
يكن معتد بها مع الكفر  
لا يكون في وجوب الاداء  
فائدة فاجاب بان هذا  
لا يضر (لانه يجب عليه  
بشرط الايمان كالمخرب  
يجب عليه الصلاة بشرط  
الطهارة لا عند مشايخ  
ديارنا) يتعلق بقوله فكذا  
عند العراقيين (لقوله  
عليه السلام ادعهم الى  
شهادة ان لا اله الا الله  
فانهم ان اجابوك فاعلمهم ان  
الله فرض عليهم خمس  
صلوات) الحديث يفهم منه  
ان فرضية الصلوات الخمس  
مختصة بتقدير الاجابة  
فعلى تقدير عدم الاجابة  
لا تفرض اما عند القائلين  
بان التعليق بالشرط  
يدل على نفي الحكم عند  
عدم الشرط فظاهر  
واما عندنا فلنقدم  
الدليل على الفرضية

اسلا فمخاطبون باذانه وقال قوم هم مكلفون بالنواهي لانهم ابق بالعقوبات الزاجرة دون الاوامر  
(قوله فالآية تمسك الخ) العبارة في عامة النسخ بالفاء ولا يخفى ان الظاهر الواو فليتم امل (قوله ورد بانه  
مجاز فلا يثبت الا بدليل) قيل قد نقله شمس الائمة عن ائمة القسسيروكفي به حجة (قوله كما في قوله تعالى  
والله ربنا ما كنا مشركين) الظاهر ان التمثيل لترك التكذيب لانفسه بقريته قوله في الجواب وترك  
التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستقلا بكذبه كما في الآيات المذكورة ففيه بحث لانهم كذبوا بقوله  
تعالى بعد هذه الآية انظر كيف كذبوا على انفسهم (قوله أو يكون الاخبار عن المرتدين) فيكون  
معنى الآية لم يبق كائن من المصلين (قوله وهو ممنوع فان العمومات الواردة في فرضية الصلاة)  
مثلا واردة في فرضيتها على المؤمنين دون الكفار والالم يقع خلاف وبالجملة الكلام في ان تلك العمومات  
هل هي متناولة للكفار أم لا (قوله لان نفس الفرضية) فيه بحث وهو ان الفرضية اذا كانت ثابتة قبل

في حق وجوب الاداء في الدنيا بين التحرير اذ المصنف بقوله ومعناه الخ فان قيل قوله لان موجب الامر  
اعتقاد الزوم والاداء انما يصلح اذا ورد في حق الكفار امر صريح بالعبادات وليس كذلك والالما اختلف  
في كونهم مخاطبين بها قلنا يكفي للخلاف فيه ورود الاوامر المطلقة كقوله تعالى والله على الناس حج البيت  
مثلا فانه امر معني وان كان في صورة الاخبار فحقيقة الخلاق انهم يدخلون تحت هذه الاوامر أم لا  
هكذا ينبغي ان يعلم هذا المقام والله الهادي الى تبيل المرام قال (فالآية تمسك للقائلين بالوجوب الخ)  
اقول فان قيل لوجه تمسكهم بها على ذلك المطلوب ولا للجواب عنه بما ذكر لان الظاهر لم نك من جملة  
المؤمنين فانهم المصلون قلنا اعني قوله ولم نك نظم المسكين حيث لم يقولوا ولم نك من المطعمين ولو كان  
مرادهم ذلك لقواوا كذلك قال (ولا يجب على الله تكذيبهم كما في قوله تعالى الخ) اقول يرد عليه انه كان له  
بالاسم تكذيبهم في آخر الآية بقوله تعالى انظر كيف كذبوا على انفسهم لا يقال هو مثال للتكذيب

لانه دليل على عدم الفرضية على ما عرفت فصل مفهوم المخالفة (ولان الامر بالعبادة لتبيل الثواب والكفار ليس أهلا له

المسكوت واقبالا في انه مدلول اللفظ ومفاد اللغة او الاصل أو العلم من خارج ولا يشان ان الاستقراء لا يقيد كونه مدلول اللفظ ولهذا

وايس في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغايط وتظيره ان الطبيب لا يأمر الغليل بشرب الدواء عند الباس لانه غير مفيد فكذا ههنا وقد ذكر أي الامام شمس الأئمة  
 ٢٣٠ (ان علماء نالم بنصوا في هذه المسئلة لكن بعض المتأخرين اسندوا من

مسائلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي فاستبدل البعض بان المرتد اذا أسلم لا يلزمه قضاء صلوات الردة خلافا للشافعي) فدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلاة عندنا وعند الشافعي مخاطب بها (والبعض بانه اذا صلى في أول الوقت ثم ارتد ثم أسلم والوقت باق فعليه الاداء عندنا خلافا له بناء على ان الخطاب بعدم الردة نفاه الثقات مع ظهور مواد الاستعمالات عندهم والمرادات فاستوى حال النبي والابنات (قوله فجعوا موجبات التخصيص الخ) فان قيل بل قد قالوا في آخر ذكر هذه الشرائط أو غير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان الشرط ان لا يظهر للتخصيص فائدة أخرى قلنا جهورهم حصروا موجبات التخصيص على الازهه وانما زاد ما زيد ابن الحاجب ومن تابعه لما وقفوا على وهن الامر وضعف المطالب فاعتراضات المصنف رحمه الله واردة عليهم لا محالة ثم هل يصح هذه

أجيب بانه لنيل الثواب على تقدير الايمان به ولا استحقا العقاب على تقدير الترك فالكفار ان توصلوا الى المأمور به بتحصيل شرائطه فالثواب والا فالعقاب وعدم الاهلية انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط أعني الايمان وأيضا منقوض بالامر بالايمان فانه أيضا لنيل الثواب فان قيل الايمان رأس الطاعات وأساس العبادات فكيف ثبت شرطه لبعثه بالامر بالايمان فان قيل الايمان رأس الطاعات أو بعبارة اخرى بل بذلك قلنا ليس كذلك بل ثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة فيه لانه ثبت في ضمن الامر بالفروع (قوله وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف) جواب عن التمسك الثاني

الشرط وهو الاجابة ينبغي ان يثبت الاعلام أيضا قبله لئلا يلزم تكليف الغافل فلا معنى لتعقيب الاجابة وبالجملة عدم الاعلام على تقدير عدم الاجابة مستلزم عدم الفرضية لان اعلام الفرض فرض للنبي عليه السلام (قوله بتحصيل شرائطه فالثواب) فيسهل بحث لان الخطاب الذي هو سبب وجوب الاداء انما يتوجه عليهم حينئذ عند عدم امكان وقوع الاداء لما عرفت من ان الاداء اذا لم يتصل بجزء من الوقت انتقل من السببية الى الجزء الاخير الذي يتضيق عن الاداء خلافا لفرعهم حينئذ ليسوا بقادرين على تحصيل شرائطه فكيف يقال انه يثاب ان حصل الشرائط ومعلوم انه لا وجه للفرض المحض والجواب انه اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع فيه الا فرض الوقت يطالب بالاداء اجماعا حتى لو أخر عنه باثم لكن السببية لا تنتقل من ذلك الجزء عند وقوع الاداء الى ما بعده من الاجزاء اذ لو انتقلت والواجب لا يسع فيه لادى الى تكليف ما لا يطاق ونحن نقول بالانتقال لان المطالب بتحقيق الوجوب في الذمة فيلزم القضاء لا الاداء فلا يؤدي الى ما ذكر (قوله وأيضا منقوض بالايمان) قال الفاضل الشريف أجيب عن هذا النقص بان الايمان ضد الكفر فلا يجتمعان واذا جاء الحق زهق الباطل فيصير أهلا لنيل الثواب بذهاب الكفر بخلاف العبادة فانها ليست منافية للكفر فلا يصير الكافر أهلا لنيل الثواب بمجرد حصول العبادة ما لم يترك الكفر (قوله فكيف يثبت شرطه) أي كيف يثبت وجوبه شرطا ليطابق قوله في الجواب بل يثبت وجوب الايمان (قوله لانه يثبت في ضمن الامر بالفروع) قال الفاضل الشريف فيكون ثبوت الوجوب بالعبادة بالاقتضاء ولا يخفى ان هذا لا يتنى الاقتضاء بل الحق ان يقال يثبت الوجوب بالعبادة والاقتضاء ولا فساد نعم لو لم تكن العبادة لزم المهدورا تهسى ويمكن ان يقال معنى

لان قوله الا في ترك التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستقلا بكذبه كما في الايات المذكورة يتلوا ذلك قال (أيضا منقوض بالامر بالايمان الخ) أقول رده هذا بان الايمان ضد الكفر فلا يجتمعان اذا جاء الحق زهق الباطل فيصير أهلا للثواب بمجرد زوال الكفر بخلاف العبادة فانها ليست منافية للكفر فلا يصير الكافر أهلا للثواب بمجرد حصول العبادات ما لم يترك الكفر قال (قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الايمان الخ) أقول فان قيل الجواب لا يطابق السؤال لان رأس الطاعات وأساس العبادات المذكور في السؤال انما هو نفس الايمان ووجوده ولذا قال فكيف يثبت شرطه بارجاع الضمير الى الايمان والمسكور في الجواب وجوب الايمان لوجوده قلنا اذا كان الايمان رأس الطاعات وأساس العبادات فكيف لا يثبت نفسه في ضمن الطاعات فكذا لا يثبت وجوبه في ضمن وجوبها ومعنى قوله فكيف يثبت شرطه الخ فكيف يثبت وجوبه شرطا وبعثه لوجوب الفروع قال (لانه يثبت في ضمن الامر بالفروع) أقول يعني ان وجوب الايمان يثبت ابتداء باوامر مستقلة وبعدها يفهم في ضمن الامر بالفروع ولا يلزم منه ثبوت به للفرق الظاهر بين ثبوت شيء بلقظ وبين افهامه منه فمقدر فان من عقل عن الفرق بينهما قال لا يخفى ان

الزيادة والنظر يفيد انها غير صحيحة لانه حينئذ يتوقف على عدم فائدة أخرى وهي مجهولة أبدا ولا يخفى من اللغة كذلك ضرورة (قوله لا يوجدون الخ) لان هذه الاوصاف الثلاثة ذاتية له وهو ظاهر فلا يرد ان الافاظ للفرق

وحجة ماضى كانت بناء عليه (أى على الخطاب) فإذا عدم الخطاب عدم حجة ماضى فيبطل ذلك الإداء فإذا أسلم في الوقت وجب ابتداء  
وعنده الخطاب باق فلا يبطل الإداء والبعض فرعوا الخلاف على أن الشرائع

٢٣١

ليست من الإيمان عندنا خلافا  
له وهم مخاطبون بالإيمان

فقط (فلا مخاطبون

بالشرائع عندنا بالآخر

داخلة في الإيمان

ويخاطبون عنده

لكونهما من الإيمان

عنده (والكل ضعيف)

فاحتج على ضعف

الاستدلال الأول بقوله

(لأنه انما سقط القضاء

عندنا بقوله تعالى ان

ينتهوا ويغفر لهم ما قد

سلف) فسقط القضاء

عندنا لا يدل على ان

المراد غير مخاطب بهم

يمكن أن يكون مخاطبا

لكن سقط عنه لقوله

تعالى ان ينتهوا والآية

واحتج على ضعف

الاستدلال الثاني بقوله

(ولان المؤدى انما بطل

لقوله تعالى ومن يكفر

بالإيمان فقط حيث عمله

فإذا أسلم في الوقت يجب

لاصحته) أى فإذا حنط

العمل ثم أسلم والوقت

باق يجب عليه قطعا

واحتج على ضعف

التفريع المذكور بقوله

(ولانهم مخاطبون

بالعقوبات والمعاملات

عندنا مع أنها ليست من

موضوعه لاشئ من حيث

هو لادعاب الخارجية

للفرق الاول يعنى ان سقوط الخطاب بالإداء عن الكفارة ليس للتخفيف بل لتحقيق معنى العقوبة  
بإخراجهم من أهلية ثواب العبادات وأما الجواب عن تمسكهم الاول فهو ان المؤاخذة لا تستلزم الخطاب  
في حق وجوب الإداء في الدنيا أو لا نسلم المؤاخذة على ترك العبادات بل هو عين النزاع وانما المؤاخذة على  
ترك اعتقاد الوجوب على ماضى (قوله وحجة ماضى كانت بناء على الخطاب) ضعف اذا الصحة انما  
ينبنى على ورود الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف والإداء عند الشافعى رحمه الله انما هو لسقوط تعلق  
الخطاب في حق المؤدى (قوله لقوله تعالى ومن يكفر بالإيمان الآية) هو عند الشافعى محمول على من  
مان على كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فبئس ما كافر الآية وهى مسألة محل المطلق  
على المقيد (قوله عندنا) ليس معناها انهم لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعى رحمه الله  
بل هو لتحقيق ان الخلاف ليس مبنيا على الخلاف في كون العبادات من الإيمان (قوله والاستدلال  
الصحيح) لا يقال انه خرج بقوله تعالى ان ينتهوا ويغفر لهم ما قد سلف لاننا نقول هذا في السيات ونذر

كلام الشارح لانه ثبت في ضمن الامر بالفسر وع فقط بل يثبت استقلا لا ايضا في قول جواب الشارح  
الى ما قاله الشريف (قوله بل لتحقيق معنى العقوبة) قال الفاضل الشريف لا يخفى ان استحقاقهم  
العقاب بترك الإداء أقوى وأبلغ من إخراجهم من أهلية الثواب وتحميل المصنف بالمرض سقيم لان أسوأ  
حال المريض أن يموت فتترك المداواة في حقه تغليظ ليس فوقه شئ وأما الكافر فلا تنهى لمراتب عذابه  
(قوله وأما الجواب) قال الفاضل الشريف هذا الجواب ليس بصحيح اذ ليس المراد بالواجب الاما يؤخذ  
على تركه فالمؤاخذة ملزوم للوجوب وقوله في الجواب الثاني بل هو عين النزاع يتأدى على فساد هذا  
الجواب بل الجواب هو الثاني انتهى وقوله في الجواب الثاني بناء على ان العبادات في قوله أو لا نسلم أو  
العاطفة فينشد يكون مما ل هذا الجواب منع بطلان الثاني كان ما ل الجواب الاول منع الملازمة  
ووقع في بعض النسخ بدل أو اذا التعليقية ولا يخفى ما فيه من الركاكة لان أول الكلام صريح في منع  
الاستلزام والتعليل المذكور لا يصح تعليلا له (قوله أو لا نسلم المؤاخذة على ترك العبادات) قيل لوجه  
لهذا المنع لانه ظاهر الآية الكريمة على ذلك وهذا ينشأ دفع الحصر المستفاد من قوله وانما المؤاخذة على  
انه مخالف لقوله سابقا والآية الكريمة تمسك للقائلين بلوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال  
أيضا (قوله لسقوط تعلق الخطاب في حق المؤدى) أى أداء المصلى للصلاة مثلا انما هو لا يدل على سقوط  
عنه تعلق الخطاب فلا يكون سقوطه منافيا لصحة الإداء عند ولا يكون الخطاب باقيا بعد الإداء في الصلاة  
المذكورة (قوله بل هو لتحقيق ان الخلاف الخ) فيه نظر لان هذا التحقيق لا يتوقف على ما ذكر عندنا  
فكان الاولى عدم ذكره لإيهامه تحقيق الخلاف فيما ذكره جربا على العادة في مثله (قول المصنف  
فقولهم انهم مخاطبون بالإيمان فقط ممنوع) هذا انما يراد اذا كان مراد القائل وهم مخاطبون بالإيمان  
فقط انهم غير مخاطبين بما سواه مطلقا وليس كذلك بل معناها اهم غير مخاطبين بالعبادات لان المراد  
بالشرائع ههنا هو العبادات لا غير (قوله لاننا نقول هذا في السيات) قيل هذا الجواب غير مرضى لان

هذا لا يبنى الاقتضاء بل الحق أن يقال يثبت الوجوب بالعبارة والاقتضاء ولا فساد فيه نعم لو لم تكن العبادة  
لزم المحذور يقال (واما الجواب عن تمسكهم الاول) أقول فيه بحث لان المؤاخذة تستلزم في حق الوجوب  
الإداء في الدنيا (قوله أو لا نسلم المؤاخذة على ترك العبادات) مكابرة لدلالة صريح الآية عليه كما مر فلوجه  
للنزاع فيه وقوله انما المؤاخذة الخ غير صحيح أما أو لا فان الحصر المستفاد من انما مخالف لقوله سابقا

فالجسم يتناول الموجود في الخارج والذهن ويجوز أن تكون هذه الاوصاف من لوازم وجوده الخارجي فوصفه بها للتخصيص  
بإفادة ان المسكوت أي الموجود في الذهن غير متجيز وهو صحيح لان التحيز من لوازم الوجود الخارجي كما ان الكفاية من لوازم الوجود

الايمن فقولهم انهم مخاطبون بالايمن فقط ممنوع) ثم لما بطل الاستدلالات المذكورة يقال (والاستدلال الصحيح على مذهبنا ان من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم أسلم

لا يجب عليه) فعلم ان الردة تبطل وجوب أداء العبادات

فصل في النهي اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر المراد بالحسيات ماله ووجود حسي فقط والمراد بالشرعيات ماله ووجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسيًا فان الإيجاب والقبول موجودان حيا ومع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الإيجاب والقبول الموجودين حيا يرتبطان ارتباطا حكيميا فيحصل معنى شرعي يكون ملك المشتري اثره في ذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الإيجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع بيعا واذا وجدنا مع اختيار الحكم الشرع بوجود البيع بالترتيب الملك عليه فيثبت الوجود الشرعي

الصوم من الحسنات وقد يقال ان النذر من الاعمال فيبطل بالردة (قوله فصل) النهي هو قول القائل لا تفعل استعلاء أو طلب ترك الفعل أو طلب كف عن فعل استعلاء والخلاف في انه حقيقته في التحريم أو الكراهة أو فيه ما اشتراكا لفظيا أو معنويا كما سبق في الامر ثم النهي المتعلق بافعال المكلفين دون اعتقاداتهم اما ان يكون نهيًا عن فعل حسي أو شرعي وكل منهما اما ان يكون مطلقا أو مع قرينة دالة على ان المقبح العينه أو لغيره فالمقصود بيان حكم المطلق وفسر الشرعي بما يتوقف تحقيقه على الشرع والحسي بخلافه واعتراض عليه بان مثل الصلاة والزكاة والبيع وغير ذلك يتحقق من المكلف من غير توقف على الشرع وأجب بان المستغنى عن الشرع هو نفس الفعل وأما مع وصف كونه عبادة أو عقد

القضاء سقط عن المرتبة هذه الآية والقضاء نفسه ليس سينه وان كان في تأخير الاداء عن الوقت ثم فالجواب الصحيح انه ليس مما سلف لان الشهر يابق والصوم ممكن فليس سقوطه عنه الابارة فاع الجواب عنه بالردة فاذا وقع الكفر الطارئ ماوجب عليه قبله فلان يرفع وجوب أداء ما يجب عليه اولى (قوله وقد يقال ان النذر الخ) قيل والجواب ان الباطل من حيث هو عمل مقرر ثوابه فيه الخير والتكليف به فلا يلزم منه سقوط المنذور عنه وأيضا احباط الردة النذر من حيث هو عمل مقرر لمنافاتها العمل فكيف يتوجه الخطاب به معها توضحه ان الآية لما دلت على انهم غير مخاطبين بقوله تعالى وليوفوا نذورهم دلت على عدم الخطاب اسائر الشرائع اذ لا قائل بالفصل وبذلك يجب عنده انه لا يلزم من عدم الخطاب بالردة عدمه بالكفر الاصلى ويمكن ان يجب منع دلالة الآية الكريمة أعني قوله تعالى فقد حبط عمله على عدم مخاطبة بالبيع النذر بل على مخاطبة باحباطه (قوله هو قول القائل) يحتمل أن يكون القول على المعنى المصدرى وان يكون بمعنى المقول كما سبق في الامر هذه المعاني هي المعاني الاصطلاحية التي هي وأما معناه اللغوي فهو المنع ومنه التهمة للعقل (قوله أو طلب كف الخ) اشارة الى ان المطلوب بالنهي هو طلب الكف عن الفعل لا عدم الفعل لانه مستمّر من الازل فلا يكون مقدورا باعتبار تخصيصه بتصوره طلبه منه وقيل بل هو عدم الفعل كما هو الظاهر والعدم وان لم يكن مقدورا باعتبار تخصيصه بمقدور باعتبار ابقائه على ما كان بان لا يشتغل بالفعل وباعتبار ازالته عما كان عليه بان يشتغل به ويرى استمرار عدمه ثم المراد من الكف في تعريف النهي الكف الصبغي فلا يرد كلف عن الزمان متعا وقد سبق التفصيل في باب الامر فليتنبه منه حال النهي (قوله بما يتوقف تحقيقه على اشراغ الحسي بخلافه) قال في فصول البدائع الحسيات هي ما لا يتوقف تحقيقه على الشرع وعلامته صحة الاطلاق اللغوي عليه انه حقيقة والشرعيات ما يزيد في حقيقته واركانه أشياء شرعا كانت غير معتبرة لغة وبه

والآية تسمى للقائلين بالوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال أيضا وأما تانيا فلان صرف المؤاخذة اعتقاد الوجوب مجاز فلا يثبت الا بدليل كما هو الحال المصنف انما يتعرض لجوابه لصحة ربه وقد وقع في بعض النسخ اذ لا نسلم بحرف العطف حتى اعترض بعضهم بناء على انه جواب آخر وهو سهو وفي بعضها اولاً ثم المؤاخذة وهو تحجيف قال (المصنف فقوله انهم مخاطبون بالايمن فقط ممنوع) أقول يرد عليه ان المنع انما يتوجه اذا كان حي اذ القائل وهم مخاطبون بالايمن فقط انهم غير مخاطبين بما سواه مطلقا سواء كان عبادة أو عقوبة أو معاملة وليس كذلك بل معناها انهم غير مخاطبين بالعبادات لان المراد بالشرائح ههنا هو العبادات لا غير لما قال في المسألة وعندنا الشرائع ليست من نفس الايمان وهم مخاطبون بالايمن فلا يخاطبون باداء الشرائع التي تنبى على الايمان مالم يكتفوا بؤمنون قال

الذهني (قوله وكالدراج أو الذم) لا يقال مرادهم من التخصيص بالوصف نقض شموله وتقليل اشتراكه أي قصر العام على البعض بالصفة لا مجرد ذكر الصفة لموصوف فلا يرد عليهم ما يكون لمدح أو ذم أو نكس أو قصد عموم لا ناقول نفحص مقالاتهم

في هذا البحث يدل على ذلك لانهم استدلو عليه بلزوم الترجيح بالمرجح في التخصيص بالذم كره على معنى ان يتخصص هذه الصفة بالذم دون غيرها من الصفات أو تخصصها بالذم كره دون تركه ترجيح بالمرجح ومن المعلوم ان اتفاقه في

عن الشيء لقبحه لان النهى يثبت القبح فان كان النهى عن الحسيات يقتضى القبح لعينه

(يقبض على الشئ لعينه اتفاقا لا بدليل ان النهى لقبح غيره فهو ان كان وصفه كالاول لان كان مجاوزا لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى تطهرن واما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي هو كالاول وعندنا يقتضى القبح لغيره فيصح وشرع باصله لا بدليل ان النهى للقبح لعينه ثم ان القبح لعينه باطل اتفاقا) اعلم ان النهى يقتضى القبح وانما اختارنا لفظ الاقتصاء لما ذكرنا ان الله تعالى انما نهى عن الشيء لقبحه لان النهى يثبت القبح فان كان النهى عن الحسيات يقتضى القبح لعينه

لان الاصل ان يكون عين النهى عنه قبيحا لا غيره

وقبوح عين النهى عنه اما

لقبح جميع اجزائه او

بعض اجزائه فالقبح

لبعض اجزائه داخل في

القبح لعينه فاذا كان

الاصول ان يكون قبيحا

لعينه لا يصرق عنه الا

ان دل الدليل على ان

النهى عنه لغيره فينبذ

يكون قبيحا لغيره ثم ذلك

الغير ان كان وصفا

فيحكمه حكم القبح

لعينه وهو ملحق بالقسم

الاول الا ان القسم الاول

حرام لعينه وهذا حرام

لغيره وان كان مجاوزا

لا يلحق بالقسم الاول

كقوله تعالى ولا تقربوهن

حتى تطهرن دل الدليل

على ان النهى عن

التقربان للمجاورة وهو

الاذى حتى ان فقربها

ووجد العلق يثبت

النسب اتفاقا وان كان

النهى عن الشرعيات

فعند الشافعي هو كالاول

اي يقتضى القبح لعينه

الا اذا دل الدليل على ان

النهى للقبح لغيره

وعندنا يقتضى القبح لغيره والعجبة والمشروعية باصله اتفاقا وانما

وردت بالشرعيات نظيرين الصوم والبيع ليعلم انه لا فرق عندنا وعند الشافعي بين العبادات والمعاملات (هو يقول لا يحدها) اى

للشرعيات (شرعا لا وان تكون مشروعة ولا تكون مشروعة مع نهى الشارع عنها اذا دلت درجات المشروعية الاباحة وقد انتفت ولان

النهى يقتضى القبح وهو ينافي بالمشروعية) اعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعي في امرين اولهما ان النهى عن الشرعيات بالقرينة

اصلا يقتضى القبح لعينه عندنا وفائدته ان يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضى القبح لغيره والعجبة باصله وانما جهاته اذا وجدت

مخصوصا يتوقف على شرائط ويترتب عليه احكام فلا يتحقق بدون الشرع ورذبان المتوقف على الشرع حينئذ هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك في الحسيات ايضا وصف كون الزنا والشرب مهصبة لا يتحقق الا بالشرع ففسره المصنف بما يكون له مع تحققه الحسى تحقيق شرعى باركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو اتقى بعضهم الشارع ذلك الفعل ولم يحكم بتحقيقه كالصلاة بلاطهارة والبيع الوارد على ما ليس بعمل وان وجد الفعل الحسى من الحركات والسكنات والاجاب والقبول وقد يقال ان الفعل ان كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب شرعى والاخفى (قوله فيقتضى القبح لعينه) اشار بلفظ الاقتصاء الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فنهى الله تعالى عنه لان النهى يوجب قبحه كاهور اى الاشعري والحاصل ان النهى عن الفعل الحسى يحتمل عند الاطلاق على القبح لعينه اى لذاته او لجزئه وبواسطة القرينة يحتمل على القبح لغيره فذلك الغير ان كان وصفا قائما بالنهى عنه فهو بمنزلة القبح لعينه وان كان مجاوزا منفصلا عنه فلا والنهى عن الفعل الشرعى يحتمل عند الاطلاق على القبح لغيره وبواسطة القرينة على القبح لعينه وقال الشافعي رحمه الله بالعكس ومثرة ذلك انه هل يترتب عليه الاحكام ام لا فالجواب ان الشارع وضع بعض افعال المكاف لاحكام مقصودة كالصوم للشواب والبيع للمالك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل بقي في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعى حتى يكون الصوم في يوم العيدين منا ط الشواب والبيع الفاسد سببا للملك اوارفع ذلك الوضع فيها فن حكم بارتفاع الوضع جعل النهى قبيحا لعينه ومن لا فلا لتنافي الوضع الشرعى والقبح الذاتى ثم الفعل الشرعى النهى عنه ان دل دليل على ان قبحه لعينه فباطل وان دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاوزا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عند ابي حنيفة رحمه الله وباطل عند الشافعي رحمه الله وان لم يدل الدليل على ان قبحه لعينه او لغيره فباطل عند الشافعي رحمه الله حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند ابي حنيفة

يتضح الفرق بين مثل الفعل والصلاة (قوله اى لذاته او لجزئه) في هذا التفسير بحث يستفاد مما ذكره القائلون انى حيث قال واعلم انهم لا يعنون بقولهم انه قبيح لعينه ان ذلك الفعل قبيح من حيث ذاته لما عرفت ان حسن الفعل وقبحه بطهات يقع عليهما بل المراد منه ان عين الفعل الذى اضيف اليه النهى قبيح وان كان ذلك بمعنى زائد على ذاته كالتكفر والظلم والعبث فان عينها قبيحة باعتبار كفران النعمة ووضع الشئ في غير محله وخاوه عن الفائدة فان قلت لما لم يتعذر المعنى المقبح من حيث هو متفح عن الفعل اعطى حكم الذات فقيل للقبح الناشئ منه قبح ذاتي قلت لو سلم حكمه فينبذ لا يحتاج الى قوله او لجزئه (قوله بمنزلة القبح لعينه) فان لا يترتب عليه الاحكام وهذا في الحسيات بخلاف النهى في الشرعيات فان القبح فيها اذا كان لوصف لازم لا يلحق بالقبح لعينه بل يترتب عليه الاحكام واما القبح لمجاورة فترتب عليه الاحكام فيها لكنه حرام في الاولى مكروه في الثانية (قوله ينافي الوضع الشرعى والقبح الذاتى) لا يبنى ان التناهي انما هو بين القبح والوضع الشرعى الحسن لا مطلقا فكانه اراد ذلك اوى الكلام على ان

وعندنا يقتضى القبح لغيره والعجبة والمشروعية باصله اتفاقا وانما وردت بالشرعيات نظيرين الصوم والبيع ليعلم انه لا فرق عندنا وعند الشافعي بين العبادات والمعاملات (هو يقول لا يحدها) اى للشرعيات (شرعا لا وان تكون مشروعة ولا تكون مشروعة مع نهى الشارع عنها اذا دلت درجات المشروعية الاباحة وقد انتفت ولان النهى يقتضى القبح وهو ينافي بالمشروعية) اعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعي في امرين اولهما ان النهى عن الشرعيات بالقرينة اصلا يقتضى القبح لعينه عندنا وفائدته ان يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضى القبح لغيره والعجبة باصله وانما جهاته اذا وجدت

القرينة على ان النهى بسبب القبح غيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه باطل عند الشافعي رحمه الله وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه  
 ونسبته فاسدا وهذا الخلاف مبنى على الخلاف الاول وسيجي هذا الخلاف في هذا الفصل والدليلان المذكوران في المتن يدلان على  
 مذهبه في الخلاف الاول وهو كون التصرف باطلا (قلنا حقيقة النهى فوجب كون المنهى عنه ممكنا فيشأ بالامتناع عنه ويعاقب  
 بفعله والمنهى عن المستحيل عيب) هذا هو الدليل المشهور ولا يحتملنا على ان النهى عن الشرعيات يقتضى الكعة وقد اورد الخصم عليهم  
 ان امكان المنهى عنه بالمعنى اللغوي كاف ولا نسلم انه يجب ان يكون ممكنا بالمعنى الشرعي فاجبت عن هذا بقولي (فامكانه اما بحسب المعنى  
 الشرعي أو اللغوي والثاني باطل ٢٢٤ لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة التي نهى لاجلها حتى لو اوجب يكون

رجه الله يصح باصله لكن لا يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لو صفه (قوله قلنا حقيقة النهى)  
 أصل هذا الدليل ما قاله محمد رحمه الله في باب الرد على من زعم ان الطلاق لغیر السنة لا يقع ان النبي عليه  
 السلام نهى عن صوم يوم النحر انها ناعما يسكون أو عجا لا يسكون والمنهى عا لا يسكون لغو لا يقال  
 لا داعي لا تبصر ولا داعي لا نظر وتحقيقه ان المنهى عنه يجب ان يكون متصورا لوجود بحيث لو اقدم  
 عليه لوجد حتى يكون العبد متمتلي بين ان يقدم على الفعل فيعاقب بين ان يكف عن الفعل فيشأ  
 بامتناعه بخلاف النسخ فانه ليس ان الفعل لم يبق متصورا لوجود شرعا كما توجه الى بيت المقدس وحل  
 الاخوات رذ كر الامام الغزالي في المستصفي ان مثل الصلاة والصوم والبيع في الاواخر مستعملة في  
 المعاني الشرعية دون اللغوية للعرف الطائري وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فبقي على أصل الوضع  
 من المعاني اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما تنكح آباؤكم وقوله عليه الصلاة والسلام دعي الصلاة أيام  
 اقرئت فانه في معنى النهى وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهى ولا نسلم احتياجه الى

الوضع الشرعي حكم مقصود يستلزم الحسن (قوله لكن لا يفسد بوصفه لعدم الدليل) فيه بحث اذ يلزم  
 على تقدير انتفاء الفساد بالوصف تحقق الصحة بحسبه حيث لا واسطة فيكون الفعل المذكور صحيحا باصله  
 ووصفه فلامعنى للنهى مع ان الكلام في الفعل الشرعي المنهى عنه فالصواب ان يقال لكن يفسد  
 بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لعينه وهو الموافق لقول المصنف وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة  
 والمشرعية باصله الا اذ دل الدليل على ان النهى للقبح لعينه فليستأمل (قوله متصور الوجود) أى  
 وقت الانتهاء عن الفعل وهو المستقبل كما ان المعنى في الامر وجوب تصور الامتنال في المستقبل ولهذا  
 قال بحيث اذا اقدم عليه لوجد (قوله فبقي على أصل الوضع من المعاني اللغوية) قال الفاضل الشريفي  
 فعلى هذا يلزم ان لا يجوز نكاح من نية الاب نظر الى ان النهى محمول على المعاني اللغوية وهو خلاف  
 مذهبه كانه نهى عن النكاح في اللغة الوطرية والامام الغزالي من الشافعية فيلزم ان لا يجوز الخ وورد  
 ايضا على الغزالي انه لو أمسك حبة أو عدم اشتهاه أو عدم طعام لا يكون من تكبها المنهى عنه بالاتفاق مع

(وتحقيقه ان المنهى عنه يجب ان يكون متصورا لوجود) أقول فان قيل ان أريد بوجود التصور  
 وجوبه قبل النهى فسلم لكنه لا يفسد لجواز ان يمنع بعده ولا بعد اعتبارنا نظر الى الامكان السابق وان  
 أريد وجوبه بعده فمنوع لا بدله من دليل قلنا المراد وقت الانتهاء عن الفعل وهو المستقبل كما ان المعنى  
 في الامر وجوب تصور الامتنال في المستقبل ولهذا قال بحيث لو اقدم عليه لو جسد الخ قال (فبقي على  
 أصل الوضع من المعاني اللغوية) أقول اعترض عليه بان النكاح في اللغة الوطرية والامام الغزالي من

المنهى عن الحسيات ولا  
 نزاع فيه فمعين الاول  
 تحقيقه انه اذا نهى عن  
 بيع درهم بدرهمين  
 فهذا امر ان احدهما امر  
 لغوي من غير المعنى  
 الشرعي الذي ذكرناه  
 وهو قوله سبحانه  
 واشترت وهذا امر  
 حسي والثاني هذا القول  
 مع المعنى الشرعي المذكور  
 وهذا هو البيع الشرعي  
 فان كان النهى عن الامر  
 الاول يكون النهى عن  
 الحسيات وحيث ان كانت  
 المفسدة التي نهى لاجلها  
 في نفس هذا القول من  
 حيث هو القول فلا نزاع  
 في كونه باطلا لكن الواقع  
 ليس هذا القسم لان  
 المفسدة ليست في نفس  
 هذا القول وهو بيع  
 هذا الدرهم بدرهمين  
 وان كانت المفسدة في غير  
 هذا القول الحسي لا يكون  
 هذا القول قبيحا لعينه  
 كقوله تعالى ولا تقربوهن  
 حتى يظهن وان كان النهى عن الامر الثاني يجب امكانه بحسب المعنى الشرعي فلا يكون النهى للبيع  
 لذاته أو لغيره لان ذلك يناهى امكان وجوده شرعا فيكون القبح امر خارجي وأيضا اذا اجتمع الموضوع له لغته وشرعا لا بد من حمل اللفظ  
 على الموضوع له الشرعي فيجب الامكان بالمعنى الشرعي فان قيل النهى عن البيع مثلا ليس الاغن التصرف الحسن فاما المعنى الشرعي  
 فلا قدرة للعبد عليه فكيف يصح النهى عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ لانشاء البيع عني انه كما وجد هذا اللفظ من الالهل مضافا  
 الى المحل يوجد انشاء البيع الشرعي قطعافا القدرة حاصلة على انشاء المعنى الشرعي بان يتكلم باللفظ الموضوع له مضافا الى المحل الصالح  
 له واذا كان المعنى الشرعي مقدورا يصح ان يكون منهما عني ثم تبعه هذا النهى يكون التكلم باللفظ منهما عني لانه ان تكلم به ثبت به عناه هو

امكان  
 حتى يظهن وان كان النهى عن الامر الثاني يجب امكانه بحسب المعنى الشرعي فلا يكون النهى للبيع  
 لذاته أو لغيره لان ذلك يناهى امكان وجوده شرعا فيكون القبح امر خارجي وأيضا اذا اجتمع الموضوع له لغته وشرعا لا بد من حمل اللفظ  
 على الموضوع له الشرعي فيجب الامكان بالمعنى الشرعي فان قيل النهى عن البيع مثلا ليس الاغن التصرف الحسن فاما المعنى الشرعي  
 فلا قدرة للعبد عليه فكيف يصح النهى عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ لانشاء البيع عني انه كما وجد هذا اللفظ من الالهل مضافا  
 الى المحل يوجد انشاء البيع الشرعي قطعافا القدرة حاصلة على انشاء المعنى الشرعي بان يتكلم باللفظ الموضوع له مضافا الى المحل الصالح  
 له واذا كان المعنى الشرعي مقدورا يصح ان يكون منهما عني ثم تبعه هذا النهى يكون التكلم باللفظ منهما عني لانه ان تكلم به ثبت به عناه هو



المراد ليس هو القصر على ان عدم القصر فيما جاء للمدح والذم ممنوع غاية انه لا يكون مقصودا (قوله أمس الدار) في كتب اللغة انه معرفة مبني على الكسر قلذا صح توصيفه بالمعرفة (قوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقا) قال بعض الفضلاء في أكثر نسخ التوضيح آية سورة هود عليه السلام وتعامها وما من دابة في الارض الا على الله رزقا ويعلم مستورها ومستودعها كل في كتاب مبين وأورد في التلويح آية سورة الانعام وهي قوله تعالي وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا هم أمثالكم وقال في الكشاف معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه هو زيادة التعهيم والاحاطة كانه قيسل وما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جوار السماء من جميع ما يطير الا هم أمثالكم محفوفة بأحوالها غير مهمل أمرها يعني ان السكرة في سياق نفى تفيد العموم لكن يجوز أن يراد دواب أرض

مكان المعنى الشرعي وجوابه ظاهر وهو القطع بان الحائض انما نيت عما سماه الشرع صوما و صلاة لاعن نفس الامسالك والدعاء والمصنف رحمه الله فصل الكلام بعض التفصيل وطول الرد في البيح الذي معناه اللغوي قريب من معناه الشرعي وذكر صاحب القواطع ان وجود الفعل المشروع باهرين بفعل العبد وبالطلاق الشرعي فبا النهي امتنع الاطلاق فلم يبق مشروعا بل كان تصورا لفعل من العبد بان على حاله بوضع النهي بناء عليه مثلا العبد ما مور بالصورة وليس في وسعه الا الامسالك مع التيسر في النهار فاما صدوره عبادته في الشارع ففي يوم الفطر لما زال اذن الشارع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصورا لفعل من العبد واعتراض عليه بان النهي ورد عن مطلق الصوم فيعمل على حقيقته والفعل المخصوص بدون

تحقق الامسالك اللغوي فعلم ان المنهي عنه هو الامسالك الشرعي كما ذكره الشارح وأما يقال لو كان المنهي عنه المعنى اللغوي فلا نهى اذن عن الصوم الشرعي فيبقى ثابتا فليس بشئ لان الشرعي يستلزم اللغوي والنهى عن اللازم يستلزم النهى عن الملازم (قوله وهو القطع الخ) قيل وأيضا الظاهر بكل فعل منهى عنه انما يعتبر ما كانه بالنظر الى ما ينسب اليه حسا أو عقلا أو شرعا (قوله عما سماه الشرع صوما و صلاة) قال الفاضل الشريف برده ان النهى عن الشرعيات يقتضى المشروعية فينبغى أن تكون الصلاة مشروعة لها انض في هذه الايام ولم يقل به أحد وقد يجاب عنه بأن ذلك الاقتضاء فيما اذا لم يدل دليل على ان النهى عن الفعل الشرعي لبعده لعينه أو لغيره والصلاة في حالة الحيض ليست كذلك بل بمادل الدليل على ان قصها لعينها لان اشتراط الطهارة عن الحيض وغيرها في الصلاة مثلا ثبت بنص على وفاق القياس (قوله وذكر صاحب القواطع) هو ابو المظفر السمعاني من أصحاب الشافعي وحاصل ما ذكره ان النهى راجع الى الفعل المتصور حسا لا شرعا ولا يحتاج الى مكانه الشرعي كما داه الحنفية (قوله واعترض عليه الخ) حاصل الاعتراض أنا لا نسلم ان فعل العبد بدون اعتبار الشرع اياه سمي بالاسم الشرعي حقيقة فان الصوم مثلا اسم لفعل معلوم معتبر في الشرع فبدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما حقيقة فكان صرف النهى اليه مجازا لا حقيقة والنهى ورد عن مطلق الصوم

الشافعية فيلزم أن لا يجوز نكاح قريبه الاب وهو خلاف مذهبه قال (وجوابه ظاهر الخ) أقول هذا الجواب يدفع قول الامام الغزالي لكنه يقتضى كون الصلاة مشروعة للحائض في هذه الايام عندئذ لا انها من الافعال الشرعية كذا قيل وهو مدفوع لان هذا الاقتضاء انما يتصور اذا لم يوجد ما يفيد عدم المشروعية أصلا وعدها عدم الشرط وهو الطهارة كما انه في بيع المضامين والملاقح عدم الركن قال (وجوابه ظاهر الخ) أقول الاحسن في الجواب أن يقال ان كل فعل نهى عنه فانما يعتبر ما كانه بالنظر الى ما ينسب اليه من الحسن والفعل والشرع مثلا اذا نهى الانسان عن الطيران فانما يعبد لغوا لا امتناع صدوره عنه حسا وكذا اذا نهى عن احاطة عقله للا امور غير المتباعدة المفضلة فانما يعبد لغوا لا امتناعه عقلا فظهر ان الفعل الشرعي اذا نهى عنه فان كان متمتعا شرعا في المستقبل عد عينا فوجب أن يكون متصورا لوجوده في المستقبل لئلا يعبد لغوا قال (وذكر صاحب القواطع ان وجود الفعل الخ) أقول ماضيه ان النهى راجع الى الفعل المتصور حسا لا شرعا قال (واعترض عليه الخ) أقول يعني لا نسلم ان فعل العبد بدون اعتبار الشرع اياه سمي بالاسم الشرعي حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم معتبر في الشرع فبدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما حقيقة الا يرى ان الامسالك في الليل لا يسمى صوما حقيقة وان وجدت النية لعدم الشرع اياه وان كان كذلك كان صرف النهى اليه مجازا لا حقيقة

واحدة ويطيور جوارحه فيكون استغراقا عرفيا فاذا شفع بذكر وصف نسبة الى جميع ذراب أي أرض كانت وطيور أي جوارحه كانت على السواء فهو يفيد زيادة التعميم والاحاطة (قوله لعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة) قيل

عليه هذا بعد لان ذلك معلوم وطعا بدون الوصف لان الشكوة المنقبة لا يستباح من الاستغراقية قطعية في العموم والاستغراق لا يحتمل لخصوص أصلا بجامع

أهل العربية وقول صاحب المفتاح ان ذكر الوصف لبيان ان المقصود

من لفظ دابة ولفظ طائر  
انما هو الى الجنسين والى  
تقريرهما وورد بان مراد  
المصنف ليس هو دابة  
مخصوصة شخصية بل  
دابة مخصوصة فوعية  
كالقرس والحجار وهو  
ظاهر وعين مفاد المفتاح  
والقول بان معنى قوله ان  
اسم الجنس حامل للمعنى  
الجنسية والوحدة فاذا  
شفع بجاهون من خواص  
الجنس دون الفرد دل  
على ان القصد به انما هو  
الى الجنس دون الفرد مع  
كونه مبني على مذهب  
مرجوح هو وان اسم  
الجنس موضوع للفرد  
المنتشر يرد عليه ان  
كون الذكر مع من نصا  
في الاستغراق ينافى ارادة  
العدد والفرد فان قيل  
هو ينافى الجنس أيضا  
قلت لا ينافى الجنس الذي  
يقصد مفاد الاستغراق  
كما في المحسن فيه وجلة  
الجدلة وقد ذهب القاضى  
أبو زيد الديوبسى ونحوه  
الاسلام وصاحب  
البكشاف وغيرهم من  
أعيان الحنفية انه لو  
أمكن كل من الاستغراق  
والجنس تعيين الجنس وقد  
بين في محله انه هو الحقيقة  
(قوله ألف فائدة يجر عن

اعتبار الشرع لا يسمى صوما كالامساك مع النية في الليل وجوابه ان لاحقيقة للصوم شرعا لا الامساك من الفجر الى المغرب مع النية وهذا متصور من العبد وقد نهى الشارع عنه حتى صار يوم الصيام عزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها الثواب وحاصل الاستدلال ونحوه ان أحدهما ان النهى لو لم يدل على الصحة لكان النهى عنه غير الشرعى أى المعتبر في الشرع لان الشرعى المعتبر هو الصحيح واللازم باطل لاننا نعلم قطعا ان النهى عنه في صوم يوم النحر وصلاة الأوقات المذكورة انما هو الصوم والصلاة الشرعيان لا الامساك والدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممثما فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عيب والجواب عن الاول ان الشرعى ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة تحت أم لا تقول صلاة صحيحة وصلاة غير صحيحة وصلاة الخشب وصلاة الحائض باطلة وعن الثاني انه ممتنع بهذا المعنى وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المعنى كالحاصل بمتنع تحصيله

فيجمل على حقيقته الابدليل (قوله وجوابه ان لاحقيقة الخ) حاصل الجواب ان اعتبار الشرع لا يدخله في حقيقة الفعل الشرعى كازعمه المعارض نعم له مدخل في كونه عبادة يترتب عليها الثواب اذ لاحقيقة للصوم الشرعى مثلا لا الامساك من الفجر الى المغرب مع النية (قوله وحاصل الاستدلال) أى حاصل استدلال الحنفية (قوله والجواب عن الاول الخ) حاصله بيان اختلاف نظم الدليل بانه أخذ في بيان الملازمة الشرعى المعتبر وفي نفي اللازم الشرعى من غير قيد الاعتبار فاهم ان الشرعى هو المعتبر شرعا فبين الجيب ان ليس كذلك بل الشرعى أعم من المعتبر شرعا وحينئذ ان أراد انه لو لم يكن صحيحا لم يكن شرعيا أيضا فلا ملازمة ممنوعة لان الشرعى أعم من الصحيح وان أراد انه لم يكن شرعيا معتبرا فانتفاء اللازم ممنوع وهو ظاهر قال في فصول البدائع والجواب عنه يقضى عن الجواب الاول الذى أورده هناك في صورة الرد على أصل الاستدلال ان الكلام في النهى عن الشرعى فان كان مجرد الصورة كان هو المعتبر في الثواب باحتسابه والعقاب بارتكابه وليس كذلك لان الصورة بدون الشروط كصورة الصلاة بدون النية والاستقبال وغيرهما والبيع بدون المال عيب وذلك لان مفسدة النهى في الاتيان بالمجموع لا بمجرد الصورة والالاتيان كل أحد مثابا بترك صور المناهى اللامتناهية وان لم تنفقد أسبابها وشراؤها بل ولم يخطر بالبال شئ منها وليس كذلك اجماعا ولا يلزم الاثم بالسجدة بدون الطهارة لانها حسنة وتسمية الناطلة بالصلاة مجازية وكذا النهى عن النفي في دعوى الصلاة ولا تسكحوا ما تركج آباءكم انتهى (قوله ليس معناه المعتبر شرعا) قيل واللازم أن يكون الموضوع وغيره من شرائط الصلاة داخلا في مفهوم الصلاة لان الصلاة المعتبرة هي المقرونة بالشروط وذلك باطل بالاتفاق على انها شرائط الصلاة لا أركانها وقد يمنع لزوم بان المعتبر هو القيد لا المجموع (قوله وعن الثاني) قال الفاضل الشريف أوجب عنه بان هذا ينافى الاختيار وعدم الاثم لانه اذا كان ممتنعا بهذا النهى لا يكون وجوده في المستقبل متصورا شرعيا اذ تصور الشرعى لا يكون الا بشروطه واذ افادت مشروعيته امتنع وجوده

والنهي ورد عن مطلق الصوم فيجمل على حقيقته الابدليل قال (وجوابه) أقول أى جواب الاعتراض فان المعارض جعل اعتبار الشرع داخلا في حقيقة النقل الشرعى حتى قال ان الفعل المخصوص بدون الشرع لا يسمى صوما فاجاب النحر بربان اعتبار الشرع لا يدخل في حقيقة الفعل الشرعى وان كان له مدخل في كونه عبادة يترتب عليها الثواب اذ لاحقيقة للصوم الشرعى مثلا لا الامساك من الفجر الى المغرب مع النية قال (والجواب عن الاول الخ) أقول في كل من الجوابين بحث أمانى الاول فلان معنى الشرعى هو المعتبر شرعا بان يوجد شرطا ان شرطا شرعيان وهو لا ينافى كونه منهياعه لمسايق أن

دركها (الفهام الخ) اشارة الى ان وجوده فوائدى كلام الشارع الذى هو المقصود بالبحث عن أحواله قطعي مجرد فهو يدل على انتفاء المفهوم فلا يرد عليه ان المفهوم ظني يكفي فيه ظن عدم فائدة أخرى بعد الاستيعاب والقصص اذا

(ولان النهى يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملائكة مثلا فيقول بحكمه لا باحثة والعج مقتضى النهى فلا يثبت على وجه يبطل النهى) قد ثبت فيما مضى ان الامر يقتضى كون المأمور به حسنا ٢٢٧ قبل الامر والنهى يقتضى

كونه قبيحا قبله خلافا  
للشعري وهذا معنى  
الاقتضاء فلا يمكن أن  
يثبت مقتضى على وجه  
يبطل مقتضى وهو النهى  
فانه لو كان قبيحا عينه في  
الشرعيات لكان باطلا  
أى لا يمكن وجوده شرعا  
والنهى عن المستحيل  
عبث

(قوله مع انه يحتمل أن  
يخرج مخرج العادة الخ)  
قيل عليه ليس هذا على  
ما ينبغي لان معنى  
الخروج مخرج العادة أن  
يكون ذكرا لوصف بناء  
على ان العادة جارية  
باتصاف المذكور بذلك  
الوصف وان الغالب هو  
الاتصاف ككون الزبائب  
في الجبور ولو كانت

الفتيات أى الامه مؤمنات  
في الغالب والعادة جارية  
بذلك اصح ما ذكره ورد  
بان غلبة اتصاف المذكور  
بذلك الوصف بالنظر الى  
الحكم المقصود كافي في  
الخروج مخرج العادة ألا  
ترى انهم قالوا في قوله تعالى  
وان خفتم شقاق بينهما  
الاية وقوله عليه السلام  
أيامهم أتعسكت بغير  
اذن وليهما لادلالة  
التخصيص فيهما على  
المفهوم لان الباعث

اذا كان خاصا بغير هذا التحصيل (قوله ولان النهى) جواب عن كلام الخصم لاستدلال على اقتضاء  
النهى العفة وكذا قوله والقبح مقتضى النهى لكنه لا يصلح لزاما للخصم لانه لا يقول بالقبح لذاته بل  
الفعل انما يحسن للامر ويقبح للنهى وحاصل الكلام انه ان أردت بالعبه امكان المعنى الذى يسمى في  
الشرع بالصوم والصلوة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع في العبث بمعنى استحقاق الثواب

الشرعى لا محالة فيبطل الاختيار وسقط الاستدلال فعدا على موضعه ببعض لان النهى ابتلاء كالامر  
والعجب انه قرر الدليل فيما سبق على وجه لا يصح عنه الجواب بما أجاب فكانه غفل عنها وعماتقل وقد يحتاج  
أيضا عن استدلالهم الثاني بانه منقوض بمثل ولا تنكح وما تنكح آباءكم فانه لا يدل على العفة اجماعا  
وكذا قوله دعى الصلاة أيام اقراءتكم ويدفع بان النهى فيما يجاز عن النفي كما نقلنا من فصول البسائر  
(قوله لا استدلال) قيل يجوز أن يكون استدلالا وتوجيهه ان الامر الشرعى قبل ورود النهى كان  
جائزا للفعل ومثبتا للحكم والنهى ورد للمنع عن الفعل لا للاختيار لعدم اثباته بحكم قصار معصية  
ونفي اثباته بحكم على ما كان الا بدليل يدل على انه لا يثبت الحكم وأنت خير بان هذا التمايل على ان النهى  
لا ينسب العفة لانه يقتضيهما وهو المذكور في كلام الشارح (قوله لانه لا يقول بالقبح لذاته) قيل لا يريد  
المصنف بالقبح لذاته عند نقل كلام الخصم ما أراده الحنفية بل يريد ان النهى عنه لما لم يقدح كما  
شرعنا عند الخصم أشبه القبح لذاته بخارج اطلاق القبح لذاته عليه على سبيل الشبه والمجاز على ان عدم  
قول الخصم بالقبح لا يضر بعد حصول الزامه في بحث الحسن والقبح (قوله بل الفعل انما يحسن  
للامر ويقبح للنهى) هذا بناء على ان الشافعى أشعري المذهب وقال الفاضل الشريفي ليس هذا  
مذهب الشافعى كيف وقد سبق اتفاقى بيان أدلة قوله ولان النهى يقتضى القبح وهو بناه في  
المشروعية فعمل انه قائل بقبح المنهى عنه اقتضاء النهى قيل وللشافعى أن يقول معنى الاقتضاء  
الاستمرار والاجاب لا المعنى المصطلح حتى يلزم تقدم مقتضى وأما قوله فيما سبق أشار بلفظ الاقتضاء  
الى تقدم القبح فيجب اقتضاء كلام المصنف لا بحسب ارتضاءه (قوله وحاصل الكلام الخ) أى حاصل

الدليل اذا دل على ان النهى لقبح الوصف اللازم ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية  
لصحة الشيء باصله وان قيد باعتبار آخر فاذا قيل صلاة صحيحة برادها خالية عن الفساد والبطلان صرفا  
للمطلق الى الكامل واذا قيل صلاة غير صحيحة برادها يتناول الفساد واذا قيل صلاة الخبيث والخائض باطلا  
برادها لصحة لاصله ولا وصفه لا تتفاء شرطه وأما في الثاني فلانه اذا امتنع هذا المنع لم يكن مقصد ورائى  
المستقبل وقد عرفت أن الفعل الشرعى اذا امتنع في المستقبل شرعا عد النهى عنه عبثا قال (لانه لا يقول  
بالقبح لذاته الخ) أقول فيه بحث لان المصنف لا يريد بالقبح لذاته عند نقل كلام الخصم ما أراده الحنفية  
كيف وقد قال في مباحث الحسن والقبح فالحسن عند الأشعري ما أمر به والقبح ما نهى عنه ثم قال فعند  
الأشعري لا يثبتان بالامر والنهى لانهم ليسا الذات الفعل أو لصفه بل يريدان المنهى عنه لما لم يقدح  
كما شرعنا عند الخصم أشبه القبح لذاته بخارج اطلاق القبح لذاته عليه على سبيل الشبه والمجاز وكذا  
لا يريد بالاقتضاء عند نقل كلامه الاقتضاء بالمعنى المصطلح عند الحنفية لانه أيضا منافي لما تقر  
سابقا بل يريدانه مستلزم له وموجب وهذا هو الذى قصد به بقوله أحدهما ان النهى عن الشرعيات بلا  
قريضة أصلا يقتضى القبح لعينه عنده ولهذا قال بعده وفأردته أن يكون التصرف باطلاق (وحاصل  
الكلام الخ) أقول يعنى حاصل كلام الخصم التردد بانكم ان أردتم بالعبه المعنى الاول فلا نزاع فيه  
وان أردتم الثاني أعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء الخ فلا يدل عليه ما ذكرنا من خير بانه لا طائل

عليه هو العادة فان الحكم لا يجزى غالبا الا عند الشقاق والمرأة لا تنكح نفسها الا عند اباها الولي فلجواز أن يكون سبب التخصيص هذه  
العادة لم يقولوا بنفي الحكم مما عداه ولا شأن ان الغالب فيهما نحن فيه كون الفتيات التى يتعلق بهم النكاح مؤمنات وان العادة جارية

العبادات فذهب به ان النهى يقتضى البطلان مطلقا وان كان الدليل والاعلى ان النهى بسبب القبح في الجوار كالصلاة في الارض المغصوبة فانها باطلة عنده وأما عندنا وعند الشافعي حجة لكن على صفة الكراهة (لانه لم يأت بالمأمور به لان المنهى عنه لم يؤمر به قلنا بكل معين يأتي به فانه لم يؤمر به بل مطلق الفعل مأمور به لكنه يخرج عن العهدة بانتيانه جمعين لاشتماله على الماء وربه فحيزوا شتماله على المأمور به هذا واما المنهى عنه عرضا والمشروطات فتتم هذا الوصف اجساما كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام والتكاح الحرام ونحوها) وانما قيدنا بقولنا ذاتا وعرضا لانه بالتقسيم العقلي اما ان يكون مأمورا به لذاته او ممنهيا عنه لذاته او مأمورا به بالعرض وممنهيا عنه بالعرض او مأمورا به بالذات وممنهيا عنه بالعرض او بالعكس اما الاول فمجال لانه اما يجنب عينه فيوجب ان يكون حسنا لعينه وقيبالعينه فيجتمع الصدق وانما بسبب جزئه

وتسقوط القضاء ومواقفة أمر الشارع وترتب الاثار عليه كالمالك ولادلالة لشيء مما ذكرتم على ان النهى يقتضى ان يكون المنهى عنه بهذه الصفة (قوله فيثبت على الوجه الذي ادعيناه) يعني ان النهى يقتضى القبح والمنهى عنه يقتضى الامكان ولا بد من رعاية الامرين وذلك بان يحمل القبح على القبح للتغير وهو لا ينافي في الحجة فيكون محافظة على مقتضى وهو القبح وعلى مقتضى وهو النهى بان لا يكون نهيًا عن الاستحباب بخلاف ما اذا حمل القبح على القبح لعينه وحكم بطلان المنهى عنه بأنه يلزم اسقاط النهى وجعله لغوا عبثا (قوله والبعض سلوا) ذهب المتكلمون والجبائي وأوهامهم وأخذ ومالك في احدى الروايتين الى عدم صحة الصلاة في الدار المغصوبة وذهب القاضي أبو بكر الى انها لا تصح الا انه قال يسقط الطلب عندها لانه لا يوجب القضاء والمختار انما تصح استدلال المانعون بأنه يجب عليه الايمان بالمأمور به والمنهى عنه لا يجوز ان يكون مأمورا به لتضاد الامر والنهي والجواب انه ان اريد انه يجب الايمان بما هو نفس مفهوم المأمور به فهو محال اذا المأتي به لا يكون الامعينا وهو غير المأمور به ضرورة تغاير المطلق والمقيد وان اريد انه يجب الايمان بما هو من جزئيات المأمور به واقراده فلا نسلم ان المنهى عنه بالتغير لا يكون من جزئيات المأمور به قوله هما متضادان قلنا المتضادان هما بين المأمور به والمنهى عنه لذاته وأما المأمور به بالذات والمنهى عنه بالعرض فلا نسلم تضادهما وانما يلزم الامتناع لو اتحد جهتا الامر والنهي وليس كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه صلاة ومحرم لكونه غضبا كالسب يداد

كلام الحصر التردد وقد يجاب بان المختار الشق الثاني سوى استحقاق الثواب فان الحجة لا تقتضيه كافي الوضوء بلائيه فانه صحيح مع عدم الثواب فيه واما ما عدها فلا خفاء في دلالة ما ذكرنا عليه اما سقوط القضاء فلان الصلاة التي ترك فيها واجب يسقط بها القضاء حتى لا يجب عاداتها وان حصل الاثم بترك الواجب واما ما عدها من موافقة أمر الشارع فلا يتم التحصل بالنظر الى الوصف ولذلك لا يجب الاعادة بترك الواجب واما ترتب الاثار عليه كالمالك فظاهر وترتب المالك على البيوع الفاسدة (قوله فانه يلزم اسقاط النهى وجهه لغوا عبثا) فان قلت يلزم على هذا ان لا يصح النهى في الافعال الحسية لاقتضائه القبح لعينه كما صرح به المصنف في اول الفصل فيلزم المهدور المذكور قلت القبح لعينه في الحسيات لا يجعل الوجود الحسي حتى يكون النهى عبثا بخلاف النهى عن الشرعيات على ما زعمه الشافعي من ان النهى قبح والمنهى عنه منسوخ (قوله في الدار المغصوبة) ذكر في الكشف ان الصلاة فيها حرام وكذا في الاوقات المسكروية والمواطن السبعة وهي ما في رواية ابن عمر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى أن يصلى في سبعة مواطن التربة والحزرة والمقبرة وقارة الطريق وفي الحمام وفي معاطن الابل وفوق ظهر بيت الله كذا في المصابيح (قوله الا انه قال يسقط الطلب عندها) اذ قد سقط الطلب عند فعل هو معصية كمن شرب مخمرا حتى ين سقط عنه الفرض (قوله وأما المأمور به بالذات والمنهى عنه بالعرض الخ) فيه بحث وهو ان الصلاة حركه وسكون والشغل جزء منها وجزء النهى لجزئه مبطل فيلزم ان تبطل الصلاة في الارض المغصوبة كما ذكره المتكلمون ويمكن ان يجاب بان المعتبر في حرمة

تحت هذا الطحال لا تختار الشق الثاني سوى استحقاق الثواب فان الحجة لا تقتضيه كافي الوضوء بلائيه فانه صحيح مع عدم الثواب فيه وكالصلاة بالبا فانها صحيحة مع عدم الثواب وفيه واما ما عدها فلا خفاء في دلالة ما ذكرنا عليه اما سقوط القضاء فلان الصلاة التي ترك فيها واجب يسقط بها القضاء حتى لا يجب عاداتها وان حصل الاثم بترك الواجب واما ما عدها من موافقة أمر الشارع فلا يتم التحصل بالنظر الى الاصل وان لم تحصل بالنظر الى الوصف ولذلك لا يجب الاعادة بترك الواجب واما ترتب الاثار عليه كالمالك فظاهر وترتب المالك

قال

بذلك (قوله بناء على ان التخصص) فان قوله في أرض يحتمل ان يكون صفة لقوله وارثا وان يكون ظرف لقوله يقوله نسلم فيكون

فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه فطاعة التسلسل فيكون باطلا فلا يتحقق الكل فعلم من هذا ان القبيح لمعنى في نفسه يمكن أن يكون قبيحا  
 بجزء واحد اما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور الا وان يكون جميع اجزائه حسنا لا يكون شي من اجزائه قبيحا لعينه واما الثاني فقد  
 ذكرنا ان الامر المطلق يقتضى الحسن لمعنى في نفسه فلا يتأدى بما هو مأور به بالعرض لان هذا حسن لغيره فلا يتأدى به المأور به  
 فهذا القسم ممكن بل واقع لكن لا يتأدى به المأور به امر مطلقا واما الرابع وهو العكس فيكون باطلا لا يتأدى به المأور به فبقى القسم  
 الثالث وهو المذمى ثم رد علينا اشكال وهو انكم قد اخترتم فوعا من الحكم لا نظيره في المشروعات فيكون نصب الشرع بالرى فنقول في  
 جوابه والمشروعات تحتل هذا الوصف أى كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره وبعبارة  
 ٢٢٩ أخرى كونه مأورا به لذاته

منها عنده لعارض  
 وبعبارة أخرى كونه  
 صحيحا ومشروعا باصـ  
 لا بوصفه أو مجاوره  
 والكل واحد (فعلى هذا  
 الاصل) وهو ان النهى  
 عن المشروعات يقتضى  
 القبح لعينه عنده الا  
 بدليل ان النهى للقبح  
 لغيره وعندنا يقتضى  
 القبح لغيره والعكـ  
 والمشروعية باصـ  
 بدليل ان النهى للقبح  
 لعينه (ان لم يدل  
 الدليل) على ان النهى  
 للقبح لعينه أو لغيره  
 يبطل عنده ويصح باصـ  
 عندنا وان دل الدليل  
 على ان النهى لغيره  
 فذلك الغيران كان وصفا  
 له يبطل عنده وبفسـ  
 عندنا أى يصح باصـ  
 لا بوصفه اذا لجمـ  
 الأركان والشرايط  
 فيحسن لعينه ويقبح  
 لغيره بالترجيح العارضى  
 على الاصل وعندده

قال لعنده خط هذا الثواب ولا تخطه في هذا المكان فلو خاطه فيه بعد متمثلا بالطبقة وعاصيا بكونه في ذلك  
 المكان (قوله فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه) أى منتهيا اليه اذ لو كان قبيحا لجزئه ينقل  
 الكلام اليه ويلزم التسلسل أى وجود أجزاء غير متمتية لامر موجود أى به المكلف فان قيل لم لا يجوز  
 أن يكون قبيح ذلك الجزء لامر خارج عنه فلنا ان ذلك الخارج ان كان خارجا عن الكل أيضا لا يكون هذا  
 من قبيل القبيح لجزئه وان كان داخل فيه ينقل الكلام الى قبحه (قوله فعلم من هذا) قد استسبق بيان  
 ذلك في الحسن فان قيل لم لا يجوز أن يكون حسنا لمعنى في نفسه وقبيحا لمعنى في نفسه بان يتركب عن جزأين  
 أحدهما حسن لعينه والاخر قبيح لعينه فلنا هو جائز الا ان مثله قبيح لمعنى في نفسه بحسب الشرع  
 وانقل اذا الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا لجميع اجزائه لان الحسن بمنزلة الوجود والقبح بمنزلة العدم  
 ووجود المركب يقتضى وجود جميع الاجزاء بخلاف العدم (قوله بل واقع) كالتطهارة بالماء المقصوب  
 فلو كانت الطهارة مأورا بها امر مطلقا أى من غير فرق بينه على انها مطلوبة للغير لم تأدى بها المأور به  
 (قوله واما الرابع) هو ما يكون منها عنده لذاته ومأورا به بالعرض فلا يتأدى به المأور به مطلقا لانه  
 يقتضى الحسن لذاته (قوله وعندده) أى عند الشافى رحمه الله الباطل والقاسد عبارتان عما يقابل  
 القبح بمعنى عدم سقوط القضاء أو عدم موافقة الامر في العبادات ومعنى خروجه عن السببية للثمرات  
 المطلوبة منه في المعاملات ولا نزاع في التسمية فانها مجرد اصطلاح ولا في ان النهى عنه قبيح لغيره  
 عنه لذاته أو لجزئه وقد يكون منها عنده لامر خارج وانما النزاع في ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب  
 عليه آثاره أم لا (قوله لان صحة الاجزاء والشروط كافية) فعلى هذا يجب أن يقيد الوصف اللازم

الصلاة شغل مالا فساد فيه والافسد كل صلاة بل في تعينه الحاصل من تعين متعلقه وهو المكان وفساده  
 أيضا لا من حيث تعينه المكان بل من حيث اتصاله بالتعمدى وهذا ما ينقل عن ذلك الشغل المعين بتعين  
 مكانه بان يحق اذن مالكه أو ينتقل ملكه الى المصلى أو الى بيت المال ولا يحق مثله في الصلاة في الوقت  
 المذكور لانه بقصانه للسببية (قوله ولا تخطه في هذا المكان) قال القاضى الشرى الاول أن يقول  
 ولا تسكن في هذا المقام ليوافق مطلوبه انتهى يعنى ان مطلوبه بيان اختلاف الجهة (قوله لان ذلك الخ قيل  
 والحق في الجواب أن يقول وان كان داخل فجميع الكل بهذا الجزء داخل وقد فرضناه لذلك الجزء هذا  
 خلف وأما جواب الشارح فقوله تسليم أن يكون القبح لجزء وأن لا يكون له وأنت تخبر بان ما ذكره  
 الشارح من قبيل ارتداء العنان (قوله لانه يقتضى الحسن لذاته) لما سبق من المصنف تحقيقه في قوله  
 والامر المطلق يتناول الضرب الاول من القسم الاول فلا انجاء لما قيل ان الامر لا يقتضى الا الحسن

على البيوع الفاسدة

الباطل والقاسد سواء هدا هو الخلاف الاخر الذى وعدت ذكره وهو بناء على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل في النهى عنده  
 البطلان عنده يجب أن يجري على أصله الاول الا عند الضرورة فالضرورة مقتضية على ما اذدل الدليل على ان النهى للقبح المجاور  
 كالبيع وقت النداء أما اذدل الدليل على ان النهى للقبح الوصف اللازم فالضرورة في أن لا يجري النهى على أصله فان بطلان الوصف  
 اللازم هو جب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بالزوم وأما عندنا فلان الاصل في النهى عنده اذا كان تصرفا مرعيا يجب ان يكون  
 وجوده وصحته شرعا فيجري على أصله الا عند الضرورة وهى منحصرة فيما اذدل الدليل على ان القبح لعينه أو لجزئه أما اذدل الدليل على  
 ان النهى للقبح الوصف اللازم فالضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط فيه كافية لجمـ الشيء وترجيح الجمـ بجمـ الاجزاء أولى من

ترجم البطلان بالوصف الخارجى واذا لم تكن الضرورة قائمة هنا يجزى النهى على أصله وهو أن يكون النهى عنه موجودا شرطا أى صحيا (وذلك كالبيع بالشرط نسجه فاسدا

بأن لا يكون من الشروط ثم لا يخفى ان الوقت من شروط الصلاة والصوم وقد جعله في الصلاة مجاورا وفي الصوم وصفا لازما لماسيحي (قوله كالبيع بالشرط) يعنى شرطا لا يقتضيه العقد ولا احد المتعاقدين فيه نفع أو لانه مقود عليه وهو من أهل الاستحقاق وقد نهى النبي عليه السلام عن بيع وشروط والنهى راجع للشرط فيبقى أصل العقد صحيحا مفيدا للمالك لكن بصغره الفساد والحرمه فالشرط أمر زائد على البيع لازم له لكونه مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا المقام (قوله والربا) أى وكالبيع بالربا وهو الفضل الخالى عن العوض وان فسر الربا بمعناه الوضعية مال بمال من جنسه وفي أحد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لاعلى الشرط (قوله والبيع بالخرس) فانه فاسد لان الخرس جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسبيله أى المقصود اذا الافتتاح بالاعيان لا بالاشياء ولهذا اشترط وجود المبيع دون الثمن فهذا الاعتبار صار الثمن من جهة الشرط منزلة آلات الصناعات فيفسد البيع لكون أحد البدلين غير متقوم اذا المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه أو مثله أو بقرينه والخروج واجب اجتنابا بالنص لعدم تقويمها لکنها تصلح للثمن لان المال ما يعامل به الطبع ويدخل وقت الظاهه أو ما خلق لمصالح الأبدى ويجزى فيه الشح والضمنه (قوله وصوم الأيام المنهية) أعنى العيدين وأيام التشريق فانه فاسد لا باطل لان الصوم نفسه مشروع لكونه ماسا كاعلى

سواء كان لذاته أو لغيره (قوله ثم لا يخفى الخ) طعن في كلام المصنف يعنى ان جعله لا يناسب تقييد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط وقد يجب ان ما ذكره الشارح من قبيل اشتباه المطلق بالمقيد فان الشرط هو مطلق الوقت والذى جعله وصفا لازما أو مجاورا هو خصوصية الوقت كيوم الخمر ووقت طلوع الشمس مثلا (قوله أى وكالبيع فى الربا) فانه لا يخلل في ركن البيع وأمله ومجمله لانه مبادلة المال بالمال بالترضى وانما الفساد باعتبار الفضل لعدم المساواة الواجبه بالحديث (قوله وان فسر الربا بالخ) كلام المصنف في تطبيق الاصول يدل على ان المراد هو الاول فينبغى أن لا يعدل عنه في توجيه كلامه (قوله والبيع بالخرفانه فاسد) وكذا بيع الخمر بالمقيد فانه فاسد أيضا لان هذا بيع مقابضة فيكون كل منهما مائتا لصاحبه كما هو حكم المقايضة فيعقد البيع موجباً بحكمه وهو المالك في محل يقبله وهو العبد ولكن بصغره الفساد غير موجب في محل لا يقبله وهو الخمر حتى لا يملك الخمر وان قبضها بحكم العقد بخلاف بيع الخمر بالدرهم فانه باطل لان الدرهم يعنى الثمنه فتعيب الخمر مبيعه وهى ليست بحمل للعقد لان الشرع أمر بها تنه وفي مملكه باعده مقصود اعزازه ود لا يجوز وبخلاف البيع بالميتة فانه باطل أيضا لان الميت بحال وكذا البيع بجلدها فانه ايضا باطل لانه ليس بحال وهو طاهر ولا فى المال لانه لو رزق كذلك يفسد وانما يحصل المالكه فيه بصنع جديد وهو الذباغه فانه عدم البيع فيه بالاتفاق لانعدام ركنه ومود كمر الثمن حتى لو قصى قاص يجوز له لا ينفذ كذا نقه القأى عن السرخسى ويشكل على الاخير مسئله ذكرها فاضحان فى فمأواه وغيره وهى رجل له عشم للتجارة تساوى مائتى درهم فمات قبل الحول وسلخ جلدها ودفعه حتى بلغ قيمة الجلد نصاباً فتم الحول كان عليه الزكاة فلو لم يكن للجلد قيمة قبل الذبح كان بمنزلة هلاك النصاب فى أثناء الحول ثم وجوده فى آخرها وهو غير موجب للزكاة حتى اذا كان له عشم للتجارة فتحمر قبل الحول ثم صار خالياً ساوى نصاباً فتم الحول لازكاة فيه على رواية ابن ميمونة ويمكن أن يفرق بان الصوف الذى بقى على جلد الشاة متقوم فيسقى الحول ببقائه وفيما اذا تخمر هلك كل المال فيبطل حكم الحول والله أعلم (قوله الشح والضمنه) الظاهر ان العطف تفسيرى وقيل الشح الخس

مناسبا للتخصيص بالصفة من جهة أنه تقييد كما أوردوا منه قوله ولا نقلوا أولادكم خشية املاق (قوله لا بالمعنى الثانى) وهو ما يترتب عليه الحكم ولا يتوقف ان اتحاد السبب فالحكم ينتضى بانتقائه وان ظهر سبب آخر فانتفاء هذا لا يدل على المفهوم والافلا دليل لثبوته أصلاً فيبقى على العدم الاصلى وهو المطلوب والمراد من الترتيب التعليق في الحكم يثنى من أدوات الشرط الدالة على سببية الاول ومبينة الثانى وان كان السببية فى الواقع العكس أولاً فلا يرد ان الترتيب لا يكون بدون التوقف (قوله اعتبر المشروط دون الخ) وعل ذلك بان الحكم فى القضية الشرطية عند أهل العربية هو فى الجزاء وحده والشرط قيده بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزان كان خبراً فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانثائية فيكون التعليق ايجاباً للحكم على تقدير وجود الشرط واعدامه على تقدير عدمه فصا كل من الثبوت والانتفاء حكماً شرعياً بالنظم منطوقاً

وهو هو وما والشرط تخصيصاً وقصر العهوم التقادير على بعنهما قال السيد الشىء بهى هذا بظاهر مذهب صاحب المفتاح وهو مخالف

(لكن ضح النذريه) أي مع ان صوم الايام المنهية فاسد يصح النذريه (لانه طاعة والمعصية غير متصلة به ذكر ابل فعلا) وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى وأما في ذكره والتلفظ به فلا معصية فيه صح النذريه لان

بالشروع) لان الشروع فعل وهو معصية

فصد القرية وقهر انفس بمخالفة هواها وتحرر بها على مواسة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم والنهي انما هو لهذه الاوقات باعتبار انها أيام أكل وشرب على ماورد به الحديث والوقت معيار للصوم يتقدر به ويعرف به فكان بمنزلة لازم خارج أو باعتبار ان الصوم في هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه أي غير داخل في مفهومه وبهذا يندفع ما قيل لان سلم ان ترك الاجابة مغاير للصوم بل هو عينه كترك السكون فانه عين التحرك وبالعكس وفي الطريقة بقية المعينة ان النهي ورد عن الصوم قصره الى غيره عدول عن الحقيقة فلا يجوز الا بدليل وجوابه ما سبق من ان النهي عن الفعل الشرعي يقتضي عند الاطلاق قبضه لغيره اذ لو فجع لذاته لما كان مشروعا وايضا فواؤد الصوم أدل دليل على انه لا يكون منها عساه لذاته ثم قال والتحقيق ان الصوم في هذه الايام ترك المفطرات الثلاث والاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى اجابة الدعوة يكون منها عساه لما فيه من ترك الواجب والضد الاصل للصوم هو الاول دون الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الضداد التي هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التامع فتترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلاث صار بمنزلة الاصل في الصوم في هذه الايام مشروعا وبما صله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا باطلا (قوله لكن صح النذريه) أي بالصوم في الايام المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل العبد لا في ذكر اسمه واجابه على نفسه والحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانما النذريه انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لوصرح بذكر المنهي عنه بان يقول الله تعالى على صوم يوم التمر يصح نذريه في رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله كما قالت الله على ان صوم أيام حنيفة بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم نحر او حيض وأما ضرب أبيه أو شتم أمه فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذريه أصلا وتحقق ذلك ان النذريه يجب بالقول وفي القول أمكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه والشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين وهذا كما جوزا ربيع السمن الذائب الذي ماتت فيه الفأرة لا يمكن ايراد البيع على السمن دون النجاسة ولا يجوز اكله لاستحالة التمييز بينهما (قوله وأما الصلاة) يشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلاة في الاوقات المنهية حيث يفسد الصوم دون الصلاة ويلزم بالشروع في الصلاة دون الصوم وذلك لان الوقت الصوم من قبيل الوصف بالذم لكونه معيارا لله وللصلاة من قبيل المحاورا لكونه طرفا لها وفي الطريقة المعينة ان المركب قد يكون جزاء كالكل في الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان والصوم من القسم

لكلام سائر النعاة حيث صرحوا بان كل المحازات تدل على سببية الاول وسببية الثاني فيكون مدلولها ارتباط الثاني بالاول ولزومه له وليكون كل واحد من الشرط والجزء جزءا من الكلام بمنزلة المتدا والآخر لان يكون الشرط قيد للجزء على ان هذا المذهب ليس بصحيح لان معسني قولك ان ركبت أضربك لو كان أضربك ركبا كما زعمه لما اختلفا صدقا وكذبا اذ لم توجد منة ضرب ولا من الخطاب ركوب أمه الا وليس كذلك لان العرف شاهد على ان الاول صادق والثاني كاذب وكذبه يشهد بطلانه وما أورده صاحب التلويح تعصب منه ان مذهب الحنفية عقلي ومذهب الشافعي نقلي شرعي وقد انعكست القضية فصار العقلي شرعيا وما يحسبه شرعيا غير شرعي فلا يكون حقا وماذا بعد الحسق الا الضلال انتهى كلامه (قوله ونحن نعتبره معه الخ) قال السيد الشريف هذا هو الحق للقطع بصدق

مع مبالغة والضمنة البخل لامبالغة (قوله على ماورد به الحديث) وهو قوله عليه السلام الا لا تصوموا في هذه الايام فانها أيام أكل وشرب وبعال (قوله في رواية الحسن) وعلى ظاهر الرواية يصح النذريه مطلقا والفرق بين هذه المسئلة ومسئلة النذريه في حالة الحيض ان الحيض وصف المرأة لا وصف اليوم وقد ثبت بالاجماع ان طهارتها شرط لادائه فلما علفت النذريه بصفة لا تبقى معها أهلالا لاداء لم يصح بخلاف النذريه هذه الايام فان الصبح وصف لها وبهذا الوصف في هذه الايام خرج عن العهدة الا انه يبقى بالافطار فيها والقضاء في وقت آخر (قوله وفي الطريقة المعينة ان المركب الخ) حاصله ان كل جزء من الصوم صوم وفي تلك الايام محظور فاجاب المضي يقتضي تقرير المحظور والمحظورات أخرى وليس كل جزء من الصلاة صلاة وان كان عبادة والصلاة هي المحظور وفي ايجاب المضي تحصل الطاعة وهي الاجزاء الباقية

الشرطية مع كذب الثاني في الواقع نقول ان كان زيد جارا كان ناهقا ولو كان الجبر هو التالي لم يتصور صدقها مع كذبه ضرورة استلزام انتفاء المطلق انتفاء المقيد وما ذكره الدواني من ان كذب التالي في جميع الاوقات الدافعة لانتفاء

المنهية فقد خبت لفساد الوقت وهو سببها فوجب نقصا نافلا بتأدي به الكامل لا معيارها فلم يوجب فسادا قبيحا من الشروع بخلاف الصوم اعلم ان الوقت سبب للصلاة وظرف لها فن حيث انه سبب يجب الملازمة بينهما لئلا يوجب كاملا لا بتأدي ناقصا كما في الفجر وقضاء الصلاة في الاوقات المنهية وان وجب ناقصا يتأدي ناقصا كما في أداء العصر ومن حيث انه ظرف لا معيار يكون تعلقه بالصلاة تعلق المجاوزة لاتعلق الوصفية فلا يوجب الفساد بل يوجب النقصان بخلاف الصوم فان الوقت معياره فالصوم عبادة مقدره بالوقت فيكون كالوصف له ففساده لو شرع في الصلاة في الاوقات المنهية يجب عليه اتمامها ولو افسد يجب عليه قضاؤها اما ان شرع في الصوم في الايام المنهية لا يجب اتمامه بل يجب رفضه فان رفضه لا يجب القضاء (وان كان مجاورا يقتضي كراهته عندنا وعنده) هذا الكلام يتعلق بقوله فذلك الغير ان كان وصفه والتمثال عندنا وعند غيره ان على مذهب أبي الحسين البصري النهي في العبادات يوجب البطلان مطلقا من الدليل يكون دال على ان النهي يفسح امر مجاور (كالصلاة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء) اوردت هنا مثالين أحدهما للعبادات والاخر للمعاملات (وان دل على ان النهي لعينه) أي لذاته أو جزئيه (يبطل اتفاقا) هذا الكلام يتعلق بقوله وان دل على ان النهي لغيره (كالملاقح والمضامين فان الركن معدوم قبل الدليل على انه مجاز عن النسخ فيكون قبيحا لعينه) قوله فيكون قبيحا لعينه تعقيب لقوله فان الركن معدوم فيلزم من بطلانه قبحه لعينه لانها متلازمان الملاقح جمع ملقوحه وهي مافي البطن من الجنين والمضامين جمع مضمون وهو مافي أصلاب الفصول من الماء وفي الحديث من عن بيع المضامين والملاقح فلما كان زكن البيع وهو المبيع معدوما لا يمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة النهي لما ذكرنا ان النهي عن المستحيل عبث فيكون النهي مجازا عن النسخ فان النسخ لاعتدام الصحة والمشروعية والجامع ان الحرمة ثبت لكل منهما الا ان الحرمة بالنسخ لعدم بقاء الحمل بخلاف الحرمة بالنهي ثم اعلم من جملة مشكلات هذا الفصل التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور فكل واحد من

الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعه فيكون كل جزء منها عبثا لكونه صوما فكان ما انعقد منه انعقد مشروعا محظورا والمضى انما يلزم لبقاء ما انعقد فلا يلزم ههنا لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام واجبا الترتك قطعها وان كان تقريرها انعقد مشروعا واجبا لكونه محتمدا فيه تعارضت فيه الاجبار بخلاف وجوب ترك المعصية فانه طمحي في ترجح جانب الترتك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلاة فان ابعاضها من القيام والقعود والركوع والسجود لا يسمى صلاة ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة فاما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضى عليها فيكون المضى في حق ما مضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب في حق ما يستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية فكان المضى طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية أعني ابطال العبادة وترك المضى امتناعا عن معصية وطاعة وارتكابا للمعصية هي ابطال عبادة فترجحت فيها جهة المضى فاذا افسد ما فقد افسد عبادة ووجب عليه المضى فيها فيلزم القضاء (قوله وهذا الفرق انما يظهر اثره في النقل) انذا فرض في هذه الاوقات وأمما مثل القضاء والمشورات المطلقة فلا تنأى في هذه الاوقات صلاة كانت أو صياما لوجوبها بصفة الكمال (قوله الملاقح جمع ملقوحه) موافق لما في الصحاح وذكروني في الفائق انها جمع

من الصلاة ومعصية وهو ما يحصل بعد تمام الصلاة المنهية عنها مع صيانة المؤدى عن ابطال ركني رخصتها ترك الطاعة والمعصية وابطال المؤدى فتترجح جهة المضى على الركن وقد يقال هذا ليس بفرق جيد لان النهي عن الصلاة في تلك الاوقات لفتح التشبه بعبدة الشمس في العبادة البدئية لا في الصلاة لاختصاص هذه الاركان المسمى ايمانها صلاة بهذه الامة الشريفة واذ كان كل جزء عبادة تحقق فيه معصية أيضا للتشبه بهم فلا يكون ترجيح بجانب المضى على هذا (قوله لكونه محتمدا فيه) فان النقل لا يلزم بالشروع عند الشافعي رحمه الله وان كانت منعقدة مشروعة (قوله انما يظهر اثره في النقل) قيل عليه الفرق المذكور انما يتجه بالنسبة الى النقل لو كان الوقت سببا له لان الكلام فيه والنقل ليس بمؤقت وأجيب بالتزام ان الوقت سبب للنقل وذكروني وجهان الاول ما ذكر في الميزان ان ادراك كل زمان نعمة تستعدى شكرها فينبغي أن يشتغل بالشكر الا ان الله تعالى رخص بعدم الايجاب في البعض فاذا اندثر أو شرع ففسد أو قبيحا أو العزيمة والثاني ان الوقت لما كان حينا للبرائض الحق النقل بها جعل الوقت سببا له أيضا لما انه يجب بفعل العبد وهو الشروع أو النداء وايجاب العبد معتبرا بايجاب الشرع والوقت سبب فيما وجبه الشرع فكذلك فيما وجبه العبد (قوله ان لا فرض في هذه الاوقات) فيه بحث لجواز عصر يومه في الوقت المذكوره (قول المصنف لا يجب القضاء) وروي بشر بن الوليد عن أبي يوسف رحمه الله انه يلزمه القضاء بالشروع كالنداء

ملقوح  
يتعلق بقوله وان دل على ان النهي لغيره (كالملاقح والمضامين فان الركن معدوم قبل الدليل على انه مجاز عن النسخ فيكون قبيحا لعينه) قوله فيكون قبيحا لعينه تعقيب لقوله فان الركن معدوم فيلزم من بطلانه قبحه لعينه لانها متلازمان الملاقح جمع ملقوحه وهي مافي البطن من الجنين والمضامين جمع مضمون وهو مافي أصلاب الفصول من الماء وفي الحديث من عن بيع المضامين والملاقح فلما كان زكن البيع وهو المبيع معدوما لا يمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة النهي لما ذكرنا ان النهي عن المستحيل عبث فيكون النهي مجازا عن النسخ فان النسخ لاعتدام الصحة والمشروعية والجامع ان الحرمة ثبت لكل منهما الا ان الحرمة بالنسخ لعدم بقاء الحمل بخلاف الحرمة بالنهي ثم اعلم من جملة مشكلات هذا الفصل التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور فكل واحد من



هذه الثلاثة إما أن يصدق على ذلك المنهى عنه أولي بصدق فالجزء ما صادق على الكل وهو ما يصدق على الشيء ويوقفه تضرر ذلك الشيء على تصوره كالعبادة للصلاة وما غير صادق كاركان الصلاة للصلاة والايحباب والقبول والمبيع للبيع وأما الوصف فالمراد به اللازم الجارحي وهو إما أن يصدق على الملزوم نحو الجهاد اعلاء كلمة الله وصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى وإما أن لا يصدق كالثمن فإنه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لا مقصود أصلي فخرى مجرى آلات الصناعة كالقدوم وأما الجوارح فهو الشيء الذي يصحبه ويفارقه في الجملة وهو ما صادق على الشيء كما يقال البيع وقت النداء اشتغال عن السعي الواجب فإنه قد يوجد الاشتغال عن السعي الواجب بدون البيع وأيضاً على العكس إذا جرى البيع في حالة السعي وما غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر موصل الى القطع فالقطع يوجد بدون سفر المعصية كما إذا قطع بدون السفر وأسافر للبحر قطع الطريق وأيضاً على العكس بأن سافر بدون تيسر القطع ولم يوجد القطع أو سافر بنية القطع لكن لم يوجد القطع إذا ثبت هذا جئنا الى تطبيق هذه الاصول على الامثلة المذكورة

العوض شرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطاً في العقد كان لازماً للعقد ثم هو خال عن العوض لأن الدرهم لا يصلح عوضاً الا مثله فإن المعادلة بين الزائد والنقص عدول عن قضية العدل فلم توجد بالمعادلة في الزائد لكن الزائد هو فرع على المزيد عليه فكان كالوصف أو نقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال وقد وجد لكن لم توجد بالمعادلة التامة فاصل المعادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة وأما البيع بالشرط فتكافؤ بالان الشرط أي زائد وأما البيع بالخسر

مفروض يقال لقيمت الناقصة وولدها ملقوج به الا أنهم استعملوه بجدف الجار (قوله وليس) أي الثمن ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون أحد ركني الشيء وسيلة الى الآخر والاخر مقصوداً أصلياً بل الدليل على انه ليس ركن هو ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه مبادلة مال على التراضي والتلفظ بصيغة البيع لا يصلح شرها بدون ذكر الثمن كالمبيع الا انه اختص المبيع بان البيع لا يصلح بدون وجوده فجاءه ركنه بخلاف الثمن (قوله وكذا) أي مثل بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود في البطلان لاني

(قوله لقائل أن يقول الخ) أجيب عنه بأنه إذا لم يكن الوسيلة أيضاً مقصوداً أصلياً تعين المقصود الاسالة للركنية والوسيلة لكونها آلة وكيف يكون ما ليس بمقصور بالذات في شيء ركنه نعم لو اقتصر على قوله لانه وسيلة ولم يذكر قوله لا مقصوداً أصلياً ورد الاعتراض فتأمل (قوله ولا يجوز مع عدم المبيع) فيه بحيث لانه منقوض بالسلم فإنه من أنواع البيع والثمن فيه موجود البتة دون المبيع اللهم الا أن يستثنى السلم أو يقال انه يبيع المقابل في جعل في حكم المبيع (قوله لا يخفى انه لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام) هذا مذكور في بعض النسخ وتوجيهه انه يصدق تطبيق الاصول على الامثلة ففصلها بقوله اما الربا واما البيع بالشرط واما البيع بالخسر وهذه كلها من البيوع الفاسدة فقوله بعد ذلك أما البيوع الفاسدة والخسر يمكن أن يقال هذا جواب سؤال مقدر ناشئ من قوله لم يلزم من الصلاة ومن قوله ملازمة اتفاقية وحاصله أن يقال أليس الامر في البيوع الفاسدة أيضاً كذلك فاجاب بان الفساد يلزم من نفس البيع فالملازمة لزومية وقبل لماذا كرم المصنف وجه الحكم بالفساد في بعض أقسام البيع مع بعده وقال وأما البيوع الفاسدة فاحكامها تفسادها التضمنها مثل تلك الفاسدة المذكورة في البيع بالربا والبيع بالشرط وليس مثل هذا بعيد والحق ان العبارة الواضحة في هذا المعنى وأما سائر البيوع الفاسدة (قوله النكاح بغير شهود في البطلان) اختار كون النكاح بلا شهود باطلاً لافساد المآذ كوفي

(٣٠ - تلويح ثاني)

فان الحجر مال غير متقوم فجعلها غنماً لا يبطل البيع لماذا كرم ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن بالمبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في أحد الجانبين وأما صوم الايام المنهية فلماذا كرم ان الوقت كالوصف ولانه اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له وأما الصلاة في الارض المتحصونة فان شغل مكان الغير لم يلزم من الصلاة بل انما يلزم من المصلي فان كل جسم متمكن وقوع بين شغل مكان الغير وبين الصلاة ملازمة اتفاقية وأما البيوع الفاسدة فانها أوجب تلك الفاسد أي الفاسد المذكورة كالبيع بالشرط والربا وأما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد وقع بينه وبين الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقية (وكذا النكاح بغير شهود لانه

كذب في جميع الاوقات التقدير به قالنا عقيمة في جميع الاوقات التي قدر فيها حجارة زيد ثابتة وان كانت بحسب الواقعية مساوية عنه الأبرى ان قولنا زيد قائم في طي لم يكذب بانتفاء القيام في الواقع وما ذكره من الاستلزام قسم لكن لان السلم ان المطلق ههنا منتهى فإنه

منقوله عليه الصلاة والسلام لا نكاح الا بشهود) أي يكون باطلا لانه منقوله لا منهى وكلامه في المنهى فيرد اشكال وهو انه  
ولا يستقط الحد فاجاب بقوله (وانما النسب وسقوط الحد

للشبهة) ثم عطف على قوته  
لانه منقوله (ولانه وضع  
للحل فلا يفصل عنه والبيع  
وضع للملك والحل تابع له  
لانه قد يشرع في موضع  
الحرمة وفيما لا يحتمل  
الحل أصلا كالامة  
الجوسية والعبد) أي  
ان سلم ان النكاح  
منهى عنه فان نهيه  
يوجب البطلان لانه  
لا خلاف في ان النهى  
يوجب الحرمة والنكاح  
عقد موضوع للحل فلما  
انفصل عنه ما وضع له  
وهو الحل يكون باطلا  
بخلاف البيع لان  
وضعه للملك لا للحل  
بدليل مشروعيته في  
موضع الحرمة كالامة  
الجوسية وفيما لا يحتمل الحل  
أصلا كالعبد فاذا انفصل  
عنه الحل لا يبطل البيع  
(فان قيل النهى عن  
الجسبات يقتضى القبح  
لعينه والبيع لعينه  
لا يفسد حكما شرعيا  
اجمافا فلا تثبت حرمة  
المصاهرة بالزنا والملك  
بالغضب واستيلاء  
الكفار والرخصة بسفر  
المعصية

ان النهى فيه لذاته اذ انتهى ههنا لان قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود نفي لتحقق النكاح  
الشرعي بدون الشهود وانما يثبت بعض أحكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب  
العدة والمهر لشبهة العقود وهي وجود صورته في محله لا صحة النكاح ولما كان هنا مظنة أن يقال ان هذا  
النفي في معنى النهى كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال وأيضا قد ورد النهى عن النكاح مع بطلانه  
كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم وأشار الى جواب أعم وأتم وهو ان النكاح انما شرع للحل ضرورة  
بقاء التناسل وبالنهي تثبت الحرمة ويتحقق الحل اجمافا فينتفي مشروعيته ضرورة ان الاسباب الشرعية  
انما تزداد لاحكامها لا لذواتها بخلاف البيع فانه شرع للملك فانتفاء حل الاستمتاع لا ينافيه وأما النكاح  
حالة الاحرام والاعتكاف والحيف فاعلم بطلان ظهور أثره في المال أعني بعد زوال هذه العوارض  
لا يقال البيع مشروع لحل الاتقاع والصوم للطاعة قبل ان يطل بانها بالنهي ضرورة ان المنهى عنه  
حرام ومعصية لا ناقول البيع مشروع للملك وحل الاتقاع منقوله عليه ونفس المنهى عنه لا يلزم أن  
يكون معصية الا اذا كان المنهى عنه لذاته والصوم ليس كذلك على ما مر (قوله فان قيل) نظاهر  
السؤال نقض على القاعدة المذكورة وهي ان النهى عن الفعل الحسى يقتضى قبحه لعينه مع الاجماع  
على ان القبح لعينه لا يفسد حكما شرعيا وذلك لان كلاً من الزنا والغضب واستيلاء الكفار وسفر  
المعصية فعل حسى منهى عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة وبالغضب واستيلاء الملك وسفر المعصية

شرح الهداية المسمى بالنهاية ان نكاح الاسلام ذكر في مبسوطه ان المراد من الفاتحة في باب النكاح  
الباطل لان ثبوت الملك في باب النكاح مع المنافي وانما يثبت ضرورة تحقق المقاصد من حل الاستمتاع  
للتوالد والتناسل فلا حاجة الى عقد لا يتضمن المقاصد فلا يثبت الملك فان قلت فلم حكم في الهداية على  
بعض الاتكحة بانه فاسد كمنكاح الحامل من السبي ونكاح الحامل من الزنا وعلى بعضها باطل كمنكاح  
أم الولد الحامل قلت المفهوم من النهاية ان كل نكاح باطل اختلقت الرواية والاقوال في صحته وبطلانه  
وقد اختار بطلانه ذكره بلفظ الفاسد كمنكاح الحامل من الزنا صحيح على رواية النوازل ونكاح  
المسيبة صحيح على رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله وكل نكاح لا روايته في صحته سماه بالبطلان تنبها  
على ذلك التفاوت لكن الذي ذكر في فصول الاستروشنى من ان نكاح الحمار قبل فاسد فيترتب عليه  
الاحكام وقيل باطل فلا يترتب عليه دليل على مفارقتها ما كفى البيوع والله أعلم وأحكم (قوله نفي تحقق  
النكاح الشرعي) فيه دفع لاستدلال من يحمله على النهى بانه لو جعل على النفي يلزم الخلف في كلام  
صاحب الشرع لوجود النكاح بغير شهود ابتداء عند مالك بقاء عند الجميع وتقرر الجواب ان المنق  
النكاح الشرعي لا مطلقه فلا خلاف (قوله في معنى النهى) فيقتضى مشروعية النكاح بغير الشهود  
لان النهى في الشرعيات يقتضى المشروعية كما مر (قوله وأيضا قد ورد النهى الخ) فيه بحث وهو ان  
النهي عندنا يقتضى القبح لعني في غير المنهى عنه الا أن يقوم الدليل على اقتضائه قبحا لعني في عينه  
وقد قام الدليل عليه فيما نحن بصدده وهو قوله تعالى انه كان فاحشه ومقتوا ساء سييلا فلا يبيح مشروفا  
فالسؤال غير وارد على فاعلنا وهدايتنا ان لا حاجة الى ما ذكره نكاح الاسلام من جعل للنفي مجازا مع  
ان الاصل في الكلام الحقيقة (قوله في معنى النهى) فيقتضى مشروعية المشروعية  
وبقائه بان يقال مشروع وحلال باصله وغير مشروع وحرام بوضفه كقيل في سائر المواضع (قوله وأيضا  
النكاح حالة الاحرام الخ) جواب سؤال وهو ان النكاح منقوله في هذه الصور مع انفصال الحل (قوله

في نفس الامر فثبت فيها انما اختلس التقدير من المذهب الصحيح المنصور ونزله على ما ينافيه

الحيض يفيد حكماً شرعياً والظهار يفيد الحكم الشرعي وهو الكفارة فاجاب بقوله (ولا يلزم ان الطلاق في

الحيض يوجب حكماً شرعياً لانه قبيح لغيره ولا الظهار لان الكلام في حكم مطاوب عن سبب لافي حكم زاجر فان هذا يقتضيه سببه) فاصل الجواب في الطلاق ان بحثنا في النهى عن الحسيات اذ الم يدل الدليل على انه لفتح الماور وفي الطلاق قد دل الدليل وأما في الظهار فبحثنا في ان النهى لا يفيد حكماً شرعياً هو مطاوب عن سبب والظهار لا يفيد حكماً شرعياً كذلك بل أفاد حكماً شرعياً هو زاجر قلنا ان لا يوجب ذلك بنفسه بل لانه سبب للولد وهو الاصل في ايجاب الحرمة ثم تعدى منه الى الاطراف والاسباب كالوطء

وخصة الافطار وقصر الصلاة والمسح ثلاثة أيام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان مطاوب المناقض بطلان القاعدة فينبغي أن يجعل السؤال ابتداء اشكال وهو ان المنهى عنه في الصور المذكورة فعل حسي لا دلالة فيه على ان النهى عنه لغيره وكل ما هذا شأنه فهو قبيح لعينه ولا شيء من القبيح لعينه يفيد الحكم شرعي فيلزم أن لا تكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور منعاً للنتيجة من غير تعرض للقدح في المقدمتين مع انهما اجماعيتان ثم استناد المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلا شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبر لهما في الشرع شرائط وخصوصيات لا حسان بمنزلة الشرب والزنا ولسته أورد في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجباً للحد وعلى تقدير استقامة ما ذكرنا لجواب عن الطلاق والظهار كلام على السنن وكانه سكف عن جواب المنع لانه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين بالاجماع ونبه على فساد ما توهم من كون الطلاق في الحيض منهما عنه لذاته وكون الكفارة من أحكام الظهار والوطء المطاوب به ثم اشتغل بحل الاشكال ودفع ما توهم نقضا للقاعدة (قوله فان المعصية لا توجب النعمة) تأكيدياً وزيادة دلالة على ان هذه الافعال المنهية ينبغي أن لا توجب الاحكام المذكورة لكونها انما الملائم والرخصة فظاهر وأما جرمة المصاهرة فلما فيها من ثبوت الحرمة والبعضية وقد أشار اليه قوله تعالى وهو الذي خلق من الماء بشراً فجعله نسباً وصهراً وانعقد عليه الاجماع (قوله والاسباب) معناه ثم تعدى الحرمة الى الاطراف وايجاب الحرمة الى الاسباب ثم يعتبر في السبب كالوطء مثلاً لانه حلالاً وأحرماً لانه خلف عن الولد وهو عين لا يتصف بالحمل والحرمة وهو معنى قولهم حرام زاده انه ولد من وطء حرام لا يقال هو مخلوق من ماء من امتزاجاً غير مشروع بفعل غير مشروع وللهذا اقال عليه الصلاة والسلام ولد الزنا شر الثلاثة ولا قرينة على تخصيصه بمولد معين لاننا نقول لا معنى لاتصاف امتزاج الماءين والمخلوق الولد بكونه حراماً وبالوطء غير مشروع وقد نشاهد ولد الزنا أصلح من ولد الرشدة في أمر الدين والدنيا فيكون دليلاً على ان الحديث ليس على عمومته ولهذا يستحق ولد الزنا جميع الكرامات التي يستحقها ولد الرشدة من قبول

لا يتوجه المنع المذكور) يعني قوله لا نسلم انه اذا ورد الخ (قوله لان مطاوب المناقض الخ) يعني ان مطاوبه بطلان القاعدة وفي المنع المذكور تسليم بطلانها (قوله أن يجعل السؤال) يعني قوله فان قيل الخ (قوله في المقدمتين) هما قوله النهى عن الحسيات يقتضي الصبح لعينه والقبح لعينه لا يفيد حكماً شرعياً (قوله ثم استناد المنع الخ) أوجب عنه بان المصنف قد بين ان الشرعي حسي أيضاً فمن جهة انه موجود حاسي ومن جهة ان الشرع أثبت له حكماً شرعياً شرعي فاذا ورد النهى عليه من الجهة الأولى فهو حسي واذا ورد من الجهة الثانية فشرعي فالبيع وقت النكاح مثل الشرعي حسي ولكن النهى يتعلق به لانه حكم محظور بل لان الاشتغال عن السعي محظور وهو يحصل بما يوجب من البيع حسا لانه من قبيل القبح في الماور (قوله وايجاب الحرمة الى الاسباب) فيكون من قبيل علقتهابا وما بارد والمراد بالاسباب أسباب الولد كالنكاح والوطء والتقميل والمس عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله والنظر الى الفرج بشهوة بخلافه (قوله لا يقال هو مخلوق الخ) حاصل السؤال ادعاء اتصافه بالحرمة (قوله شر الثلاثة) أي الامتزاج والفعل والحمل والمعنى أفسق الثلاثة الولد والاب والام وحاصل الجواب انه لا بد

قال (وعلى هذا لا يتوجه المنع) أقول يعني قوله لا نسلم انه اذا ورد النهى عن الحسيات (قوله لان مطاوب المناقض) يعني ان مطاوبه بطلان القاعدة وفي المنع المذكور تسليم بطلانها اقال (قوله فينبغي أن يجعل السؤال)

الشرط انما هو في تأخير الحكم الى زمان وجوده لافي منع السببية ويمكن أن يقال انه في معنى ان حشيت فعل اطعام عشرة مساكين لان السبب عندنا هو الحنفيت (قوله الفصل بين نفس الخ) قيل عليه تعلق الوجوب بنفس المال لا يطابق أصولهم لان الحكم لا يتعلق إلا بفعل المكلف

بل لا معنى له الا لخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا في نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم أمهاتكم انه من باب الحدف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما تتعلق بالافعال دون الاعيان ورد بان المعنى من تعلق الوجوب بنفس المال انه يجب عليه أداء

تعتبره ان الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد الاشكال بل لان الولد يوجب الحرمة لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم يتعدى  
منه الحرمة الى اطرافه أي فروعه وأصوله كما هي أمهات النساء وتعدى أيضا الى الأسباب أي الولد وهو موجب لحرمة أمهات النساء فاقم  
ما هو سبب الولد مقام الولد في ايجاب حرمتهم كما أقمنا السبق في مقام المشقة في اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطء ودواعيه جعلناها  
موجبة لحرمة المصاهرة ٢٣٦

والاصل وهو الولد  
لا يوصف بالحرمة أي  
لما جعل الوطء موجبا  
لحرمة المصاهرة لكونه  
خلفا عن الولد لا يعتبر  
حرمة لان المعتبر في  
اخلاف صفات الاصل  
لا صفات الخلف كالتراب  
جعل خلفا عن الماء  
لا تعتبر صفات التراب بل  
تعتبر صفات الماء من  
الطهورية ونحوها فهنا  
لا تعتبر صفات الوطء  
وهي الحرمة بل المعتبر  
الولد وهو لا يوصف  
بالحرمة (والمالك بالغصب  
لا يثبت مقصودا بل  
شروط الحكم شرعي وهو  
الضمان لتلاي جمع  
البدل والمبدل في ملك  
شخص واحد) هذا  
جواب عما قال لا يثبت  
المالك بالغصب وتقديره  
ان الغصب لا يفيد ملكا  
مقصودا بل انما يثبت  
المالك في المقصود بناء  
على ان الضمان صار  
ملكاً للمقصود منه فلو  
لم يخرج المقصود عن  
ملكه ولم يدخل في ملك  
الغاصب لاجتماع البديل  
والمبدل في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز ثم ورد على هذا اشكال وهو ان يقال لا نسلم ان

عبادته وشهادته وصحة قضائه وامامته وغير ذلك (قوله لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز) لقوله تعالى قن  
ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون وقوله عليه الصلاة والسلام ناكح البدملعون (قوله ثم يتعدى  
منه) أي من الولد الحرمة الى اطرافه أي فروعه من الابناء والبنات وأصوله من الاباء والامهات الا انه  
ترك في حق النساء ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم عليه الصلاة والسلام قلدا  
صرح بذلك أمهات النساء وقصر صاحب الكشف الاطراف بالاب والام ومنع تفسيره بالاب والجداد  
والام والامهات لان حرمة أمهات الموطوءة وبناتها لا تتعدى الى الاب وكذا حرمة آباء الواطئ  
وأبنائه لا تتعدى الا الى الام حتى لا تحرم أم الزوجة أو جدتها على أب الزوج أو جده فان قيل هي  
ان حرمة الولد تتعدى الى فروعه لو خرد البعضية فواجه تعديتها الى اصول اجيب بان ماء الرجل يختلط  
في الرحم بماء المرأة ويصيران شيئا واحدا ويثبت لهذا الماء البعضية من الواطئ وأصوله البعضية من  
الموطوءة وأصولها فاذا صار الماء انسانا تتعدى البعضية منه الى الواطئ والموطوءة باعتبار ان جزءا من  
كل واحد منهما قد صار جزءا من الآخر اذا ولد بكاه يضاف الى كل منهما فكان كلاهما بعض من  
الآخر فبواسطة الولد تثبت الحرمة الا انه ترك في حق الموطوءة خاصة لضرورة التناسل وفي حق ما بين  
الاجداد والجدات لانه امر حكمي ضعيف فلا يعتبر في حق الاباعد (قوله والمالك بالغصب) فان قيل لو كان  
ثبوت المالك في المقصود بناء على ضرورة الضمان ملكاً للمقصود منه لما ثبت للمالك قبله فم يتعدى

من تخصيص الحديث بولد معين بقريته الحال قيل هذا الجواب غير مرضي لان الحديث عام فان اضافة  
الولد الى الزنا تشير الى كونه شر الثلاثة لاجل الزنا فلو وجد الولد من الزنا كان شر الثلاثة وكونه رشيدا  
فيما نشاهد لا يقتضي أن لا يكون شرا فان الاعمال بانطوائها وان أمر الآخرة أمر مبطن لا يعلمه الا الله  
بل معنى الحديث ان حصول الولد من الزنا ناعما هو من شر الثلاثة الرجل والمرأة والشيطان وان الوالدين  
لهما نسب الى آباءهما وليس لهذا نسب فهو شر الثلاثة بهذا الاعتبار (قوله ومنع تفسيره الخ) من جعل  
الاصول شاملا للاب والجداد والام والجدات أراد به ثبوت الحرمة بين الزاني وأم الزانية وجدتها  
وبين الزانية وأب الزاني وأجداده (قوله فكان كلاهما بعض من الآخر) انما قال كان لان اختلاط  
الماء بين وصيرورتها شيئا واحدا لم يوجب سوى أن يكون بعض الوالد والوالدة بعضا من الولد ولا يلزم  
منه أن يكون كل من الوالدين بعضا للآخر في نفس الامر والاقرب أن يطوى هذا التفريع من ابين  
ويقال ثبوت البعضية بينهما باعتبار ان جزءا من كل منهما قد صار جزءا من الآخر لان الماءين لما هما جزءا  
من الآخر اجابنا عن التفسير في العقل والحس وصار شيئا واحدا صار الولد كانه بكاه جزء من كل منهما ولذا  
يضاف الى كل منهما كالا هذا امر حكمي (قوله الا انه ترك في حق الموطوءة) جواب سؤال مقدر وهو  
ان الحرمة اذا تعدت الى اطراف بسبب تعدد البعضية كان ينبغي أن تثبت الحرمة بين الواطئ  
والموطوءة فاجاب بقوله الا انه ترك الى آخره يعني ان الامر كما قلت الا انه ترك بضرورة التناسل كما سقط  
حقيقة البعضية في حق آدم عليه السلام لهذا المعنى حيث حملت له حواء مع انها خلقت منه وحرمت

والمبدل في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز ثم ورد على هذا اشكال وهو ان يقال لا نسلم ان اجتماع  
البدل والمبدل في ملك شخص واحد لا يجوز فان ضمان المدبر يصير ملكاً للمقصود منه مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه فاجاب  
عن هذا بقوله (والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان) لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لتلاي بطل حقه (أي المدبر يخرج  
عن ملك المقصود منه اذ لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه

لكن لا يدخل في ملك الغاصب اذ لو دخل لبطل حق المدبر وهو اشعثان الحزبه ثم اجاب بجواب آخر وهو قوله (أو هو في مقابلته ملكه اليد) قلنا كان ضمان المدبر في مقابلته ازالة ملك اليد فلا يرد الاشكال المذكور ٣٣٧ ثم اجاب عن استيلاء الكفار بقوله

الثمن عند المطالبة  
بالشراء فيكون مطابعا  
لاصولهم لا محال فذهب  
شمس الأئمة السرخسي  
ونحوه للاسلام وغيرهما  
من الحنفية الى تعلق الحكم  
بالعين ومعنى حرمة خروجه  
من أن يكون محلا للفعل  
شروطا كالمنع عن الشرب  
بصب الماء فيه يكون  
أبلغ وأؤكد من المنع عن  
شربه وهو بين يديه كما ان  
حرمة الفعل خروجه من  
الاعتبار فلا ضرورة الى  
اعتبار الحذف والجزأ  
وذكر في المبزان ان  
المعتزلة انما أنكروا  
حرمة الأعيان لسلا  
يلزمهم نسبة خلق القبائح  
الى الله تعالى بناء على ان  
كل محرم فهو قبيح وذكر  
القاضي أبو زيد الدبوسي  
في الامرار ان الحبل  
والجرمه اذا كانا للمعنى في  
العين أضيف اليهما  
سببه فيقال حرمت  
الهيئة لان تحريم المعنى  
فيها ولا يقال حرمت شاة  
الغير لان الحرمة فيها  
لا احترام المالك (قوله فلا  
ينقل أحدهما عن  
الأخر) اعترض عليه  
بان نسبة عدم الفرق  
بينهما الى الشافعي في  
العبادات البدنية

الغاصب ولم يسلم الكسب له قلنا ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان أو تقرر الضمان على الغاصب بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرط الحكم شرعي وهو وجوب الضمان المتوقف على خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبرالما فان اذ لا جبر بدون الفوات وما ثبت شرط الحكم شرعي يكون حسنا بحسبه وان قبح في نفسه ويعتبر مقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فزوال ملك الاصل مقتضى وملك البديل مترتب عليه ولما كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق في الزوائد المنفصلة التي لا تبعية لها كالولد وذلك ان الملك شرط للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة وليس يتبع فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب فانه تبع محض ثبت بثبوت الاصل فان قيل هذا بدل خلافة كافي التيمم لا بدل مقابلته كافي المبيع فوجب أن لا يعتبر عند القدرة على الاصل كما اذا عاد العبد الا بق قلنا نعم الا ان يحتاج الى ازالة ملك الاصل عند القضاء لثبوت ملك البديل احترازا عن اجتماع البديل والمبديل منه وعند حصول المقصود بالبديل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما اذا تيمم وصلى به ثم وجد الماء (قوله لكن لا يدخل في ملك الغاصب) يعني ان ملك المدبر يحتمل الزوال وان لم يحتمل الانتقال فهنا قد زال كالوقف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه فان قيل فينبغي أن يكتفى بذلك في جميع الصور اذ به تندفع الضرورة أعني امتناع اجتماع البديل والمبديل منه في ملك شخص واحد ولا حاجة الى دخوله في ملك الغاصب قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل في الاموال المملوكة ولان الغرم بازاء الغنم فلا يرتكب الا عند الضرورة كافي المدبر كيلا يبطل حقه (قوله أو هو) أي ضمان المدبر في مقابلته ملك البديل يعني ان الضمان في

نفسه لا تنفاه الضرورة في حقها (قوله أو تقرر الضمان على الغاصب) كن غضب عبدا فادعه فضمن مودعه مالكم ملكه غاصبه لتقرر الضمان عليه ويرجع عليه المودع (قوله بل السبب هو الغصب) قيل في هذه العبارة شناعة لان الغصب عدوان محض فكيف يصلح أن يكون سببا للملك فالاسلم أن يقال الغصب سبب لرد العين والقيمة عند الهلاك بطريق الجبر مقصودا بالغصب ثم ثبت الملك شرط الحكم شرعي وهو الضمان فان الضمان متوقف على الملك لانه شرع جبرا ولا جبر مع بقاء الاصل على ملك المالك فالضمان مشروطا مع بقاء الاصل على ملكه (قوله وما ثبت شرط الحكم شرعي يكون حسنا بحسبه وان قبح في نفسه) في هذا الكلام متافرة لان ما ثبت شرطها هو الملك كما يدل عليه السياق وما قبح في نفسه هو الغصب (قوله لا يبدل بمقابلته) لان قيام البديل شرط فيه كالشمن مع المبيع وفي بدل الخلافة الشرط عدم الاصل ليقوم الخلف مقامه ثم ههنا عدم الاصل شرط فعلم انه بدل خلافة (قوله كما اذا عاد العبد الا بق) يعني ان العبد المغصوب اذا ابق من يد الغاصب توجه عليه الضمان فاذا عاد من الاابق سقط الضمان (قوله قلنا هذا خلاف الاصل) أي الاكتفاء بالخروج وعدم الدخول في ملك الغاصب خلاف الاصل لوجهين فلا يرتكب الا عند الضرورة قيل في هذا الجواب نظر لان الاصل في الاموال

أقول يعني قوله فان قيل قال (فان قيل هذا بدل خلافة الخ) أقول يعني ان الشرط في بدل المقابلة وجود البديل كالمبيع وفي بدل الخلافة عدمه ليقوم الخلف مقامه وههنا عدم الاصل شرط فعلم انه بدل خلافة قال (كما اذا عاد العبد الا بق) أقول يعني ان العبد المغصوب اذا ابق من يد الغاصب توجه عليه الضمان فاذا عاد من الاابق سقط الضمان (كما اذا تيمم وصلى ثم وجد الماء) أقول حيث لا يعتبر وجود الماء وكما اذا حكم بالضمان على الغاصب وضمن ثم عاد الا بق لم يعتبر القدرة على العبد ولا يسترد القيمة من المولى

خلاف مذهبه فان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينقصل عن وجوب الاداء كما في صلاة النائم والنائم فانها واجبة بوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر في حق القضاء بان يجب عليه في الوقت أن يصلي بعد الزوال

(وأما الاستيلاء فإما نهي العصمة أمواتنا وهي غير ثابتة في زعمهم أو هي ثابتة مادام محرراً وقد زال فسقط النهي في حق الدنيا) أما في حق الآخرة فلا حتى يكون آثماً وما أخذناه ٣٣٨ وأجاب عن سفر المعصية بقوله (وسفر المعصية قبيح لجوارحه) على ما بينا

من قبل\* (فصل اختلفوا في الأمر والنهي هل لهما حكم في الضد أم لا والعجيب أنه ان فوت المقصود بالأمر يحرم وان فوت عدمه المقصود بالنهي يجب وان لم يفوت فالأمر يقتضي كراهته والنهي كونه سنة مؤكدة) يعني إذا أمر بالشئ ففقد ذلك الشئ ان فـوت المقصود بالأمر ففعل الضد يكون حراماً وان لم يفوته يكون فعلاً مكروهاً وإذا نهي عن الشئ فعدم ضده ان فـوت المقصود بالنهي ففعل الضد يكون واجباً وان لم يفوته ففعله يكون سنة مؤكدة فالخاضل أنه ان وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجب أحدهما بوجوب حرمة الآخر وحرمة أحدهما فوجب وجوب الآخر (لأنه لما لم يقصد الضد لا يعتبر الامن حيث يفوت المقصود فيكون هذا المصدر مقتضى الأمر والنهي وإذا لم يفوت المقصود فنقول بكراهته وكونه سنة مؤكدة ملاحظة لظاهر الأمر والنهي) فان مشابهة النهي عنه توجب الكراهة ومشاكلة الأمر بوجوب الندب وكونه سنة مؤكدة

الغضب في مقابلة العين لأنه المقصود والمضمون الاصلى الواجب الرد والمنتقوم الا انه عدل عن ذلك في المدبر لتعذر انهدام الملاك في العين فجعل بدلا عن النقصان الذي حل بيده كضمان العتق يجعل بدلا عن العين عند احتمال ايجاد شرطه أعنى تملك العين كافي القن ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه كالمدر وأما الولد (قوله وأما الاستيلاء) يعني لا نسلم انه لا دليل على كون الاستيلاء منهيًا عنه لغيره فان الاجماع على ثبوت الملاك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد دليل على ان النهي عنه لغيره وهو عصمة الحمل أعنى كون الشئ محرم التعرض محض الحق الشرع أو لحق العبد وعصمة أموالنا غير ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون اباحته وتلكها بالاستيلاء فكانوا في حق الخطاب بثبوت عصمة أموالنا بمنزلة من لم يلفسه الخطاب من المؤمنين في زمن النبي عليه الصلاة والسلام فيكون استيلاءهم عليها كاستيلاءهم على الصيد ولما كان هنا مظنة أن يقال لا نسلم ان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك وإنما يجهلون عندنا أشار إلى جواب آخر وهو ان العصمة إنما تثبت مادام المال محرراً باليد عليه حقيقة أو بالدارو بعد استيلائهم واحرازهم اياه بدار الحرب فذل ان الاحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاستيلاء محظوراً والاستيلاء فعل تمتد له حكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب كأنه استولى على مال غير معصوم ابتداءً فملكه كالمسلم للصيد (قوله وسفر المعصية) ليس بنهي عنه لذاته ولا لجزئه بل لجوارحه على ما سبق (قوله فصل اختلفوا) في ان الأمر بالشئ هل هو نهي عن ضده وبالعكس وليس الخلاف في المفهوم بل للقطع بان مفهوم الأمر بالشئ مخالف لمفهوم النهي عن ضده ولا في اللفظين للقطع بان صيغة الأمر فعل وصيغة النهي لا تفعل وأعمال الخلاف في ان الشئ المعين اذا أمر به

المملوكية لله تعالى لا للعبد اذ هم مما يملك والاصل في المملوك أن لا يكون لهم مال مملوك لكن جعل لهم ملكاً لحاجتهم فلم لا يجوز أن يرجع في هذه الصورة الى الاصل (قوله لتعذر انهدام الملاك) أي ملك المقصود منه في عين المدبر لانه لو انعدم زال الى مالك اذا لم يكن أن يدخل في ملك الغاصب صيانة لطقسه ولا نظيره (قوله كضمان العتق الخ) كما اذا كان العبد مثلاً بين رجلين فاعتقه أحدهما (قوله يعتقدون اباحتها) اعترض عليه بانهم يعتقدون اباحة رقابنا أيضاً فليزم أن يملك كوننا بالاستيلاء قبل ولورود هذا أو رد لبلد آخر يفترق به بين الاموال والرقاب وقد يجب ان مدار المسئلة ليس اعتقادهم الاباحة هو العصمة والعصمة في الرقاب متأكدة بالحرمة المتأكدة بالاسلام فلا يحتمل السقوط (قوله ولما كان هنا مظنة أن يقال الخ) لا يخفى ان علمهم بعصمة أموالنا مادامت محررة بعيداً وانظروا أن يقول في توجيه الجواب الثاني ولما كان هنا مظنة أن يقال هب انهم لا يعتقدون عصمة أموالنا وانهم لا يخاطبون بها أليس يعتقدون ذلك ويخاطب بعصمة أموالنا فاذا ظفر صاحب المال بماله ثم لا يأخذه ويمنع عن أخذه أجاب بالجواب الثاني (قوله له حكم الابتداء في حالة البقاء) يعني ان الاستيلاء فعل عند جعل حكمه في حالة البقاء كأنه من الابتداء كذلك فصار كان الاستيلاء ابتداءً وقع على مال غير معصوم وليس المراد ان البقاء حكم الابتداء لان ابتداء الاستيلاء ليس سبباً للملك لكونه واقعاً على مال معصوم وإنما السبب بقاء الاستيلاء وهو بالاحراز بدار الحرب كما أشار إليه الشارح بقوله كأنه استولى (قوله وإنما الخلاف في ان الشئ المعين الخ) قيل فائدة قوله المعين الاحتراز عن الأمر بالضدين على سبيل البدل فانه في تلك الصورة ليس نهيًا عن ضده وقيل فائدة الاحتراز عن مثل قول القائل أفعل شيئاً فان المؤمن به في مثل هذه الصورة لا ضده وعلى تقدير أن يكون له ضده لا يكون الأمر بمنزلة نهيًا عن ضده ولا يخفى ما فيها

فهل

ومشاكلة الأمر بوجوب الندب وكونه سنة مؤكدة (فقوله تعالى لا يحمل لهن أن يكنن

العذر وروايات ما ذكره المصنف نقله الثقات عنه والمعرض قد اعترف فيما سياتي بان جمهور الشافعية ذهبوا الى انه لا معنى للوجوب الا لزوم

وهو في معنى النهي يقتضى وجوب الاظهار والامر بالتربص يقتضى حرمة التزوج وقوله ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضى الامر  
 بالكف ولكنه غير مقصود فيجربى التداخل في العدة بخلاف الصوم فان  
 الكف ركنه وهو مقصود ٣٣٩

الايمان بالفعل وأنه لا معنى  
 له بدون وجوب الاداء وان  
 بعضهم يقول بالوجوب  
 في الوقت على هؤلاء بمعنى  
 انعقاد السبب وصلاحيته  
 المحل وتحقق الزوم لولا  
 المانع وبسببه وجوب  
 بدون اوجوب الاداء وليس  
 هذا الا تغيير عبارة هذا  
 كلامه فكيف يصح هذا  
 الاعتراض (قوله وعندنا  
 لا ينعقد الخ) وعن هذا  
 قال في الهداية وغيرهما من  
 الكتب الفقهية اذا قال  
 ان اشترت هذا العبد  
 فهو حر فان شري بنية  
 الكفارة لا تسقط لان  
 علة العتق اليقين والشراء  
 شرط فلا تكون النية  
 مقارئة للعلة واعتراض  
 عليه المصنف بان التعليق  
 لما كان مانعا لاعتقاد  
 السبب عند الم يكن  
 المعلق سببا لاعتقاد  
 وجود الشرط فتكون  
 النية مقارئة لعلة العتق  
 واجيب بان الموجب  
 للاعتاق وجود وقت  
 اليقين ولهذا شرط  
 الاهلية عندها لكن  
 امتنع لمانع هو التعليق  
 فاذا ارتفع صار ذلك  
 ذلك اعتاقا عند الشراء  
 مضافا الى وقت اليقين (قوله  
 لان السبب الخ) فيكون  
 ليس بقول ولكنه تعرض بان  
 لاقوله فلا ينعقد سببا

فهل هو نهى عن الشيء المضاد له فقيل انه ليس نفس النهى عن ضده ولا متضمنا له عقلا وقيل نفسه وقيل  
 يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وقال آخرون ان النهى عن الشيء نفس الامر بضده وقيل يتضمنه ثم  
 اختلف القائلون بان الامر بالشيء نهى عن ضده فنهى عن عمم القول في امر الوجوب والتدب فجعلها  
 نهيا عن الضد فحرمها وتزويها ومنهم من خصص امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد فحرمها دون التدب  
 ومنهم من خصص الحكم بما اذا اتحد الضد كالحركة والسكون ومنهم من قال انه عند التعدد يكون نهيا عن  
 واحد غير معين الى غير ذلك من الاقوال على ما بين في الكتب المتوسطة والمختار عند المصنف ان ضده  
 المأمور به ان كان مقصودا للمقصود يكون حراما والا كان مكروها وكذا عدم ضده المنهى عنه مثلا اذا تعين  
 زمان وجوب المأمور به فالضد المفوت له يكون حراما في ذلك الزمان سواء اتحد أو تعدد حتى لو أمر بالخروج  
 عن الدار فبأى ضده شتغل من القيام والعود والاضطجاع في الدار يكون حراما لفوات المأمور به لكن  
 التحقيق ان حرمة كل منها انما تكون من حيث انه من افراد ضده المأمور به وهو السكون في الدار كالأمر  
 بالايمان بوجوب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من افراد الكفر وفي النهى عن الشيء  
 لا يجب الاضداد اذ ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام ان  
 وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء يدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه نزاع  
 (قوله وهو في معنى النهى) يعني ان قوله تعالى ولا يجمل لهن أن يكتنن وان كان ظاهره اخبارا عن عدم  
 حل الكتمان الا انه في المعنى نهى عن الكتمان فيقتضى وجوب الاظهار لئلا يفوت عدم الكتمان  
 المقصود بالنهي وقوله تعالى والمطلقات يتربصن في معنى الامر أي لبتربصن أي يكففن ويحسبن  
 أنفسهن عن نكاح آخر ووطء آخر فيقتضى حرمة التزوج لكونه مقصودا للتربص والنهي عن عزم عقدة  
 النكاح يقتضى وجوب الكف عن التزوج وهذا أيضا تفريع على ان النهى عن الشيء يقتضى وجوب  
 ضده المفوت له كالاول الا ان فيه مجتاهوا والمعتد اذا تزوجت بزوجه آخر ووطئها وفرق القاضي بينهما

من التعسف والظاهر انه لا فائدة يعتمد بها في ذلك (قوله فهل هو نهى عن الشيء المضاد له) ظاهر هذا قول  
 يكون الامر نهيا اما بحسب المفهوم أو بحسب اللفظ وقد ذكر قائل انه لا خلاف في المفهوم وبين ولا في  
 اللفظين وكذا قوله وقيل نفسه يدل بظاهره على ان لغة القائل بان الامر به النهى وكذا قوله وقال الآخرون  
 ان النهى عن الشيء نفس الامر بضده فالاول ما عبر عنه المصنف من قوله اختلفوا في ان الامر والنهي  
 هل لهما حكم في الضد أم لا (قوله ثم اقتصر قوم على هذا) أي على ان الامر بالشيء نهى عن ضده أو  
 مستلزم له ولم يتعرضوا لكون النهى عن الشيء أمر بضده أو مستلزم له (قوله وكذا عدم ضده المنهى  
 عنه) فيه تسامح لان ظاهر لفظ كذا يقتضى ان عدم ضده المنهى عنه ان كان مقصودا للمقصود كان  
 حراما والا كان مكروها وليس كذلك بل عدمه ان فوت المقصود فواجب والافسنة مؤكدة ومضدو به  
 (قوله وفي النهى عن الشيء لا يجب الاضداد واحد) وكذا في الامر بالشيء لا يحرم الاضداد واحد وان كان له  
 افراد يحرم كل منها كان النهى لا يوجب الاضداد واحد وان كان له افراد يحصل الايمان بالواجب بكل  
 منهما (قوله فيقتضى وجوب الاظهار) ولهذا وجب قبول قولها فيما تخبر به لانها مأمورة بالاطهار

بل يكون العبد ملك الغاصب قال (الا ان فيه مجتاهوا) أقول بقرير البحث ان الكف لما وجب بمقتضى  
 النهى كان في حكم المأمور فالمعتد اذا تزوجت بزوجه آخر ووطئها وفرق القاضي بينهما كان ينبغي أن يجب  
 عليهما عتدان مستقلتان كإذهب اليه الشافعي ولا يجب ماترى من الاقراء من العديتين كما هو مذهب

التعليق ما نتج من الوصول الى المحل والاستباب لا يصير كاملة قبل الوصول الى المحل ألا ترى ان الرمي نفسه  
 لاقوله فلا ينعقد سببا

الخ) لان جزئ السبب ليس بسبب فلذلك لو قال اذا جاء غدا فلي أن أنصدق بلذرهم قمصدق به فيقبل محض الغدا لا يجوز بخلاف ما لو  
 قال لله على أن أنصدق به  
 التعليق (قوله فيجوز  
 تعليق الطلاق والعناق  
 بالملك الخ) قيل عليه  
 هذا يشكل بما روي عن  
 عبد الله بن عمرو بن  
 العاصي انه خطب امرأه  
 قايوا أن يزوجوها الا  
 ينزادة صداق فقال ان  
 تزوجتها فهي طالق ثلاثا  
 فيبلغ ذلك رسول الله صلى  
 الله عليه وسلم فقال  
 لا طلاق قبل النكاح فان  
 الحديث مفسر لا يقبل  
 التأويل فلا بد أن يبين  
 نسخة أو عدم صحته قلت  
 الجواز ما تور عن السلف  
 فإنه تعليق لما يصح  
 تعليقه وما من مانع من  
 انه يرتب على النكاح ضد  
 مقتضاه فيلغو ذلك لان  
 النكاح شرع سببها  
 لقبول الوصلة وانتظام  
 المصالح فلا يملك جعله  
 سببا لانقطاعها بخلاف  
 العتق يصح تعليقه  
 بالملك لانه مستدوب  
 مطلوب للشرع فتعليقه  
 به مبادرة الى المطاوب  
 وأما الطلاق فيمظور  
 وانما شرع للحاجة فقد  
 قال بعض المحققين انه غلط  
 لان الحاجة كما تحقق بعد  
 الوصلة بالدخول كذلك قبل  
 التزوج فان النفس قد  
 تدعو الى تزوجها مع علمه  
 بنفسها حالها وسوء عشرتها  
 يخشى لها جهار غلبتها عليه  
 فيؤسرها بتعليق طلاقها  
 بنكاحها فإظهارها  
 عن مواقع الضرر وقت أن  
 يشكك في غلبتها عليه

يجب عليها عدة أخرى ويحتسب ما ترى من الاقراء من العديتين وعند الشافعي يجب عليها استئناق  
 العدة بعد انقضاء الاولى لانها أمور بالکف وذكرا المدة تقدير للركن الذي هو الكف كتقدير الصوم  
 الى الليل ولا يتصور كفان من شخص واحد في مدة واحدة كعدة صومين في يوم واحد فاجاب عنه بان  
 (قوله من الاقراء من العديتين) ولو كانت حاملا انقضت العدة بان بالوضع واعلم أن ما ذكره الشارح من  
 التقرير مختص بما اذا وطئت المعتدة قبل أن تحيض حتى يجب عليها العدة بست حيض واذا حاضت ثلاثا  
 ينوب عن السنة وأما اذا حاضت في الاولى حيضة ثم وطئت فعليها عدة أخرى ثلاث حيض ولو بقيت من  
 الاولى حيضتان فوجب عليها العدة بخمس حيض فاذا حاضت حيضتين احتسبتا من بقية العدة الاولى  
 واحتسبتا أيضا من العدة الثانية بقيت عليها حيضة وعلى هذا قياس ما اذا وطئت بعد حيضتين قتا مل  
 (قوله ولا يتصور كفان الخ) فيه بحث لان الكفيعن أعنى كف الخروج وكف النكاح ككف الاكل  
 وكف الشرب وكف الوقاع وكما يتصور الكل في واحد لا يتصور الكف عن الخروج والنكاح عن النكاح  
 في أجل واحد وانما لا يتصور كف خروج أو كف نكاح في زمن واحد لثباتهما وقد يقال في توجيه  
 السؤال ههنا كفان أعنى الكف عن النكاح والكف عن الخروج مفيد كل منهما باجل لقوله تعالى حتى  
 يبلغ الكتاب أجله وقوله تعالى أربعة أشهر وعشرا فثبت لكل منهما أجل على حدة لاستقلال سبب  
 كل منهما وعدم جواز فعل مفيد باجل ثابت بسبب مستقل بفعل آخر في ذلك الاجل مفيد باجل ثابت  
 الخفية لان ذكر العدة تقدير للركن الذي هو الكف كتقدير الصوم الى الليل فكلا لا يتصور أداء صومين  
 في يوم فكذا لا يتصور كفان في شخص في وقت وتقرر الجواب عنه ان كون الكف في حكم المأمور به  
 مسلم لكن ليس المقصود من الاثر بالعدة الكف والاما كان الخروج أو النكاح أو الجماع حراما في  
 نفسه ولزم أن لا يأنم الاثر ترك الكف لا اثم كل من الخروج ونحوه بالاستقلال ألا يرى ان الصوم لما  
 كان كفالم يكن الاكل والشرب والجماع حراما في نفسه واذا فعل المجموع لا يأنم اثم الاكل الحرام  
 والشرب الحرام والجماع الحرام مثل اكل الميتة وشرب الخمر والزنا وانما يأنم اقسام الصوم حتى  
 كان اثم الاكل واحدا وههنا يأنم المرأة اثم النكاح الحرام والخروج الحرام والجماع الحرام اذا تزوجت  
 وجومعت بل المقصود من الاثر بها الحرمان من النكاح ونحوه لانها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق  
 شرع لازاتها لكن الشرع أخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب الى انقضاء المدة لحكم ومصالح فاذا كان  
 المقصود الحرمان والترك تدخلت العدة ان اذلا امتناع في اجتماع الحرمان فيجوز أن تثبت حرمة  
 الخروج ونحوه مؤجلة الى انقضاء مدة الاقراء ولهذا أي ولوكون المقصود الحرمان والترك سبب الله تعالى  
 العدة أجلا فان الاجل مدة مضر وبه لا امتناع شيء وجد سببه كالأجال المضروب في الديون لامتناع  
 المطالبة مع وجود سببها والاجال اذا اجتمعت على واحد ولو احدا انقضت بمدة واحدة كمن عليه ديون  
 مؤجلة لاسيما بالاجال متساوية ينقض جميعها بمدة واحدة هذا ما قالوا وانت خبير بان هذا التقرير مختص  
 بما اذا وطئت المعتدة قبل أن تحيض حتى يجب عليها العدة بست حيض فاذا حاضت ثلاثا ينوب عن السنة  
 وأما اذا حاضت في الاولى حيضة ثم وطئت فعليها عدة أخرى ثلاث حيض ولو بقيت من الاولى حيضتان  
 فوجب عليها العدة بخمس حيض فاذا حاضت حيضتين احتسبتا من بقية العدة الاولى واحتسبتا أيضا  
 من العدة الثانية بقيت عليها حيضة وكذا اذا حاضت في الاولى حيضتين ثم وطئت فعليها عدة أخرى ثلاث  
 حيض وبقيت من العدة الاولى حيضة فوجب عليها العدة بربع حيض فاذا حاضت حيضة أيضا من

المقصود



والمأمور بالقيام في الصلاة إذا قعد ثم قام لا يبطل لكنه يكره (والمحرم لمنهى عن لبس الخيط كان لبس الأزار والرداء سنة)!

لما يصح بلا مانع بل هو أولى بالصحة من تعليق طلاق المنكوحة وقد صححه الشرع

فها إذا قال للمنكوحة ان

دخلت الدار فانت طالق

واكتفى بظهور قيام

المالك عنده بناء على

الاستصحاب فتصحبه آياه

مع تيقن قيامه أخرى

وذلك في المنازع فيه

وهو تعليقه بالمالك وذلك

عروي عن عمرو بن

مسعود وابن عمرو وسعيد

ابن المسيب والشعبي

والضبي والاسود وأبي

بكر بن عبد الرحمن وأبي

بكر بن عمرو بن حزم

وعبد الله بن عبد الرحمن

ومكحول الشامي وعطاء

وجاد بن أبي سليمان

وشرح وعمر بن عبد

العزير وسالم بن عبد الله

ابن عمرو وقاسم بن محمد بن

أبي بكر والزهرى وسليمان

ابن يسار والرواية عنهم

في موطن مالك ومصنف

عبد الرزاق وابن أبي

شيبه وذهب الشافعي

وأحمد إلى عدم الجواز

مطلقاً ومالك والإوزاعي

وربيعة وابن أبي ليلى ان

عمم ولم يصف إلى قبيلة

أوصف أو بلد أو امرأة

لان فقه سد باب النكاح

المشروع واذا خص صح

قدنا فماذا يلزم اذا علم

المصلحة في ذلك دينا لعلمه

بغلبة الجور على نفسه

أودينا لعدم يساره

المقصود بالامر بالعسدة ليس هو الكف بل الحرمان من النكاح والخروج لانها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق شرع لازماً لان الشرع أخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب إلى انقضاء المدة اذ لو كان المقصود هو الكف لما كان الخروج أو النكاح حراماً في نفسه فلو تحقق ينبغي أن لا يأثم الاثم ترك الكف لا اثم الخروج والجماع ولما كان المقصود هو الحرمان والترك قد اخلت العسدة ان اذلا امتناع في اجتماع الحرمان فيجوز أن تثبت حرمة الخروج والتزوج مؤجلة إلى انقضاء مدة الافراء ولهذا سمي الله تعالى العسدة أجلاً والاتجال اذا اجتمعت على واحد أو واحد انقضت عمدة واحدة كفي الديون بخلاف الصوم فان الكفر كنه المقصود بالامر ولا يتصور انصاف الشيء في زمان واحد بغير ملين متجانسين كجلبوسين. (قوله والمأمور بالقيام) تفريع على ان ضد المأمور به اذ لم يقوته كان مكروهاً لا حراماً فان قعود المصلي لا يقوت القيام المأمور به لجواز أن يعود إليه لعدم تعيين الزمان حتى لو كان القيام مأموراً به في زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله لا يبطل معناه لا يفسدان لان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب لان ترك الواجب يفسد الصلاة ولا يبطلها (قوله والمحرم) تفريع على ان عدم ضد المنهى عنه اذ لم يقوته كان مندوباً لا واجباً فان المحرم منهى عن لبس الخيط مدة احرامه وعدم ضده أعنى عدم لبس الرداء والأزار ليس

بسبب آخر مستحق ولا يخفى عليه اتجاه المنع على قوله فيثبت الخ اذا دليل المذكور لا يفيد قائل (قوله حراماً في نفسه) بل لكونه ضد المأمور به (قوله ينبغي أن لا يأثم الخ) اعترض عليه بجواز انتزاع أن لا يكون الخروج والنكاح حرامين بنفسهما وان الاثم ترك الكف لان نفس الخروج والنكاح ولا مانع عنه (قوله ولما كان المقصود هو الحرمان والترك الخ) الحرمان قد يتجمع لعدم التضايق عنها كصيد المحرم فانه حرام على المحرم للحرمان واحرامه وكغمر الذي فانه حرام على الصائم الذي حذف لا شرب خمر الكونه آخر الذي وصومه وطلقه (قوله كافي الديون) المؤجلة بالاجال متساوية وهذا مثال لاجتماع الاجال لو اختلف الاجال فيها حق المديون ومثال قوله على واحد ان يستأجر انساناً لعمال الى شهر ولعمل آخر أيضاً الى شهر له أن يعملهما في شهر واحد (قوله متجانسين) كصوم فرض ونفل (قوله فان قعود المصلي) أي بعد الفراغ من السجدة الثانية (قوله القيام المأمور به) أي القيام الى الركعة الثانية المأمور به في قوله عليه السلام ثم ارفع رأسك حتى تستوى قائماً (قوله لان عدم البطلان لا يدل الخ) قد سبق ان البطلان عدم المشروعية أصلاً ووصفاً والفساد عدمها وصفاً والاول أخص من الثاني فتقيضه أعم منه والاعم لا يدل على الاخص فاذا ترك واجبا عند الصلاة حتى انه ان كان سهواً تجب السجدة للجبر وان كان بالقصد بدأ ثم التحلل في الوصف ولم يبطل حتى لا يجب القضاء لصحة في الاصل واذا ترك ركناً بطلت حتى يجب القضاء وقد يقال عدم البطلان فيما نحن فيه يدل على عدم

العدة الثانية فثبت عليها حيثان قال (لان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب) أقول قد تقرر سابقاً ان البطلان عبارة عن عدم المشروعية بالاصل والوصف والفساد عن عدم المشروعية بالوصف فقط فكما تحقق البطلان تحقق الفساد بلا عكس فيكون البطلان أخص من الفساد وتقيض الاخص أعم من تقيض الاعم فعدم البطلان أعم من عدم الفساد والعام لا يدل على الخاص أصلاً فاذا ترك واجبا فسدت الصلاة ان كان سهواً وتجب السجدة للجبر وان كان بالقصد بدأ ثم التحلل في الوصف ولم تبطل حتى لا يجب القضاء لصحة في الاصل واذا ترك ركناً بطلت حتى يجب القضاء وعدم الترك مفوت للبس هكذا وقعت العبارة في النسخ وهي ليست بحكيمة اظهر ان عدم ترك لبس الخيط وليس مقوتاً للبس الخيط بل المقوت له

ولنفسه لجاح فيؤبدها على انه يتصور تزويجه عندنا بان يعقد له فضولي ويحيزه

(٣١ - تلويح ثاني)

بالفعل كسوق الواجب إليها أو الوطء وما عكس به الشافعية والحنابلة هو ما أخرج الدارقطني عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم

والسجود على النجس لا يفسد عند أبي يوسف لأنه لا يفتوت المفسود حتى إذا أباده على الطاهر يجوز وعندهما يفسد لانه يصير مستعملا للنجس في عمل هو فرض والتطهير

بمفوت للمقصود بالنهي أعنى ترك لبس الخيط بلواز أن لا يلبس الخيط ولا شيئاً من الرداء والأزار فيكون لبس الرداء والأزار سنة لا واجباً لا يقال ضد لبس الخيط تركه أعم من أن يلبس شيئاً آخر ولا وعدم الترك مفوت للمقصود بالنهي ضرورة لا ناقول هذا مبني على اعتبار أنهم من أن ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام ضد لبس الخيط هو لبس غير الخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين من أن الضديكون وجودياً (قوله والسجود) تفرع على أصلين مما سبق وذلك أن السجود على الطاهر ما أمور به فإذا سجد على النجس لا يكون مفوتاً لأمور به بلواز أن يسجد بعد ذلك على الطاهر فتجوز ولا يفسد الصلاة عند أبي يوسف وعندهما يفسد بناء على أنه ما أمور بدوام التطهير في جميع الأركان فاستعمال النجس في عمل هو فرض في وقت ما يكون مفوتاً للمقصود بالامر وإنما قال في عمل هو فرض إشارة إلى أنه لو وضع اليدين أو الوركين على موضع نجس لا يفسد صلاته خلافاً لفرود ذلك لأن وضع اليدين أو الوركين لبس بفرض فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضوء وهو لا يفسد وتحقيق ذلك أنه إنما يصير مستعملاً للنجس إذا كان عاملاً للنجاسة تحقيقاً وظاهراً أو تقديراً إذا كان في مكان وضع الوجه نجس فإن النجاسة تصير وصفاً للوجه باعتبار أن اتصاله بالأرض ولصوقه بها فرض لازم فيصير ما هو صفة للأرض صفة له بخلاف ما إذا لم يكن للصوق لازماً فإنه لا يقوى هذه القوة ثم لا يخفى لطف الإيهام في قوله أنه المستعمل لكل عسير (قوله الركن الثاني في السنة) وعنى في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الأدلة وهو المراد هنا ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول ويسمى الحديث أو

تفريعات على ما ذكر في الاصل وبعد معرفة أحكام الاصل معرفة هذه الفروع تكون سهلة انه المسهل لكل عسير (الركن الثاني في السنة) وهي تطلق على قول الرسول عليه السلام وعلى فعله والحديث مختص بقوله والاقسام التي ذكرت في الكتاب كالحائض والعمامة والمشاركة التي آخرها والامر والنهي (ثابتة هنا أيضاً) فلا تشتغل بها وإنما يجتنبان بيان الاتصال بالرسول عليه السلام فتبحث في أمور في كيفية الاتصال وفي الانقطاع وفي محمل الخبر وفي كيفية السماع والاضبط والتبليغ وفي الطعن

الوجوب لانه لا يمكن أن يكون القعود واجباً إذا كان القعود مفوتاً للقيام ولو كان مفوتاً لبطلت الصلاة وحيث لم تبطل لم يفوت القيام فلم يجب ترك القعود قتماً مل (قوله فيكون لبس الرداء والأزار سنة) فإن قيل لا نسلم أن لبس الأزار سنة لأن به ستر العورة وهو واجب أوجباً به يجوز أن يكون بانه فإداه واجباً ومع الانضمام إلى شيء آخر سنة (قوله مفوت للمقصود الخ) اللام للتعليل لانه صفة للفقير بل صلتها محذوفة والتقدير مفوت للمقصود بالنهي وقد وقع في بعض النسخ هكذا وعلى هذا فالامر ظاهر (قوله وذلك لأن السجود على الطاهر ما أمور به) لدلالة قوله تعالى وثباته فظهر أن الصلاة على ما قيل إذا قد علم أن تعلق الصلاة بالمكان والبدن أشد من تعلقها بالثوب (قوله ليس بفرض الخ) عدم فرضية الوضع المذكور لا يفسد عدم أفساد تركه لأن ترك الواجب مفسد وإن لم يكن مبطلاً فالسوق يقتضي أن يقال ليس بواجب (قوله لطف الإيهام الخ) لأن الضمير في أنه المسهل يحتمل أن يكون راجعاً إلى الله سبحانه ويحتمل أن يكون راجعاً إلى الأصل المذكور (قوله الركن الثاني في السنة) اختلفوا في أن السنة عند الاطلاق هل تخص سنة الرسول عليه السلام أو نعمها وغيرها فذهب المتقدمون منها وصاحب الميزان من المتأخرين وأصحاب الشافعي رحمه الله وجهه أهل الحديث إلى الأول والباقيون إلى الثاني (قوله الطريقة والعادة) المفهوم من سابق الاصفهاني في شرح البندانع ان عطف العادة على الطريقة ليس تفسيراً بحيث قال وهي في اللغة الطريقة يقال سنة زيد كذا أي طريقته وسيرته والعادة يقال من سنته كذا أي من عادته قال الله ولن تجد لسنة الله تبديلاً أي لعادته (قوله في العبادات النافلة الخ) النافلة مرفوع على أنه خبر المبتدأ وكذا ما صدر وقوله في الاصطلاح حال من المبتدأ كما جوز بعض

سئل عن رجل قال يوم أتزوج فلانة فهى طالق ثلاثاً قال طالق ما لا يملك قال صاحب تنقيح التحقيق هو باطل وفي سننه أبو خالد عمير وروى بن خالد الواسطي وهو ووضاع وقال أحمد وابن معين فيه كذاب وما أخرجه عن ثعلبة الخثني قال قال عم لي اعمل عملاً حتى أزوجه لي ابنتي فقال ان تزوجتها فهى طالق ثلاثاً ثم بدلى

أن تزوجه أنا بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأنته فقال تزوجه فانه لا طلاق الا بعد النكاح قال فتزوجتها فولدت لي سجداً وسعيداً قال باطل وفي أسناده علي بن قمرين كذبه ابن معين وأحمد وغيرهما وقال ابن عدى يسرق الحديث

(فصل في الاتصال بالخبر لا يخالون أن يكون روايته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن نواطوهم على الكذب لكنهم وعداتهم وتباين أماكهم أو يصير كذلك بعد القرن الأول أو لا يصير بل روايته آحاد

وجع أبو بكر بن العربي الاحاديث في الباب وقال ليس لها أصل في الصحة ولذا ما عمل بها مالك وربيعة والارزاعي والذي أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه عن عامر الاحول عن مجرب بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تذر لابن آدم فيما لا يعاك ولا تعتق له فيما لا يعاك ولا تطلق له فيما لا يعاك قال الترمذي حديث حسن صحيح وهو أحسن شيء روى في هذا الباب وأخرج ابن ماجه من حديث المسور بن مخزومه قال النبي عليه السلام لا تطلق قبل الشكاح ولا عتق قبل ملك فمعمول على التجيز لانه هو الطلاق وأما المعلق فأنما له عرضة أن يصير طلاقا عند الشرط فان قيل لامعنى الجملة على التجيز لانه ظاهر يعرفه كل أحد فوجب جملة على التعليق أوجب بانه إنما صار ظاهرا بعد اشتراك حكم الشرع فيه لاقبله فانهم كانوا في الجاهلية يطلقون قبل التزوج تجيزا ويعودونه طلاقا اذا وجد الشكاح فان منعوا كون المعلق ليس طلاقا بل هو طلاق يتناول انصفاً أخرجه الى وجود الشرط كالبيع شرط الخيار فالجواب ان أهل العرف والنسب لا يفهمون من الطلاق تعليقه وكذا الشئ لو حلف لا يطلق امرأته فعلق طلاقها لا يجتنب اجماعا والجل على

فعل أو تقرير والمقصود بالبحث ههنا بيان اتصال السنة بالنبي عليه السلام لانه يبحث عن كيفية الاتصال بانه بطريق التواتر أو غيره وعن حال الراوى وعن شرائطه وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع وعن متعلقة الذي هو محل الخبر وعن وصوله من الاعلى الى الادنى في المبدأ وهو السماع أو المنتهى وهو التبليغ أو الوسط وهو الضبط أو عن قدح القادح فيه وهو الطعن ومما يخص نواطوهم من السنة وهو الفعل وعن مبدأ السنة وهو الوحي ومما يعلق بها علق السوابق كشرائح من قبلنا أو تعلق الواحق كاقوال الصحابة فأورد هذه المباحث في احد عشر فصلا (قوله فصل في الاتصال) فان قلت كيف جعل مورد القصة الخبر في السنة الاخر والنسب بل الفعل أيضا ينقل بالطرق المذكورة قلت لان المنتصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر ومعنى اتصاف الاخر والنسب به ان الاخبار بكونه كلام النبي عليه السلام متواتر ومعنى المتواتر على مقتضى كلامه ما تكون روايته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن نواطوهم على الكذب لكنهم وعداتهم وتباين أماكهم فقوله في كل عهد احتراز عن المشهور وقوله لا يحصى عددهم معناه لا بد من تحت الضبط وفيه احتراز عن خبر قوم محصور وشارة الى انه

التحاة وفي العبادات بدل منه والتقدير وهي حال كونها في الاصلاح في العبادات النافذة وحال كونه في الادلة ما صدر عن النبي عليه الصلاة والسلام وما في ما صدر عبارة عن الدليل فلا يرد منسوخ التلاوة وسائر كلامه الذي ليس بسنة واعترض على قوله في العبادات النافذة بان السنة مبين للتفصيل كما سيجي في مباحث الاحكام وأجيب بان النافذة قد تطلق على مقابل الواجب وهو المراد ههنا (قوله أو تقرير) أى سكوت عند أمر يعاينه عليه السلام (قوله وعن حال الراوى) من كونه معروفاً أو مجهولاً أو مستورا (قوله وعن شرائطه) أى شرائط الراوى من العقل والضبط والعدالة والاسلام (قوله هو محل الخبر) كالعبادات والعقوبات (قوله بل الفعل أيضا) بل التقرير أيضا (قوله ومعنى اتصاف الاخر والنسب) وكذا معنى اتصاف الفعل والتقرير وقد يقال الخبر عبارة عن قول الراوى قال عليه السلام كذا سواء كان المقول أمراً أو نهياً وعن قوله فعل عليه السلام كذا الا عن المقول أو المفعول حتى يحتاج الى ما قال وهو يتصف بالتواتر سواء كان المقول خبراً أو أمراً أو نهياً أو فعلاً ولا يقع الاعتراض في مادة الامر مثلوجه آخر وهو ان المراد بالخبر مطلق الحديث مجازاً بل صدق التفسير الموردة للمتواتر وغيره على لفظ الحديث وان كان أمراً أو نهياً (قوله ومعنى المتواتر) قيل التواتر لا يختص بالسنة بل هو موجود في الكتاب فكيف يصح ايراد ههنا وأجيب بان اختلاف الطرق يختص بالسنة والتواتر داخل في الطرق فيصح ايراده واعلم ان ابن الصلاح ذكر ان أمثال المتواتر على التفسير المذكور تعد وجوده في الحديث الا أن يدعى ذلك في حديث من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده في النار وبعضهم ادعى عدمه لكن ابن حجر ما رضى القولين في شرح رسالته (قوله على مقتضى كلامه) فيسببه لان كون روايته قوما لا يحصى عددهم ليس بشرط عند الجمهور بل المتعبر عندهم ان يكون روايته قوما حصل العلم بخبرهم (قوله احتراز عن المشهور) وعن خبر الواحد بطريق الاولى

حيث لا طلب فيه وسيأتى تمام حقيقة في مباحث الاحكام ان شاء الله تعالى قال (أو تقرير) أقول فار النبي صلى الله عليه وسلم اذا رأى شخصاً يفعل فعلاً ولم ينعه عنه كان تقريره عليه دليل على جواز له ولا مثاله قال (وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع) أقول قيل الانقطاع ليس ضد الاتصال بل بينهما تقابل العلم

ووجد الشكاح فان منعوا كون المعلق ليس طلاقاً بل هو طلاق يتناول انصفاً أخرجه الى وجود الشرط كالبيع شرط الخيار فالجواب ان أهل العرف والنسب لا يفهمون من الطلاق تعليقه وكذا الشئ لو حلف لا يطلق امرأته فعلق طلاقها لا يجتنب اجماعاً والجل على

لا يشترط في التواتر عدد معين على ما ذهب اليه بعضهم من اشتراط خمسة أو اثني عشر أو عشرين أو أربعين أو خمسين قولاً من غير دليل وقوله ولا يمكن تواطؤهم أي توافقهم على الكذب عند المحققين نفسياً للكثرة بمعنى ان المعتبر في كثرة الخبرين بلوغهم حداً يمنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو أخبر جمع غير محصور مما يجوز تواطؤهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لا يكون موازاً وأما ذكر العدالة وتباين الاماكن فتأكيدهم لعدم تواطؤهم على الكذب وليس بشرط في التواتر حتى لو أخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين وأما مثل خبر اليمود بقتل عيسى عليه السلام وتأيد دين موسى عليه السلام فلا نسلم تواتره وحصول شرائطه في كل عهد ثم المتواتر لا بد أن يكون مستنداً الى الحس سمعاً وغيره حتى لو اتفق أهل اقليم على مسألة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان (قوله والاول) أي المتواتر يوجب علم اليقين لان اتفاق الجمع الغير المحصور على شئ مخترع

(قوله اشتراط خمسة) قال الفاضل الشريفي هو مذهب القاضي الباقلاني وهو يقول ينبغي أن يحصل التواتر بما فوق الاربعة لان التزكية واحدة في شهود الزنا لعدم حصول اليقين بشهادتهم ويوجد هون في الخمسة واعتراض بان التزكية في الخمسة أيضاً واجبة فعملهم انه ليس كما زعمه انتهى وقال جدي في فصول البدائع جزم القاضي بعدم حصوله بالاربعة والاي يحصل بشهود الزنا فلم يتخرج الى التزكية وتردد في الخمسة واعتراض على الاول بمنع الروم اذ لا يلزم من عدم كفايتها في الشهادة والاجماع فيها على التباغض مظنة التواطؤ عدم كفايتها في الرواية والنقض بالخمسة فان وجوب التزكية مشترك الا أن يقول ان معنى التردد ان الخمسة قد تقيد العلم بسبب الخماس فلا تجب التزكية وقد لا تقيد لكذبته فذهب (قوله اثني عشر الخ) قال الفاضل الشريفي بعد ان التقى المبعوثين من بني اسرائيل على ما قال الله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً وبعثهم تبليغ احكام دين موسى عليه السلام واشتهارها وتواترها تعلم ان التواتر يحصل بهذا العدد واشترط العشرين لقوله تعالى ان يكن منكم عشر ونصارون يغلبوا مائتين وهو بعيد جداً أو أربعين لقوله تعالى يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين روى ان المؤمنين كانوا أربعين والنبي عليه السلام مأجور بنشر الاحكام وتشهيرا لاسلام فعمل ان أربعين يكفي في التواتر وهذا أقرب لمن له فهم اه (قوله أو خمسين) كذا في أكثر النسخ قبل هذا قول لم يقل به أحد والصواب أو سبعين وعشمة قوله تعالى واحبار موسى قومه سبعين رجلاً يمدين أن يقال اشتراط الخمسين ان قيل به اعتباراً بالقسامة (قوله عند المحققين) تفسيره لا أثره أي الى ان جعل المصنف الكثرة علة لعدم امكان التواطؤ ليس كما ينبغي (قوله وليس يشترط في التواتر الخ) قيل الكلام في تواتر خبر الرسول والعدالة وتباين الاماكن شرطان فيه لاني مطلق التواتر لا تقترب لما ذكره والجواب منع القول بالفعل على المختار هذا وفي حصول اليقين باخبار جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم مع ظاهراً لتوافق أهل تلك البلدة على ذلك الكلام لغرض من الاغراض مثل تقرير المسلمين به لتلايراعوا الحزم عند الجهاد معهم أو لا يحفظوا على أنفسهم منهم فالاولى أن يقتصر على نفي الاشتراط المذكور (قوله فلا نسلم تواتره) فان قيل عيسى عليه السلام نقل عن جماعة من اليهود دخلوا البيت الذي كان فيه عيسى عليه السلام وكانوا سبعة نفر وقد روى عنهم كانوا يعرفون المسيح وانما جعلوا الرجل جعلوا فدلهم على شخص في بيت فجمعوا عليه

والملكه وليس بشئ لانه لو سلم المراد بالصدق معناه اللغوي قال (تفسير للكثرة) أقول هو رد على المصنف حيث جعله علة لعدم امكان تواطؤهم قال (وليس بشرط في التواتر) أقول برده عليه ان الكلام ههنا لا يطرق الاتي لا يورد بان الاصل الملازمة بين السبب والمسبب ولا تحقق لها بين الكفارة واليهن فلا افضاء حقه مقصود والشئ الملازم متحقق

قال في رجل قال كل امرأة تزوجها فهي طالق وكل أمه اشبرها فهي حرة هو كما قال فقال معمر أوليس قد جاء لاطلاق قبل نكاح ولا اعتق الا بعد ملك قال اغما ذلك أن يقول الرجل امرأه فلان طالق وعبد فلان حرة في موطن مالان ان سعيد بن عمر بن سليم الزرقى سأل القاسم بن محمد عن رجل طلق امرأته ان هو تزوجها فقال القاسم ان رجل جعل امرأته عليه كظهر أمه ان هو تزوجها فأمره معمر ان هو تزوجها أن لا يقربها حتى يكفر كفارة المظاهر فقد صرح معمر بحكمة تعليق الظهار بالملك ولم ينكر عليه أحد فكان اجاعاً والخلاف فيه وفي الابلاء واحسد أيضاً على ان حديث عمرو بن شعيب هو سهل والشافعي يرده فكيف يتسلسل به (قوله) فنلا يكون اليهين سبباً مقصوداً للكفارة لا امتناع افضاء الشئ الى ما لا يتحقق الا عند ذلك الشئ قيل عليه لم يجوز أن يفرض اليهين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم

والضرورة في اعتبار الانقضاء بطريق الانقلاب فيها لا بالاعتقاد  
 لا يكون اليقين سببا قبل الختم ويطلب جواز تجميل الكفارة كالايجوز تجميل  
 ٢٤٥ كغفارة الصوم على الاكل على

ان مشايخنا انما ينكرون  
 سببه اليقين بالادلة  
 ويقولون هي سبب لها  
 بعد الختم وقوات البر  
 بطريق الانقلاب في  
 السببية والخلافة في  
 المسيية والكفارة  
 مضافة الى هذا  
 اليقين الى اليقين قبل  
 الختم وكلام المصنف  
 مهول عليه (قوله ودخلا  
 على الحكم) فلا يمنع  
 السبب عن الاعتقاد وانما  
 يؤخر الحكم (قوله بصير  
 بالشرط قمارا) لان  
 تعليق التملك بالاختيار  
 في معنى القمار بخلاف  
 الطلاق والعقار فانما  
 من الاسقاطات فيعمل  
 فيهما بالاصل وهو ان  
 يدخل التعليق على  
 السبب وقيل عليه  
 الاعتقاد من الاثبات  
 على ما سبق من اثبات  
 الصورة الحكمية لازالة  
 الرق واجاب عنه السيد  
 الشريف بان ماله اثبات  
 القوة الحكمية والمقصود  
 الاصلى منه ازالة الرق  
 وبالجملة المراد من الاثبات  
 اثبات الملك واثبات القوة  
 الشرعية بواسطة ازالة  
 الملك فالفرق واضح  
 (الباب الثاني في افادة  
 اللفظ الحكم الشرعي)

لا يثبت له في نفس الامر مع تباين آرائهم وأخلاقهم وأوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما  
 قطعا بانهم لم يتواطؤوا على الكذب وان ما تفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للتقيض  
 لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن قواطعهم على الكذب والاحسن ان يقال انما نجد من أنفسنا العلم  
 الضروري بالبلاد النائية كمنه وبقدر والامم الخالية كالانبياء والاولياء عليهم السلام بحيث لا يحتمل  
 التقيض أصلا وما ذلك الا بالخبر ثم حصول العلم من المتواتر ضروري لا يقتصر الى تركيب الجملة حتى انه  
 يحصل لمن لا يعلم ذلك كالمسيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كفي بعض الضروريات فان قيل  
 جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الاخرين لعدم المنافاة مع ان المجموع ليس الانفس الا اتحاد جواز  
 كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع وأيضا يلزم القطع بالتقيض عند تواترها وأيضا اذا عرضنا  
 على أنفسنا وجودنا سنكدر كون الواحد نصف الاثنين نجد الثاني أقوى بالضرورة فلو كان ضروري بين لما  
 كان فرق وأيضا الضروري يستلزم الوفاق وهو منتف في المتواتر بخلافه السمنية وبرايمه أوجب  
 اجالا بانه تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب كسبه السوسطانية وتفصيله لابان حكم الجملة قد

وقوله وزعموا انهم قبلوا عيسى عليه السلام وأشاعوا الخبر وعمله لا يحصل التواتر (قوله والاحسن  
 الخ) وجه الاحسنية هو ان هذا الاستدلال لا يحتاج الى التأويل المذكور بخلاف الاستدلال الذي  
 ذكره المصنف فانه يحتاج اليه (قوله العلم الضروري الخ) اشارة الى المذهب المختار وهو ان اليقين  
 الحاصل بالتواتر ضروري وعند الكعبى وأبي الحسين البصرى والامام نظري وعند حجة الاسلام قنم  
 ثالث وانما يصح لو فسر الضروري بالاولى وأما معنى ما لا تجد المقس الى الانكسار عنه سبيلا فضروري  
 وتوقف التمرى المرتضى والاميرى والدلائل مفصلة في فصول البدائع (قوله ثم حصول العلم الخ)  
 المفهوم من قوله انما نجد من أنفسنا العلم الضروري ان اليقين الحاصل بالتواتر ضروري ومن قوله ثم  
 حصول العلم الخ ان العلم بان التواتر يفيد العلم الضروري والفرق ظاهر فلان تكرار وحل الضرورى في  
 الاول على القطعي وفي الثاني على اليقيني وتأويل قوله حصول العلم بالعلم الحاصل على قياس ما قيل في  
 حصول الصورة بعيد (قوله أوجب اجالا الخ) قيل عليه التشكيك في كونه ضروريا لافي الضروري

في خبر الرسول دون مطلق الخبر والاشراط بالنظر الى الاول دون الثاني قال (بمعنى ان العقل يحكم حكما  
 قطعا الخ) أقول نقل عن الشارح رحمه الله انه قال يريد ان قول المصنف رحمه الله اتفاق الجمع الغير  
 المحصور على ما لا يثبت له مستحيل عقلا معناه ان العقل يدرك بالضرورة انهم لم يتفقوا عليه بحيث لا يجوز  
 العقل أن يكون الواقع هو الاتفاق وان كان ممكنا نظر الى ذاته وهذا كما انه يحكم بان هذا الجسم أسود  
 بالضرورة بمعنى انه لا يحتمل عنه أن لا يكون هذا أسود وان يكون حكمه هذا خطأ مع ان ثبوت السواد له  
 في الواقع ليس ضروريا بمعنى سلب الامكان بخلاف ثبوت الحيوانية للانسان فانه ضروري عند العقل  
 وفي نفس الامر أقول ونظيره العلو انه ديه فان العقل يحكم بان ما رأينا من الجبل لم ينقلب ذهباً حكماً  
 قطعا غير محتمل للتقيض مع امكانه في نفسه قال (والاحسن ان يقال) أقول وجه احسنه عدم  
 احتياجه الى التأويل المذكور قال (أوجب اجالا الخ) أقول الجواب الاجابى جواب عن الكل وأما  
 قوله حكم الجملة قد يحتمل حكم الاحاد جواز عن الاول وقوله وتوتر التقيضين محال عادة عن الثاني وقوله  
 لا امتناع في اختلاف أنواع الضرورى عن الثالث وقوله والضرورى لا يستلزم الوفاق عن الرابع قال

قال شمس الاغة السرخسى أحق ما يبدأ به في البيان مباحث الامر والنهي لان معظم الابتناء بها ويتم معرفتها الاحكام ويتميز اخلاص  
 والحرام (قوله قول القائل استعلاء اقول) يعنى مرادها ما يتبادر منها عند الاطلاق فلا يصح في التمهيد والتجيز والدعاء والالتجاس

والثاني مشهور والثالث خبر الواحد ولم يعترف به العدد اذ لم يصل حد التواتر والاولى يجب علم اليقين لان الاتفاق على شيء مخترع من  
 ثبانيهم وطبائهم واما حكمهم مما يستحيل عقلا والثاني ما يوجب علم طمأئنه وهو علم نظمته به النفس وتطمئنه بقينا لكن لو تأمل  
 حق التأمل علم انه ليس بيقين ٢٤٦ كما اذا رأى قوما جلسوا للمأتم يقع له العلم عن غفلة عن التأمل لانه يمكن

يخالف حكم الاحاد كالعكر الذي يقع البلاد وتواتر النقيضين محال عادة ولا امتناع في اختلاف أنواع  
 الضرورى بحسب السرعة والوضوح بواسطة الانف والعادة وكثرة الممارسة والاطار بالبال ونحو ذلك  
 مع الاشتراك في عدم احتمال النقيض والضرورى لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد كما  
 للسوفسطائية (قوله والثاني) أى المشهور يقيد علم طمأئنه والطمأئنه زيادة توطين وتبين  
 يحصل للنفس على ما ذكرته فان كان المدرك يقينيا فاطمئناها زيادة اليقين وكما لا يحصل للمتيقن  
 بوجود مكة بعدما يشاهدها واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية ولكن ليطمئن قلبي وان كان طمأئنا  
 فاطمئناها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سيكون النفس عن  
 الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة كونه احاد الاصل فالمتواتر لا شبهة في اتصاله بصورة ولا معنى وخبر  
 الواحد في اتصاله شبهة صورة وهو ظاهر وهو حتى حيث لم يتلقاه الامه بالقبول والمشهور في اتصاله شبهة  
 صورة لكونه احاد الاصل لا معنى لان الامه قد تلقت بالقبول فاذا احكادون اليقين وفوق أصل الظن فان  
 قيل هو في الاصل خبر ولم ينضم اليه في الاتصال بالنبي عليه الصلاة والسلام ما يزيد على الظن فيجب  
 ان يكون بمنزلة خبر الواحد قلنا أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام تزهو عن وصمة الكذب أى الغالب  
 الراجح من حالهم الصدق فيحصل الظن بمجرد أصل النقل عن النبي عليه الصلاة والسلام ثم يحصل زيادة  
 رجحان بدخوله في حد التواتر وتلقته الامه بالقبول فيوجب علم طمأئنه وليس المراد بتزهرهم عن وصمة  
 الكذب ان نقلهم صادق قطعا بحيث لا يحتمل الكذب والاشكان المشهور وموجب علم اليقين لان القرن  
 الثاني والثالث وان لم يتزها عن الكذب الا انه دخل في حد التواتر واما بعد القرون الثلاثة فكثر اختيار  
 الاحاد نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعي على نقل الاحاديث وتدونها في الكتب وفي كلامه اشارة  
 الى ان خبر الواحد اذ لم يكن رايه الاول متزها عن وصمة الكذب لا يغير علم الطمأئنه وان دخل بعد  
 ذلك في حد التواتر كما يتزها عن الكذب الا انه دخل في حد التواتر واما بعد القرون الثلاثة فكثر اختيار  
 العمل دون علم اليقين وقيل لا يوجب شيئا منهم ما قيل بوجه ما جمعوا ووجه ذلك ان الجمهور ذهبوا الى انه

المواضع بناء على انه  
 احاد الاصل وانما  
 يوجب) أى الخبر  
 المشهور (ذلك) أى علم  
 طمأئنه القلب (لانه  
 وان كان في الاصل خبر  
 واحد لكن أصحاب  
 الرسول عليه السلام  
 تزهو عن وصمة  
 الكذب ثم بعد ذلك  
 دخل في حد التواتر  
 فوجب ما ذكرنا والثالث  
 يوجب غلبة الظن اذا  
 اجتمع الشرائط التي  
 تذكرها ان شاء الله  
 تعالى وهي كافية لوجوب  
 العمل وعند البعض  
 لا يوجب شيئا لانه  
 لا يوجب العلم ولا عمل الا  
 عن علم لقوله تعالى ولا  
 تقف باليس لانه علم  
 وعند بعض أهل الحديث  
 يوجب العلم لانه يوجب  
 العمل ولا عمل الا عن علم  
 فاما لاجابه العمل فلقوله  
 تعالى فولا نفر من كل  
 فرقة منهم طائفة ليتفقهوا  
 في الدين ولينذروا قومهم  
 اذا رجعوا اليهم لعلهم  
 يحذرون والطائفة تقع على  
 الواحد فصاعدا والرسول  
 عليه السلام قبل خبر  
 برة وسلمان في الهدية  
 والصدقة وأرسل الافراد  
 الى الاتفاق

وجوابه ظاهر من ملاحظه الاعتراض فانه لو لم لا فعدم حصول العلم بالتواتر وقد سبق انه ضرورى (قوله  
 محال عادة) اعترض عليه بان اليهود والنصارى على طرفي تقيض من المذهب وقد تواتر مذهب كل من  
 اطاقتين عنده والحق انه لا يتصور التواتر في النقيضين لوقوع اليقين بالتواطئ على الكذب في  
 أحدهما الاستحالة وقوع النقيضين (قوله والضرورى لا يستلزم الوفاق) على انه منقوض بالعلم الحاصل  
 بالحواس ضرورة مع وقوع الخلاف فيه (قوله فاطمئناها زيادة اليقين) مبنى على ما ذهب اليه البعض  
 من ان اليقين يقبل التفاوت قوة وضعفا بلا احتمال للنقيض كما ذكره في الموافقات (قوله فأواد حكادون  
 اليقين وفوق أصل الظن) فكان دون التواتر وفوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله  
 تعالى التي هي تعدل النسخ وان لم يجوز النسخ به مطبقا وقال الجصاص ان المشهور احدى قسمي التواتر  
 فثبت به علم اليقين لكن يترى الاستدلال بالضرورة وطاقت الاختلاف يرجع الى الكفار ونص  
 شمس الأئمة على ان جاحده لا يكفرانفاقار على هذا لا يظهر أثر الاختلاف في الاحكام (قوله وفي كلامه  
 اشارة الخ) أراد به قوله لكن أصحاب الرسول عليه السلام (قوله قيل لا يوجب) قيل عقلا وقيل نقل  
 (قوله وقيل بوجه ما) فقال الامام أحمد بوجه ما يوجب علم ضروريا كرامه من الله تعالى وقال داود الطائفي  
 (وفي كلامه اشارة الخ) أقول أراد به قوله لكن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم تزهو عن وصمة

ونحو ذلك مما استعمل فيه صيغة الامر قيل عليه فينبذ بذكر قيد الاستعلاء مستلزم  
 قال النخعي الشريفي الاستدلال فيمنوع اذ لا يبادر من الصيغة الا الطلب على انه يجوز ان يكون القيد دفع الوهم ولجورد البيان دون  
 العمل

الاعتزاز كما في قوله تعالى يحكم به النبيون الذين أسلموا وعند المعتزلة يشترط فيه العلو وعند الأشعرية لا يشترط فيه العلو ولا الاستعلاء  
 (قوله استفيد من قوله عليه السلام) قبل عليه هذا عين مدعى الخصم والحديث دليل أوجب بان المصدر أعنى الإيجاب مضاف إلى  
 المتعول والمراد بفعله هو الفعل الذي استفيد من الفعل لاطلاقا والمعنى إيجاب

عينا ثابت بقوله عليه  
 السلام صلوا وهو أمر  
 لا فعل فلم يثبت الوجوب  
 بالفعل بل بالأمر (قوله  
 عليه السلام كل بيمينك  
 ومما يمينك) خطاب أعمرو  
 ابن أبي سلمة رضى الله  
 عنهم ما ريب رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم وكان  
 اذ ذلك صيما ولعل ذلك  
 هو القرينة لكونه

يوجب العمل دون العلم وقد دل ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن على  
 استلزام العمل العلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل أيضا احتجا باننى اللازم وهو العلم على نفي  
 المزوم وطائفة الى انه يوجب العلم أيضا احتجا باوجود المزوم على وجود اللازم والمصنف منع المزوم  
 من غير تعرض لدفع الدليل وظاهره غير موجه الا انه اعتمد على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالدلة  
 ولا عموم للآيتين في الاستصحاب والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان أو غير جازم  
 والظن قد يكون بمعنى الوهم واستدل على كون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة اما الكتاب  
 فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الاية وذلك ان لعل ههنا للطلب والايجاب لا امتناع الترجي على الله  
 تعالى والطائفة بغض من الفرقة واحدا واثنان اذا الفرقة هي الثلاثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم أن يبلغ حد  
 التواتر فدل على ان قول الواحد يوجب الحدز وقد يجاب بان المراد انفتوى في الفروع بقريته التفقه

للتأديب وهو تهذيب  
 الاخلاق واصلاح  
 العادات مشتمل على  
 مصلحة الدنيا وثواب  
 الآخرة ذكره بين  
 التذب الذي يقصد منه  
 الثواب من غير قصد  
 تنبيهه على المصلحة  
 والارشاد الذي يقصد  
 منه المصلحة من غير قصد  
 الثواب لكونه ذا جهتين  
 واشتماله على المقصدتين  
 (قوله الاهانة) فرقوا بينهما  
 وبين التحقير بانها تكون  
 بالنسبة اني مخاطب  
 لا تكون بمجرد الاعتقاد  
 والتحقير يكون بالنسبة  
 الى الفعل ويكون بالقول  
 والفعل والاعتقاد (قوله  
 قلنا لو وجب) نقض لدليل  
 التوقف بالنهي وقوله  
 ولان النهي شاهد آخر  
 للنقض فانه مع قطع النظر  
 عن استعماله في معان

وغيره علماء استداليا (قوله ولا تقف الاية) أى لا تتبع ما لا علم لك به وقوله ان يتبعون الا الظن آية  
 أخرى لا من تنه الاية الاولى فلواتى بحرف العطف لكان أحسن لان حذف العاطف ليس بمقيس حتى  
 يرتكب ذلك ذكره الدماميني في شرح المغنى (قوله وظاهره غير موجه الخ) يمكن أن يقال قول المصنف  
 لا نسلم انه لا يعمل الا عن علم قطعي اعلم الى ان العلم بمعنى الادراك من غير اعتبار حزم يكفي في وجوب  
 العمل وهو المراد من العلم في الاية الكريمة (قوله والظن قد يكون بمعنى الوهم) ولو سلم انه بمعنى  
 الاعتقاد الراجح فلما أن نقول المراد بالمنع عن اتباع الظن اتباعه فيما كان المطاوب فيه اليقين كاصول  
 الدين لا مطلقا جمعا بينه وبين الأدلة الالهية على جواز العمل بخبر الواحد ونحن نقول بموجبه (قوله فلولا  
 تنه) لو لا اذا دخل على الماضى يكون للتوبيخ والتقريع الا انها كثيرا تستعمل في لوم المخاطب على انه ترك  
 في الماضى شيئا يمكن تداركه في المستقبل فكانها من حيث المعنى للتخصيص على فعل مثل ما فات كذا ذكره  
 الرضى ونفر من النفور وهو الذهاب (قوله وذلك لان لعل للطلب الخ) ولهذا الدليل توجيه آخر وهو  
 ان الله سبحانه أمر الطائفة المتفقهة بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل لان التخصيص يتضمنه فلو لم  
 يكن جهة ليقف (قوله وبالجملة لا يلزم أن يبلغ حد التواتر) فان قلت المراد منه جميع الطوائف لانه تعالى  
 قال من كل فرقة منهم طائفة فرعبا يلغون عدد التواتر قلت قول الجمع بالجمع فيقتضى الانقسام على  
 انه لا يتصور الرجوع من الطوائف كلها الى قوم واحد منهم لانه انما يقال يرجع الى قومه اذا كان قديم  
 أولا كذا ذكره القاتنى (قوله وقد يجاب الخ) رد جدى في فصول البدائع هذا الجواب بان كل ما يدل  
 على وجوب العمل بخبر الواحد مطلقا يدل عليه في حق المجتهد سدا مالمعمومه أولا به في المقلد لغلبة ظنه  
 بصدق مقلده بالاجماع ولا شتماله على دفع الضرر المظنون فكذلك في المجتهد عند غلبة ظنه بصدق الراوى  
 بدلالته بل أولى لانها للمقلد أسهل حصولا وسببها أضعف منها للمجتهد فاذا كفى غم فلهنا أولى انتهى  
 (قوله بقريته التفقه) فان قوله تعالى ليتفقهوا وابتدروا يناسب الفتوى في الفروع اذ لا احتياج الى

الكذب ثم دخل بعد ذلك في حد التواتر فأوجب ما ذكرنا قال (والمصنف منع المزوم الخ) أقول يعنى  
 قوله لا نسلم انه لا يعمل الا عن علم فان حاصله منع لزوم العلم للعمل (قوله من غير تعرض لدفع الدليل) أراد به  
 قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وظاهره غير موجه لان معنى المنع طلب الدليل فبعد ما ذكرنا لا يبقى  
 الظاهر وجه الا انه اعتمد على ظهوره أى ظهوره دفع الدليل قال (وقد يجاب بان المراد الفتوى في الفروع)

كثيرة (قوله وبيان العاقبة ولا تعتمدوا) قيل هكذا وقع في أكثر النسخ وفي بعضها لا تعتدروا والحق انه سقط ههنا شئ من قلم الكاتب  
 والصواب أن يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو ولا تعتدروا (قوله فلا يبقى فرق الخ) قيل عليه الوافقون

في الامر واقفون في النهى وموت الفرق بينهما لا ينافي ذلك لان التوقف في الامر توقف على ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوه  
أوراجا وهو الندب أو غير ذلك

و يلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين بقوله سنة ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه طئي  
وللمجتهد فيه مسامحة ويجعل على ان كون فعله للايجاب والطلب محل نظر ثم قوله تعالى كل فرقة وان كان  
فاما الا انه خص بالاجماع على عدم خروج واحد من كل ثلاثة وأما السنة فلانه علمه الصلاة والسلام  
قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان في الهدية والصدقة حين أتى بطبق رطب فقال هذا صدقة فلم يأكل

طلب الترتك جازما وهو  
التحريم أوراجا وهو  
الكراهة مع القطع بانه  
ليس لطلب الفعل  
فالتوقف في كل منهما  
توقف فيما يحتمل به فن  
أين التساوي وعدم  
الفرق بينهما قال العلامة  
الفناري في فصول البدائع  
ومن أجاب بذلك لم يفهم  
معنى التوقف ههنا فانه  
بمعنى لا أدري ولا يتصور  
التفاوت فيه لا بمعنى  
التردد بين المعاني والام  
يسبق بينه وبين القول  
بالاشتراك اللفظي فرق ولم  
يكن لذكر المعاني التي لم  
يقول أحد بكونه حقيقة  
فيها وجه وهو غير المعاني  
الاربعة لا يقال معنى  
لا أدري بما يكون نفي  
درايته معنى من هذه  
المعاني في الارادة لانا  
تقول ذلك معنى التردد  
والاشتراك وقد صرحوا  
بانه غير معنى لا أدري وان  
التوقف مجيء في معنيين  
على ان القائمين بالتوقف  
في الامر اختلفوا في التوقف  
في النهى وينتقض النقص  
بالنسبة الى النافين فيه  
(قوله وهذا الاحتمال)  
أي اعتباره وبناء التوقف  
عليه قيل عليه هذا  
الاحتمال ناشئ عن

التفقه الا في الفتوى لاني الرواية ويؤيده قوله تعالى ليسذروا لان المناسب للرواية ليس هو أو الخبر أو فنيه  
بمثأ أو اقلان الانذار يكون بالاخبار من الشارع لان نفسه بطريق الفتوى اذ هو أعم من  
الفتوى والرأية من الشارع وأما نانيا فلانه لما اعتبر خبره مستندا الى ما عنده فلان يعتبر مستندا الى  
الشارع المعصوم أولى (قوله بقوله ان المجتهد لا يلزمه الخ) قيل فيه مصادرة على المطلوب لان المدعى  
انه لو جوب العمل للمجتهد وغيره والقوم عام فلا يختص بهذه المصادرة وأنت خبير بان دعوى وجوب  
العمل بخبر الواحد للمجتهد في الاجتهادات مما لا يكاد يصح لجواز ان يؤدي اجتهاده الى خلافه (قوله  
محل نظر) اذ يجوز ان يكون للإباحة أو النسب أو الارادة مطلقا أو يكون حالا من ضمير ليسذروا اي  
راجين حذرهم (قوله الا انه خص بالاجماع) فلا يفيد يقينا بل ظنا واعتراض عليه بان الاجماع  
لا يختص النص لان المخصص يجب أن يقارن المخصص والاجماع لا يكون الا بعد رسول الله صلى الله  
عليه وسلم (قوله وخبر سلمان الخ) روى ان سلمان رضى الله عنه كان من قوم يعبدون الخيل البلق فوقع

أقول يعني لان سلمان الانذار بمعنى الاخبار بالخوف بل بمعنى الفتوى المخوف لانه اللائق بالتفقه اذ  
الاحتياج الى التفقه في الفتوى لا الرواية واعتراض على هذا الجواب في كتب الشافعية بان الانذار لو  
حمل على الفتوى لزم تخصيصه أحدهما تخصيص الانذار بالفتوى وهو أعم منه والثاني تخصيص  
القوم بغير المجتهد لان المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى الاخر وأجاب الشارح عن الاول بقوله بقوله سنة  
التفقه يعني ان اطلاق العام واردة الخاص بخصوصه يجوز بالقربة وهي ههنا ذكر التفقه لما امر  
وعن الثاني بقوله ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين الخ يعني ان الآية الكريمة لما أفادت وجوب  
حذرا القوم تعين أن يراد بالقوم غير المجتهدين الحذر بخبر الواحد قال (على ان كون فعله للايجاب والطلب  
محل نظر) أقول يعني ان مدار الاستدلال بالآية محل كفاة التبرجى على الطلب والاجماع من الشارع  
وهو ممنوع لم يجوز ان يكون قوله تعالى لعلمهم يحذرون حالا من ضمير ليسذروا كما هو الظاهر والمعنى والله  
أعلم ليسذروا قومهم راجين حذرهم وأما قوله الا انه خص بالاجماع الخ فمحل بحث لما تقر ان الاجماع  
لا يختص النص لان المخصص الاول يجب أن يقارن المخصص والاجماع لا يكون الا بعد الرسول فتأمل  
قال (قيل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان رضى الله عنه) أقول روى انه عليه الصلاة والسلام قبل خبرها  
في الهدايا وان سلمان رضى الله عنه كان من قوم يعبدون الخيل البلق فوقع عنده انه ليس على شيء وجعل  
ينقل من دين الى دين طلبا للعق حتى قال له بعض أصحاب البصوامع اعطاك تطلب الحنيفة وقد قرب أو انها  
فعلت ببيترب ومن علامات النبي المبعوث انه يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة وبين كتمه خاتم النبوة  
فتوجه نحو المدينة فاسره بعض العرب وباعه من اليهود بالمدينة وكان يعمل في نخل مولاة اذنه حتى هاجر  
رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة فلما سمع بمقدم النبي عليه السلام آناه يطبق فيه رطب ووضعه  
بين يديه فقال ما هذا فقال صدقة فقال لأصحابه كلوا ولم يأكل فقال سلمان في نفسه هذه واحدة ثم آناه  
من الخد يطبق فيه رطب فقال ما هذا يا سلمان فقال هدية فجعل يأكل ويقول لأصحابه كلوا فقال سلمان

منه  
الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع أو الشروع وكثرة الاستعمال فاین هذا من احتمال تبدل  
الاشخاص أو احتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق ورد بان دلالة الوضع لهذا الاحتمال مما لا مجال فيه والامر بمن فيه



والاخبار في أحكام الآخرة لا تؤيد الاعتقاد وهي مقبولة ولا نهى بحتم الصدق والكذب وبالعدالة يترجى الصدق ولنا هذه الدلائل  
 لكن لا نسلم انه لا يعمل الا عن علم قطعي والعقل يشهد انه لا يوجب اليقين ٣٤٩ والا حاديث في أحكام الآخرة فيها

ما اشتهر ومنها ما دون ذلك وكل يوجب ما ذكرنا ولا نهى يوجب عقدا القلب وهو العمل فيمكن له خبر الواحد وفي هذا نظر لانه يجب أن لا يختص هذا بأحكام الآخرة بل يكون كل الاعتقادات كذلك

منه وأمر اصحابه بالاكل ثم أتى بطبق رطب وقال هذا هدية فأكل وأمر اصحابه بالاكل ولانه عليه الصلاة والسلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى الافاق لتبليغ الاحكام ويجاب قبولها على الانام وهذا أولى من الاول لجواز أن يحصل للنبي عليه الصلاة والسلام علم بصدقه ما على انه انما يدل على القبول دون وجوبه فان قيل هذه اخبار آحاد فكيف ثبت بها كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطالب قلنا تفصيل ذلك وان كانت آحاد الا ان جملتها بلغت حد التواتر كشجاعة علي وجود حاتم وان لم يلزم التواتر فلا أقل من الشهرة وربما يستدل بالاجماع وهو انه نقل من الصحابة وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير تكبير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول الصحيح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل في تلك الوقائع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من انكارهم بعض اخبار الآحاد انما كان عند تصور في اعادة الظن ووقوع ريبه في الصدق (قوله والاخبار في أحكام الآخرة) دليلان مستقلان على كون خبر الواحد موجبا للعلم بتقرير الاول ان خبر الواحد في أحكام الآخرة من عذاب القبر وتفصيل الحشر والصراف والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الاعتقاد الا ثبت به عمل من الفروع وتقرير الثاني ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجى جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم وجوابه ان لا نسلم ترجيح جانب الصدق الى حيث لا يحتمل الكذب أصلا بل العقل شاهد بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا والزم القطع بالتمييز عند اخبار العدلين هما وجواب الاول وجهان أحدهما ان الاحاديث في باب الآخرة منها ما اشتهر فيموجب علم الطمأنينة ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر واعتضد

عنده انه ليس على شيء وجعل ينتقل من دين الى دين طالما لم يلق حتى قال له بعض اصحاب الصوامع لعلاء طلب الخليفة وقد قرب أو انها فعليه ان يثرب ومن علامته النبي المبعوث انه يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة وبين كنفه خاتم النبوة فتوجه نحو المدينة فاسره بعض العرب فباعه من اليهود في المدينة وكان يعمل في خيل مولاه باذنه حتى هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة فلما سمع بمقدمه آتاه بطبق فيه رطب وضعه بين يديه فقال عليه السلام ما هذا فقال صدقة فقال عليه السلام لا صحابه كوا ولم يأكل فقال سلمان في نفسه هذه واحدة ثم آتاه من الغد بطبق فيه رطب فقال عليه السلام ما هذا يا سلمان فقال هدية فجعل يأكل ويقول لا صحابه كوا فقال سلمان هذه أخرى ثم تحول خلقه فعرف رسول الله صلى الله عليه وسلم مراده فالتقى رداه على منكبها حتى نظر سلمان الى خاتم النبوة بين كتف النبي عليه السلام فاسلم (قوله ولانه كان عليه السلام يرسل الخ) اعترض عليه الأمدى بان النزاع انما هو في وجوب عمل المجتهد وليس في هذا ما يدل عليه وأجاب عنه جدي في فصول البدائع بان أكثر العرب والصحابة كانوا مجتهدين عالمين بقواعد الاستنباط فيتم الاستدلال بالمجموع ولا نهى عنهم الاخبار عن الشارع اذ بعثهم بفضل لقوله تعالى بلغ ما نزل اليك الآيات وانما يحتاج اليه الاجتهاد لا للفقوى عادة فتأمل (قوله لجواز أن يحصل الخ) وأجاب عنه جدي في فصول البدائع بان علي كثرتها التي لا تخصي خلاف الظاهر لعدم اختصاصها بمقام التمدي (قوله وذلك في التفاصيل والفروع) أي تفصيل مراتب الآخرة

هذه أخرى ثم تحول خلقه فعرف رسول الله صلى الله عليه وسلم مراده فالتقى الرداء عن كنفه حتى نظر سلمان الى خاتم النبوة فاسلم فقيل النبي صلى الله عليه وسلم قوله في الصدقة والهدية مع انه كان عبدا

كلام والشيوخ وكثرة الاستعمال غير مفيد لانها في المعاني المعلومة مجازيتها أكثر من أن يحصى وأوفر منها في أكثر من هذه المعاني ولان الأشياء كما تحتمل بدلها تحتمل كثرة تبدلها فنأين علم الشيوخ والكثرة هنادونها (قوله فيكون الوجود مراد بهذا الامر الخ) قيل عليه لا نسلم ان صيغة الامر في اللغة لارادة المأمور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون معها فيحصل المأمور به في أوامر الله تعالى وقصد يكون بدونها فلا يحصل ولا قابل بالفرق بين أوامر الله تعالى وأوامر العباد في نفس مندلول اللفظ ولابان أوامر الشرع مجازات لغوية وأيضا لو كان أمر كن لطلب وجود الحادث وارادة تكونه

(٣٣ - تلويح ثاني) من غير تخلف وتراخ لم قدم الحوادث وأيضا اذا كان أربابا لم يصح ترتيبه على تعلق الارادة بوجود الشيء على ما ينبي عنه الآية ورد بان المتأمل بالانصاف يشهد بان المتبادر بحسب اللغة من قولك اضرب طلب الضرب

فصل في الراوي امام معروف بالرواية واما مجهول أي لم يعرف الا بحديث أو حديثين والمعروف اما أن يكون معروفاً بالفقه والاجتهاد أي عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر (وزيد ومعاذ وأبي

موسى الأشعري ومائسة ونحوهم رضي الله تعالى عنهم أجمعين

وارادته لا طلبه فقط وبانه لا شئ ان اجاب الامر بمعنى استحقاق تاركه العذاب بالنار شرعي واستعمال الامر في هذا المعنى من حيث خصوصه مجاز وفيه نظر لان استحقاق العذاب ليس هو من مدلولاته ولا لازماً للطلب الحتم مطلقاً بل لامر من له ولاية الازمان عقلاً أو مادة فهو تعريف لهذا المصنف نعم ذهب طائفة الى انه مجاز لغوي منهم ابن الخطيب الرازي ثم لزوم قدم الحوادث ممنوع فان المراد فيما لا يزال والتكوين على وفق الارادة وكون الازلية عبارة عن الحالة البسيطة المحيطة على السوايح يصح دخول فاه التعقيب في قوله فيكون وان كان القول والايحاء في الازل والكون والوجود فيما لا يزال ويجوز ترتيبه على الارادة بلا ريب (قوله لما قلنا من الدلائل المسوقة في الامر المطلق) قيل عليه الورود بعد الخطر قرينة على ان المقصود رفع التحريم

بالكتاب وهو في الجمل والاصول في مفيد القطع وثانها ان المقصود من احكام الآخرة عقد القلب وهو عمل فيكفيه خبر واحد واعترض عليه بانه يلزم عقد القلب في غير احكام الآخرة وهو معنى العلم وقد بين فساده وجوابه ان الاحاديث في الاحكام الآخرة انما وزدت لعقد القلب والحكم وفي غيرها للعامل دون الاعتقاد فوجب الايمان بما كلفنا به في كل منهما (قوله فصل) حاصله ان الراوي اما معروف بالرواية أو مجهول اما المعروف فان كان معروفاً بالفقه يقبل سواء وافق القياس أم لا والا فاما أن يوافق قياساً ما يقبل أو لا يفرد أو المجهول فاما أن يظهر حديثه في القرن الثاني أو لا فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث لا بعده وان ظهر فاما أن يشهد السلف له بحكم الحديث فيقبل أو يرد فلا يقبل أو يسكتوا عنه فيقبل أو يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فان وافق قياساً ما يقبل

وقروها وليس المراد من الفروع الاحكام الفرعية لانها لا تنصو في الآخرة (قوله في الجمل) أي في الامور المجملة كالخشر والصراط والعقاب ونحو ذلك (قوله واعترض عليه) أي اعتراض المصنفين على الوجه الثاني (قوله وجوابه ان الاحاديث الخ) قال الفاضل الشريف جوابه ليس كما ينبغي لان كلامنا في ان خبر الواحد بالنظر الى ذاته من غير ملاحظة الحمل هل يفيد عقد القلب أم لا فخصيصه باحكام الآخرة غير موجه واعترض أيضاً بان هذا الجواب انما ينتهض اذا كان هو المصنف انه ينبغي أن يفيد عقد القلب في العمليات أيضاً وأما اذا كان هو اذ كان عليه ان يفيد في سائر الاعتقادات أيضاً وان لم تكن احكام الآخرة فلا بد فقهه جواب الشارح هذا وقد يقال أيضاً جواب الشارح غير مرضي لان عقد القلب بالحكم هو الذي يعقب العلم فانه من حيث انه ادراك انفعال ومن حيث انه ايقاع للحكم وعقد القلب بالحكم فعل والمعنى الثاني انما ثبت بعد حصول المعنى الاول واعترض المصنف بانه سلم يتم هذا في سائر الاخبار الواردة في الاحكام فيوجب الاعتقاد بالعمل فقط لانه لم أوجب العمل حتى يكون ما ذكره جواباً عنه (قوله فان كان معروفاً بالفقه يقبل) مثله المصنف في المتن بالحلفاء والعبادة ثم بين العبادة في الشرح بعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر والمشهور عند المحدثين ان العبادة المطلقة تنصرف الى أربعة وليس ابن مسعود رضي الله عنه منهم قال الامام النووي في تهذيب الاسماء واللغات واعلم ان عبد الله بن الزبير هو أحد العبادة الاربعة وهم عبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمرو بن العاص هكذا قال أحمد بن حنبل وسائر المحدثين رحمة الله وغيرهم قيل لاحد فابن مسعود قال ليس هو منهم وقال البيهقي لانه تقدمت وفاته وهو لأعاشوا طويلاً حتى احتج الى علمهم فاذا اتفقوا على شئ فيقبل هو قول العبادة وفعالهم ويلحق بابن مسعود في ذلك سائر المسمين عبد الله بن العصابة وهم نحو مائتين وعشرين وأما قول الجوهر في صحاحه ان ابن مسعود أحد العبادة الاربعة وأخرج ابن عمرو بن العاص فغلط ظاهراً نبت عليه لئلا يختر به الى هنا كلامه بعبارة (قوله فاما أن يشهد له السلف الخ) لان شهادة السلف بحكم الحديث دليل على انه موافق للقياس فيقبل فالمراد بقول المصنف نصار مثل المعروف بالرواية المعروف الذي يكون خبره موافقاً للقياس ويدل على ذلك انه فصل فيما اذا قبل البعض بانه يقبل ان وافق قياساً ولو كان

حيث قال (فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث لا بعده) أقول القرن الثالث زمان تبع التابعين كزمان اجتهاد أبي حنيفة رحمه الله فانه وان كان من التابعين لكن زمان اجتهاده زمان تبع التابعين وزمان ظهور اجتهاد الامامين واجتهاده بعد زمان تبع التابعين وهو معنى قول المصنف رحمه الله

لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاياحة والوجوب أو التدب زيادة لا بدلهما من دليل ورد بان الثابت بالدلالة الوجوب ولا يتغير الا بغيره بما فيه وليس الورود بعد الخطر كذلك (قوله وقيل للتدب) قيل عليه المشهور في كتب

وحدیثه یقبل وافق القیاس أو خالفه وحكى عن مالك ان القیاس مقدم علیه ورد بأنه یقین بأصله وإنما الشبهة فی نقله فی القیاس العسلة  
محملة وهی الاصل وأیضا اذا ثبت ان هذا علة لكن يمكن أن يكون فی الفرع مانع أو لخصوصیة الاصل أثر

أوالروایة فقط كابی هريرة  
وأنس رضی الله تعالی  
عنهما فان وافق القیاس  
قبل وكذا ان خالف  
قیاسا ووافق قیاسا آخر  
لكنه ان خالف جميع  
الاقیسة لا یقبل عندنا  
وهذا هو المراد من  
انسداد باب الرأى وذلك  
لان النقل بالمعنى كان  
مستقیضا فیهما فاذا قصر  
فقه الراوى لم یؤمن من  
أن ینذهب شیء من معانیه  
فیدخله شبهة زائدة  
یحاج عنها القیاس وذلك

والا فلا (قوله وحديثه یقبل) أى یعمل بحديث الراوى المعروف بالروایة والفقه سواء وافق القیاس  
حتى یكون ثبوت الحكم به لا بالقیاس أو خالفه حتى یثبت موجب القیاس وذهب أصحاب  
الشافعی الى ان العسلة ان ثبتت بنص راجع على الخبر فی الدلالة فان كان وجودها فی الفرع قطعیا فالقیاس  
مقدم راجع على الخبر وان كان ظنیما فالترقیق وان ثبتت لانبص راجع فالخبر مقدم وعن أبی الحسین  
المصرى انه لا خلاف فی تقدم القیاس ان ثبتت العسلة بنص قطعی وفى تقدم الخبر ان ثبتت بنص ظنی أو  
استنبطت من أصل ظنی وإنما الخلاف فیما اذا استنبطت من أصل قطعی واستدل المصنف رحمه الله على  
تقدم الخبر بوجهین الاول ان الخبر یقین بأصله لانه من حیث انه قول الرسول علیه الصلاة والسلام  
لا یحتمل الخطأ وإنما الشبهة فی عارض النقل حیث یحتمل الغلط والنسیان والكذب والقیاس یحتمل  
بأصله أى علة التى بنى علیها الاحکام فانها لا تتحقق یقینا الا بنص أو إجماع وهو أمر عارض ولا شك ان  
متیقن الاصل راجع على محتمله الثانى انه على تقدير ثبوت العسلة قطعیا یحتمل أن يكون خصوصیة الاصل  
شروطا لثبوت الحكم أو خصوصیة الفرع مانعا عنه فیکون تطرق الاحتمال الى القیاس أكثر فیهما وخرج عن  
الخبر الذى لا یطرق الاحتمال الا فی طریق نقله وهو عارض ثم ترك الصحابة القیاس بالخبر مرتوات بالمعنى  
وان كانت آحاده غیر متواترة فیکون اجاماً (قوله لكن) أى خبر الراوى المعروف بالروایة دون  
الفقه ان خالف جميع الاقیسة التى لا یكون ثبوت أصولها بخبر أو غیر معروف بالفقه لا یقبل عندنا  
وفیه بحث أما اولاً فلان الشبهة فی القیاس فی أمور ستة حکم الاصل وتعلیلها فی الجملة وتعیین الوصف الذى

الاصول ان الامر المطلق  
بعد الحظر عند الحقیقة  
للوجوب وللإباحة عند  
الاكثرین وتوقف البعض  
ولا قائل بالنسب وزدبان  
عدم عسوره على النقل  
لا یضر من وجده وظفر  
به کیف وقد صح عن  
سعد بن جبیر وغيره انه  
كان یقول اذا انصرف  
فساوم لشئ وان لم ینشره  
والإجماع على عدم  
وجوب الابتغاء بعد  
الصلاة فهو للندب (قوله  
ف عند الکرخى) وأبی بکر  
الراوى الجصاص من  
أعبان الحنفیة انه یحجاز  
فیهما الذى ینبغى أن  
یکون مرادهما ان  
الصیغة یحجاز فیهما ولا بد

المراد ههنا أيضا التفصیل لما غیر العبارة (قوله حتى یكون ثبوت الحكم به لا بالقیاس) فیه اعماء الى  
جواب سؤال مقدر وهو ان خبر الواحد اذا وافق القیاس كان الحكم ثابتا بالقیاس فای فائدة فی جواز  
العمل بهذا الخبر وحاصل الجواب ان فائدة جواز إضافة الحكم الیه فلا یتمکن باقى القیاس من منع هذا  
الحکم لیکونه مضافا الى الحدیث (قوله حتى یكون) بالرفع على أنه غایة للعمل بالحدیث وكذا حتى یثبت  
(قوله الاول ان الخبر الخ) اعترض علیه بان الخبر انما یكون یقینا بأصله ان لو علم یقینا انه خبر الرسول  
عليه السلام والشبهة فی طریق توجب الشبهة فی كونه خبر الرسول علیه السلام فكیف یكون یقینا  
بأصله وأجیب بان المراد یكون خبر الرسول علیه السلام یقینا بالنظر الى أصله وان تحققت فیه شبهة  
فی العارض هذا وقد یقال فرقه بین العلة والخبر لیس بقوى فان الوصف الذى هو علة عند الله موجب للعلم كما  
ان الخبر أصله موجب له وهذا لان الوصف كالخبر والتعلیل من المجهد كالروایة من الراوى وكما یحتمل تعلیل  
المجهد الغلط احتمت الروایة ایاه فلا فرق بینهما (قوله وان كانت آحادها) تأیث الضمیر الراجع الى  
الترك ایاها باعتبار التروك القائمة بالعبارة أو لاجل المضاف الیه (قوله التى لا یكون ثبوت أصولها الخ)  
فیدبه لانه لو كان ثبوت أصولها بخبر أو غیر معروف بالفقه تقبل اتفاقا (قوله أما اولاً فلان الشبهة  
الخ) حاصله ان الشبهة فی القیاس أكثر مما فی خبر الواحد فیحیب تقدم الخبر على القیاس فی هذه الصورة  
أیضا وأجیب عنه بان القیاس على هذه الشبهات معمول به بالإجماع وكثیر من الصحابة تركوا العمل

وان لم یظهر حدیثه فی السابق كان یجوز العمل به فی زمن أبی حنیفة رحمه الله قال (المصنف وأیضا اذا  
ثبت ان هذا علة يمكن أن يكون الخ) أقول لا یخفى ما فی هذا التركيب من الزكاه ولا تندفع الاجمادى  
أحد کلتی اذا و لكن قد یرقال (المصنف وهذا هو المراد من انسداد باب الرأى) أقول قال نخر الاسلام  
رحمه الله وان خالفه لم یترك الا بالضرورة وانسداد باب الرأى ولما كان فیه نوع غفاه بین المصنف رحمه

ان يكون هو مذهب كل من یقول ان الامر حقیقه فی الوجوب فحسب ولا وجه لما شتم من تخصيص هذا القول لهذین الامامین الا  
انما من كلنا بهذه السکلیة أو لا یبداها ثم تابعها غیرهما كما فی مصنفه تو کيل المخدرة وقد صحیح أبو الیسر رحمه الله انه یحجاز عند أبی

واستدلالة صحة النبي في مثل ما أمرت بصلاة الضحى أو صوم أيام البيض لا يدل على ذلك طحواز أن يكون مراده منها الحقيقة القاصرة زهابا الى مذهبه وحيث أثبت كونها حقيقة لا وجوب خاصة الحقيقة الكاملة وأن يكون استدلاله على مذهب الخصم بدليل حريف يتمكن من دفعه بسهولة فيقال دليلك يدل على ان اطلاق لفظ الامر أى أمر على ما أريد به التذب أو الاباحة بطريق الهجاز اما ان صلوا صلاة الصبح مجاز فلا دلالة عليه والكلام فيه وكلا الوجهين ذكرهما السيد الشريف واستدلالة على ما اختاره بان معنى الاباحة والتذب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير يدل على ذلك دلالة بينة لان لفظ امر ليس معناه الوجوب حتى يتصور فيه بعضية التذب والاباحة ولهكذا ذهب شراح كلامه الى ان الاختلاف انما هو في الصيغة (قوله لان الامر لا دلالة له على جواز الترك) قيل عليه ان أراد بحسب الحقيقة تغير مفيد وان أراد بحسب المجاز فممنوع لا يجوز ان يستعمل

به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع وأما ثانيا فلان الطاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا نجد في كثير من الاحاديث شك الراوى وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتقرير لفظ الحديث بالرواية والتدوين وأما ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة أنهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقهاء وقد نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وماروى من استبعاد ابن عباس خبراً في هجرية في الوضوء مما سمته النار ليس تقدماً للقياس بل استبعاد للخبر لظهور خلافه وقد يستدل بان الكتاب دل على وجوب العمل بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا وخبر الواحد لا يصلح ناسخاً للكتاب

بالخبر بخلافه القياس واذا اشتهر رد بعضهم خبر الواحد المخالف للقياس الصحيح ولم يشكرو عليه أحد علم ان خبر غير الفقيه انما يقبل اذا لم يخالف القياس من كل وجه وهذا الوجه مذكور في كتب الشافعية في وجه تقديم الخبر على القياس وذكري في كتبنا ان في الخبر شهادات كثيرة كون الراوى ساهياً أو ناسياً أو غائطاً أو كاذباً أو لم يكن لحق النبي عليه السلام وفي القياس شبهة واحدة وهى شبهة احتمال الخطا عاينته ان الطرق مختلفة على انه يجوز تقديم ما فيه شبهات كثيرة على ما فيه شبهة واحدة عند قوة تلك الشبهة وعمل الصحابة يؤيد هذا وقد يجاب أيضاً بان احتمال الكذب في الرواية المتسلسلة السببى في الرواة الواقعة بعد القرن الثالث الذى شهد النبي عليه السلام بفشو الكذب فيه ثابت وعداد الشبهة الواقعة بسببه يزيد على عدد شبهة القياس على ان فيه احتمال النقل بالمعنى وترك ما يحتاج اليه بسبب عدم الفقه وفيه نظر لان عدم قبول مثل الخبر المذكور بمحقق فيما قبل القرن الثالث أيضاً والخواب المذكور لا يدفع الاعتراض المورده على هذا كما لا يخفى وأما حديث النقل بالمعنى فنقدف معاذ كرهه في الوجه الثاني نعم يمكن أن يقال في ترجيح القياس ان الخبر انما يترك بالقياس عند الضرورة وذلك اذا أفضى الى انسداد باب الرأى من كل وجه (قوله وأما ثانياً الخ) اعتراض على قول المصنف وذلك لان النقل الخ وأجيب عنه بان الظاهر يدفع الاحتمال المورث للشبهة على ان واحدا منهم روى عن النبي عليه السلام كنت نبيا وآدم بين الماء والطين وأخرانه سئل عنه متى وجبت لك النبوة فقال عليه السلام وآدم بين الماء والطين وليس ذلك الاسبب النقل بالمعنى من غير فقيه ولذلك انتقل المعنى من الوجوب الى الكون والوقوع دليل الاحتمال (قوله وأما ثالثاً الخ) الجواب عنه أنا لا نقول بعدم جواز تركه به مطلقا بل اذا خالف جميع الاقيسة وما ذكره من النقل على تقدير الصحة لا يدل على نفي ما ذكرناه (قوله الى ان هذا الفرق) أى الفرق بين الراوى المعروف بالفقهاء والراوى المعروف بالرواية فقط (قوله من استبعاد ابن عباس) خبر أبي هريرة رضى الله عنه حيث قال أسننا توضحاً بالماء السخن لما روى أبو هريرة وجوب الوضوء مما سمته النار وقد فهم البعض من هذا تقديم ابن عباس رضى الله عنه القياس على خبر الواحد فاجاب عنه بقوله وماروى الخ لكن فيما ذكره من استبعاد ابن عباس ليس تقدماً للقياس بل استبعاد للخبر لظهور خلافه فيه نظير يدل عليه كلام شمس الأئمة حيث قال لا يقال اتمارده باعتبار نرض آخر عنده لانه لو كان عنده نص لما قابله بالقياس ولا عرض عن اقوى الجنتين فحيث استعمل القياس في مقابله علمنا ان رده لتقديم القياس (قوله وقد يستدل بان الكتاب الخ) فيه نظر لان ظاهراً هذا الدليل يقتضى أن لا يقبل

الله بان المراد بانسداد باب الرأى مخالفة الاقيسة قال (وما روى من استبعاد ابن عباس رضى الله عنه الخ) أقول روى ان ابن عباس رضى الله عنه لما سمع أبا هريرة يروى توضحاً مما سمته النار قال لو توضحاً بما

ويجيب  
اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزماني طلب الفعل فيه مع اجازة الترك والاذن فيه من جوحاً ومتساوياً بالجماع اشتراكهما في جواز الفعل

كحديث المصراة وهو مروي ان من اشترى شاة فوجدها محقة فهو بخير النظرين الى ثلاثة ايام ان رضيا أمسكها وان سخطها رد هاورد  
 معها صاعا من تمر) والمحقة شاة جمع اللبن في ضرعها بترك حلبها ليظنها المشتري ٢٥٣ مميئا فيغتر (فهذا الحديث

وخالف للقياس الصحيح  
 من كل وجه لان تقدير  
 ضمان العدوان بالمثل  
 أو بالقيمة حكم ثابت  
 بالكتاب وهو قوله  
 فاعتدوا عليه بمثل  
 ما اعتدى عليكم والسنة  
 والاجماع

والاذن فيه بل صرحوا  
 باستعماله في النسيب  
 والاباحة واراها منه  
 وأي ضرورة في حمل  
 كلامهم على ان المراد  
 انه يستعمل في جنبهما

والعدول عن الظاهر  
 أوجب بانه كاستعمال  
 الاسد في الانسان  
 الشجاع واراها منه فان  
 ذلك من حيث انه من  
 افراد الشجاع لا من حيث  
 ان لفظ الاسد يدل على  
 ذاتيات الانسان كالناطق  
 مثلا قال السيد الشريف  
 لاختفاء في فساد هذا  
 الكلام اذ يلزم منه أن  
 يكون المشبه مفهوم  
 الشجاع وظاهره انه  
 لا يتصور مشابهة بين  
 مفهوم الشجاع وحقيقة  
 الاسد ويلزم من هذا  
 التوجيه أن يكون دلالة  
 صيغة الامر على معناه  
 الحقيقي الذي هو الوجوب  
 محتاجة الى القرينة

ووجب بانه لا محوم في الآية حتى يثبت به قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص منه القياس الذي  
 يعارضه دليل أقوى منه فلم يبق قطعي وقد سبق ان العام الذي خص منه البعض يجوز ان يخص بالخبير  
 والقياس (قوله كحديث المصراة) من صريته جمعته والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشدة وترك  
 حلب مدة ليظنها المشتري كثيرة اللبن وقول المصنف ليظنها المشتري مميئا فيه نظروا كذا المحقة روى  
 أبو هريرة ان النبي عليه الصلاة والسلام قال لا تصروا الا بال ول والغنم فن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير  
 النظرين بعد ان يحلبها ان رضيا أمسكها وان سخطها رد ها وصاعا من تمر وروى باحدا النظرين وروى  
 من اشترى شاة محقة فهو بخير النظرين ثلاثة ايام الحديث ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس  
 الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه  
 بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهي قوله عليه الصلاة والسلام من أعتق شقة صاله في  
 عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المتعد على وجوب المثل أو القيمة  
 عند قوات العين فان قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفته الكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع في  
 ذلك أوجب بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان صي بحال كنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في  
 ملك الغير بل ارضاء لان البائع انما رضى بحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فثبت فيها  
 الضمان بالمثل أو القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح وهذا تكلف ذكره المصنف رحمه الله

حديث الراوي المعروف بالفقه والرواية اذا خالف جميع الاقيسة (قوله فيه نظر) أوجب عنه بان  
 السمين يكون أكثر لبنا والمهزول يكون أقل لبنا فكثرة اللبن تدل على السمن أيضا وفيه ما فيه (قوله روى  
 أبو هريرة رضى الله عنه الخ) قيل لا نسلم ان أبا هريرة لم يكن فقيها بل كان ولم يعد سببا من أسباب  
 الاجتهاد وقد كان يقضى في زمن الصحابة وما كان يقضى في ذلك الزمان الاجتهاد مع انه كان من المهاجرين من  
 أكابر الصحابة وقد دالة النبي عليه السلام فاستجاب الله دعاه فيه حتى انتشر ذكره في العالم قال الحنظلي  
 ثبت عندنا الاحكام بثلاثة آفاق حديث روى أبو هريرة رضى الله عنه منها الفواخس مائة فلا وجه لرد  
 حديثه قيل هذا وان كان حفظ الجانب أبي هريرة فقيه ترك الحفظ الجانب على وعائشة وابن عباس رضى  
 الله عنهم حيث لم يعلموا ببعض رواياته (قوله فهو بخير النظرين) قيل النظر الاول عند الحلية الاولى  
 والنظر الاخر عند الحلية الاخرى وقيل النظران نظره لنفسه بالاختيار والامسالك ونظره للبائع بالرد  
 والفسخ (قوله ووجه كون هذا الحديث) حاصله ان القياس على ضمان العدوان يمنع وجوب ضمان  
 صاع من التمر مكان اللبن قل اللبن أو أكثر اذ ليس ضمانا بالمثل ولا بالقيمة لا يقال ضمان العدوان لا يشترط  
 فيه مقدار بالمثل والقيمة فمما يكون القدر معلوما عند الضامن والمضمون عليه وههنا ليس كذلك لانا  
 نقول ضمان العدوان لا يشترط العلم فيه بقدر المضمون بالاجماع فان من أتلف حنطة من صبرة أو شيئا  
 من قطيع غنم ولا يعلم المالك ولا المتلف مقدار المتلف يجب المثل أو القيمة ولا يعدل الى شيء آخر بسبب  
 الجهول بل يؤمر أن يتفقا على شيء ثم يحلف المتكفل لزيادة ادائها الا حرقها ههما فثبت انه مخالف  
 للقياس الصحيح (قوله بالمثل) أي في المثليات (قوله وتقديره بالقيمة) أي في القيميات (قوله ولا  
 نزاع في ذلك) بل النزاع في رده بناء على مخالفته جميع الاقيسة (قوله ذكره المصنف) أي في

مخن كنت تتوضأ منه قال (أوجب ان هذه الصور ليست من ضمان العدوان الخ) أقول يعني ان كلا  
 من الكتاب والسنة والاجماع انما ورد في حق ضمان العدوان وان هذه الصور ليست منه صريحا يكون

وبالجملة ان هذا البحث الدقيق تكلف بعيد عن التحقيق والتطوير في بيانه فضول لا يربصه المعقول ولا المنقول وانما أطال في التلويح  
 ولم يعرض للقدح فيه لكونه على حدائق الحقة قيمة وهو مطلوب في كل حال وقضية (قوله أما اذا استعمل في الوجوب) حاصله ان دلالة

وأما المجهول فإن روى عنه السلف وشهدوا له بفضله الحديث صار مثل المعروف بالرواية وإن سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذلك الآن  
السكوت عند الحاجة إلى البيان ٢٥٤ بيان وإن قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل أن وافق قياسنا

وظاهر كلام نحر الإسلام أن هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع في ضمان العدوان  
بالمثل أو القيمة وأوله بعضهم بأن المراد أنه ناسخ للكتاب والسنة والاجماع على كون القياس حجة  
والقول بنفي القياس إنما حدث بعد القرن الثالث وسيصرح المصنف رحمه الله في فصل الانقطاع بأن  
هذا الحديث معارض لقوله تعالى فاعتمدوا عليه مثل ما اعتدى عليكم (قوله وأما المجهول) ذهب  
بعضهم إلى أن هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط إذا المعلوم العدالة والضبط لا بأس بكونه  
منفرداً بحديث أو حديثين فإن قيل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالآيات والأحاديث الواردة في فضلهم  
قلنا ذكر بعضهم أن الصحابي اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي عليه الصلاة والسلام على طريق التبليغ  
له والاختصاص به وبعضهم أنه اسم لمؤمن رأى النبي عليه الصلاة والسلام سواء طال صحبته أم لا إلا أن  
الجزء بالعدالة يختص بمن اشتهر بذلك والباقيون كسائر الناس فيهم عدول وغير عدول (قوله  
في بروع) بفتح الباء وأصحاب الحديث يكسرونها (قوله لما خالف القياس عنده) وذلك أن المهر  
لا يجب إلا بالفرض بالتراضي أو بقضاء القاضي أو باستيفاء المعقود عليه فإذا ما المفقود عليه إليها

لخواشي (قوله ناسخ للكتاب) فلا يكون من قبيل ما نحن فيه لأن الكلام في عدم المقبولية لمخالفة  
الاقية لمخالفة الكتاب والسنة والاجماع إذا نزع فيه كما مر آنفاً (قوله وأوله بعضهم) ليكون  
من قبيل ما نحن فيه (قوله على كون القياس حجة) أي الدلالة على كونه حجة عند عدم دليل أقوى  
منه (قوله والقول بنفي القياس) جواب عما يتوهم من أن حجة القياس ليست بجمع عليهم فإن  
بعضهم ينفونه فاجاب بما حاصله أن اتفاق جميع القرون ليس بشرط في الاجماع بل يكفي اتفاق أهل قرن  
واحد (قوله وسيصرح المصنف الخ) قيل لاشك في أن هذه المسئلة ليست من باب العدوان والالكان  
الواجب عليه الرد ولم يكن مختاراً في ذلك ولكنه إذا ردها ينقلب عدواً نالاً به يظهر أن تصرفه كان في ملك  
غيره فنظر المصنف هنا إلى أنه ليس بعدوان ابتداءً فجعله من قبيل معارضة خبر الواحد الغير الفقيه  
القياس وتطرق في فصل الانقطاع إلى أنه عدوان ما لا يحكم بالمعارضة ومثل هذا جائز لوجهين فعلم منه  
أن كلام نحر الإسلام ليس بخالف لكلام المصنف وقد يقال لا يبعد أن يكون المراد بمعارضة له معارضة  
القياس المستنبط منه (قوله وأما المجهول الخ) في الكفاية لا في بركن الخطيب المجهول عند أصحاب  
الحديث من لم يشتهر بطلب العلم في نفسه ولا عرفه العلماء ولم يعرف حديثه إلا من جهة راو واحد وأقل  
ما يرتفع به الجهالة أن يروي عن الرجل اثنين فصاعداً من المشهورين بالعلم ثم قال إلا أنه لا يثبت له حكم  
العدالة روايتهما عنه وزعم قوم أن عدالته تثبت بذلك (قوله فيهم عدول وغير عدول) هذا ليس بكلام  
حسن كيف ورتبتهم أعلى من أن يكون منهم غير عدول وكانهم صحبتهم لارسل معد لا ياهم قيل ومن  
الجيب جوابه عن قول السائل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالآيات والأحاديث الواردة في فضلهم  
بقوله ذكر بعضهم كذا وكلام بعض الناس كيف يعارض الآيات والأحاديث (قوله وأصحاب الحديث  
يكسرونها) في الصحاح والاصواب الفتح لأنه ليس في الكلام فعل الاجزوع وعقود اسم وادوز كرم صاحب  
الحكم في اللغة في بروع قول الجوهري وقد قال الفقيه سماعنا فيه بالباء المجرمة واحدة مكسورة والراء  
المهملية وقال المعروف عند أهل اللغة في الأسماء تزوع بالباء المجرمة بانهن من فوق والراء المجرمة وهذا  
الذي ذكره تصحيف ليس بمعروف كذا في تهذيب الأسماء للتتوي والله أعلم (قوله وذلك لا يجب إلا  
بالتراض) قلنا لا نسلم ذلك بل يجب بنفس العقد أيضاً لقوله تعالى إن تبغوا باموالكم على ما مرضى  
مباحث الخاص فيجب مهر المثل ويتوقف وجوب أدائه إلى الدخول أو الموت الذي هو بمنزلة الدخول

كحديث معقل بن سنان  
في بروع مات عنها هلال  
ابن مرة ويقامى لها مهرا  
وما دخل بها فقتضى عليه  
السلام لها بمهر مثل  
نساءها فقبله ابن مسعود  
ورده على رضى الله تعالى  
عنهما (وقال ما تصنع  
يقول اعرابي بوال على  
عقبه قال شمس الأئمة  
الكردى ان من عادة  
العرب الخاوس محتبياً  
فإذا بال يقع البول على  
عقبه) وهذا لبيان قوة  
اجتياط الأعراب حيث  
لم يستزهو عن البول وهذا  
طعن من على رضى الله  
تعالى عنه وقد روى عنه  
الثقات كابن مسعود  
وعلقمة ومسروق  
وغيرهم فعلمنا به لما  
وافق القياس عندنا فإن  
الموت كالدخول بدليل  
وجوب العدة في الموت  
(ولم يهمل به الشافعي  
رحمه الله تعالى) لما خالف  
القياس عنده وإن رده  
الكل (فهو مستنكر  
لا يعمل

الأمر على ما بقى من  
الندب والاباحة بعد  
نسخ الوجوب لا يكون  
مجازاً ولا حقيقة قاصرة  
لأن هذا إنما يكون  
بإسقاطه في غير ما وضع له

لغة أو عرفاً ودلالة الأمر عليهم ما في ضمن دلالاته على الوجوب من قبيل الحقيقة على ما سبق  
وأما وضعه على مذهب الشافعي لأن ذلك لا يتصور على مذهبننا لأنهما لا يقيمان لبعده نسخ الوجوب عندنا (قوله سؤال الأقرع بن حابس)

كذبت فاطمة بنت قيس أنه عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا ففرده عمر وغيره من الصحابة (وقال الأندلسي كتاب  
ربنا ولا سنة نيبا بقول امرأه لا ندري أصدق أم كذبت أم حفظت أم نسيت ٢٥٥ قال عيسى بن أبان فيه أي في قول

عمر أراد بالكتاب والسنة  
القياس لأن ثبوته جما  
حيث قال الله تعالى  
فاعتبروا وحديث معاذ  
في القياس مشهور وقال  
بعضهم أراد بالكتاب  
قوله تعالى استكنسوهن  
وأراد بالسنة ما قال سمعت  
النبي عليه السلام أنه  
قال للمطلقة الثلاث  
النفقة والسكنى مادامت  
في العدة (وإن لم يظهر  
حديثه في السلف كان  
يجوز العمل به في زمن  
أي حنيفه رحمه الله إذا  
وافسق القياس لأن  
الصدق في ذلك الزمان  
غالب) قال عليه السلام  
خير القرون قرني الذي  
أتاقيهم ثم الذين يلونهم ثم  
الذين يلونهم ثم يفتشوا الكذب  
فالقرون الأولى الصحابة والثاني  
التابعون والثالث تبع  
التابعين (أما بعد القرن  
الثالث فلا يغلبه  
الكذب فلهذا أصح عن  
القضاء نظام كذا  
وعن خلاف العهد  
فصل في شرائط  
الراوى وهى أربعة  
العقل والضبط والعدالة  
والإسلام أما العقل  
فيمتبرهنا كاله وهو مقدر  
بالبلوغ على ما أتى فلا  
يقبل خبر الصبي والمعتوه

سالم يستوجب عقابته عوضا كالمطلقات قبل اندخولها وكهالك المينع قبل القبض (قوله  
كحديث فاطمة بنت قيس) لقائل أن يقول هو ما قبله ابن عباس وقال به الحسن وعطاء والشعبي  
وأجد فتكيف يكون مما رده الكل اللهم إلا أن يجعل للذكر حكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب  
والسنة (قوله قال عليه السلام خير القرون الحديث) فإن قيل فقد قال عليه السلام مثل أمي مثل  
المطر لا يدري أوله خير أم آخره فكيف التوفيق قلنا الخيرية تختلف بالاضافات والاعتبارات فالقرون  
السابقة خير منيل شرف قرب العهد بالنبي عليه السلام ولزوم سيرة العدل والصدق واجتناب المعاصي  
ومخرد ذلك على ما أشار إليه قوله عليه السلام ثم يفتشوا الكذب وما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في  
الآخرة فلا يدري ان الاول خير لكثرة طاعته وقوة معصيته أم الآخر لما به الغيب طوعا ورياسة مع  
انقضاء زمن مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات وبالتراتبية طريق السنة مع فساد الزمان (قوله  
فصل في شرائط الراوى) لم يكف بذكر الضبط والعدالة لأن الصبي الكامل التمييز بما يكون ضابطا  
لكن لا يجنب الكذب لعله بان لا اثم عليه ولأن الكافر بما يكون مستقبلا على معتقده ولهذا يسأل  
القاضي عن عدالة الكافر إذا شهد على كافر عند طعن الخصم نعم لو فسر العدالة بمحافظه دينية يحتمل  
على ملازمة التقوى والمروءة من غير بدعة وجعل علامتها اجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر  
ورك بعض الصغائر والمباحات مما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرفة لقمه والتطيف في

(قوله كحديث فاطمة رضى الله عنها) فان قلت انما رددت حديثها بتهمه الكذب والنسيان وهما ذارد كل  
حديث وان وافق القياس قلت لو أراد به ذلك لقال لا يقبل وما قال لان دع كتاب ربنا فلماذا كره الكتاب  
وأراد به القياس علم انه رددانه مخالف للقياس (قوله لقائل أن يقول) أجاب عنه صاحب التلميح بان  
يقول هذه الطائفة لا يعتبر في مقابلته تلك الجماعة ورد عمر رضى الله عنه كان محض من الصحابة ولم  
ينكر ذلك أحد فغل محل الاجماع وأنت خير بان هذا الجواب راجع الى ما ذكره الشارح بقوله اللهم  
والافلا يفيد رد الكل عليه مورد الاعتراض (قوله قلنا الخيرية تختلف الخ) قديقال في التوفيق  
الخيرية في حديث مثل أمي معتبر بالنظر الى مجرد تبليغ الاحكام بقدر نسبة تشبيهه بالمطر لان أول الامه  
وأخره يستويان في مجرد تبليغ الاحكام الذي لا يدري أوله خير فيه أو آخره بل التبليغ الكامل لا يحصل  
الا بمجموعهما كما ان الاثبات لا يحصل الا بجميع المطر لا بأوله وآخره وفيه وجهان آخران الاول ان  
نسبة القرون الثلاثة نسبة غير نسبة الأشخاص فان أولوية القرن بحسب حال أكثر من فيه وأولوية  
الشخص بحسب حال نفسه واعتبر بقولهم الرجل خير من المرأة الثاني ان المراد من قوله عليه السلام  
لا يدري الحديث بيان الاهتمام بحال مجموع الطرفين وانها اقرب عنده بمنزلة والاخرى التفاضل بينهما  
بحسب الواقع كقول الاعرابية لما سئلت عن نبيها هم كالحلقة المفرغة لا يدري أين طرفها أحسن منهم من قال  
الاطهر ان هذا محمول على هضم النفس بمعنى لا يدري أوله خير بشرى صحبتي أو آخره بشرى صحبتي  
عليه السلام وهذا كما قال عليه السلام لا تفضلونى على يونس بن متى لا تفضلونى على أخى من عليه  
السلام الى غير ذلك (قوله لم يكف بذكر الضبط والعدالة) يعنى ذكر البلوغ والإسلام أيضا  
واعترض عليه بان أهل المدينة أجمعوا على قبول هذه الصبيان بعضهم على بعض في الدماء قبل تفرقهم  
مع ان الاحتياط في الشهادة فوق الاحتياط في الرواية فينبغى أن لا يكون البلوغ شرطاً وان أباح نيفسه  
رحمه الله يقبل شهادة الكفار بعضهم على بعض فلم لا يقبل روايتهم أجيب عن الاول بأنه مستثنى

روى مسلم في صحيحه والنسائي في سننه من حديث أبي هريرة خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج

وأما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة إلى حين الأداء وكأله أن ينضم إلى هذا الوقوف على معانيه الشرعية وشرطنا حق السماع احترازاً عن أن يحضر رجل مجلساً وقد مضى صدر من الكلام ويخني على المتكلم هجومه ليعيده وهو زدي نفسه فلا يستعيدة وفهم المعنى بالنصب عطف على حق السماع في قوله وشرطنا حق السماع (هنا لافي القرآن لان المعبر في نقله نظمه فلهذا يبالغ في حفظه عادة بخلاف الحديث على انه قد ينقل بالمعنى حتى لو بولغ في حفظه كانت كافية ولا نه حجة وظ لقوله تعالى وانه لحافظون والمراقبة) بالنصب أيضاً عطف على ذلك (احترازاً عن لا يرى نفسه أهلاً للتبليغ فيقتصر في مراقبته بعض ما أتى إليه وأما العدالة فهي الاستقامة وهي الانزجار عن محظورات دينه وهي متفاوتة وأقصاها أن يستقيم كما أمر وهو لا يكون إلا في النبي عليه السلام فاعتبر بما لا يؤدي إلى الخرج وهو زججاً من جهة الدين والعقل على داعي الهوى والشهوة فقبل ان من ارتكب كبيرة سقطت عدالته وإذا أصبر على الصغيرة فكذلك الامان ابتلى بشئ منها من غير اصرار فتمام العدالة شهادة المستور وان كانت صريفة ولكن خبر الجهول يقبل عندنا بالشهادة النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك القرن بالعدالة وأما الاسلام فاعتنا شرطاً وان كان الكذب حراماً في كل دين لان الكافر يسمى في هدم دين الاسلام تعصبا فيرد قوله في أموره وهو التصديق والقرار وهو فوطان ظاهر ينشؤه بين المسلمين وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو الا ان في اعتباره على سبيل التفصيل حرجاً فيكفي الاجمال بان يصدق بكل ما أتى به النبي صلى

الله عليه وسلم فلهذا قلنا الواجب أن يستوصف فيقال أهو كذا وكذا فاذا قال نعم يكمل ايمانه) أي لا حل ان الاجال كاف بناء على ان الخسرج مدفوع في الدين قلنا ان الواجب الاستيضاف وليس المراد بالاستيضاف ان يسأله عن صفات الله تعالى أو يسأله عن الايمان ماهو وما صفته فان هذا جرم عتيق يغرق فيه العقول والافهام ولا يكاد العلماء يعلمون صفات الله بل المراد ان

الوزن بحية والاجتماع مع الاراذل والاشتغال بالحرف الدينية فلا خفا في شغلها الاسلام لان الكفر أعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة الكافر كما يخرج الممتدع والفاسق (قوله وأما الضبط) لا يخني ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون أخبار الاعراب الذين لا يتصور منهم

لما سن الحاجة لكثرة الجناية فيما بينهم اذا انفردوا ولم يحضرهم عدل فلو لم يعتبر بشهادتهم لضاعفت الحقوق التي توجبها تلك الجنايات وعن الثاني بان قبول شهادتهم للضرورة صيانة للحقوق اذا كثر معاملاتهم لا يحضرها مسلمان ولا ضرورة في مثلها في قبول الرواية مع ما فهم من السعي في هدم دين الاسلام تعصبا (قوله والاجتماع مع الاراذل والاشتغال بالحرف الدينية) مثالان للصباحات الدالة على

خسبة النفس ودناءة الهمة ومن المباحات الدالة على ذلك اللعب بالجام والاكل والبول على الطريق وذكرك فاضحان الاكل والشرب في السوق والحرف الدينية كالحياكة والدباغة والحجامة (قوله لا يخني ان الضبط بهذا المعنى الخ) يشير الى ان الضبط نوعان قاصر وكامل فالقاصر ضبط المتنبصيغته ومعناه لغة والكمال ان يضم اليه كضبط معناه فقها وشريعة والقاصر من الضبط شرط لاصل الرواية حتى لم يقبل رواية من اشتدت غفلته خلقه بان كان سهوه ونسيانه أغلب من حفظه أو مساهلة وان وافق

الاتصاف

كرو صفات الله تعالى التي يجب أن يعرفها المؤمنون ونسأله أهو كذلك أي أتشهد ان الله

موصوف بالصفات المذكورة فيقول نعم فيكمل ايمانه (وهذا هو المراد والله أعلم بقوله تعالى فامتحنوهن فاذا ثبتت هذه الشروط يقبل حديثه سواء شحى أو عيباً أو اخره أو محدوداً في ذلك تاثيراً بخلاف الشهادة في حقوق الناس فانها تحتاج الى تمييز زائد لعدم المعنى والى ولاية كاملة تعهدت بالاقضية فان الشهادة والقضاء ولاية للشاهد والقاضي على المشهود وعليه المقضى عليه ألا يرى ان الشاهد يلزم المشهود عليه سبباً (وهذا أي الاجتهاد بالحديث ليس من باب الولاية فان الخبر لا يلزمه) أي الناقل لا يلزم المنقول اليه شيئاً بل يلزم بالتزامه) أي يلزم الحكم المنقول اليه بالتزام الشرائع (ولانه يلزمه أولاً ثم يتعدى منه الى الغير) أي يلزم الحكم الناقل أولاً ثم يتعدى منه الى الغير وهو المنقول اليه ولا يشترط لمثله الولاية (مثل هذا الحكم الذي يلزم على الغير بتبعيته لزومه أولاً على الشاهد وبالتزام الشاهد عليه شيئاً كافي الشهادة به لال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد أولاً ثم يتعدى منه الى الغير بتبعيته لانه على الغير أي ثبوت هذا الحكم بالتبعية على الغير اذ ليس هو الا ما على الغير قصد اقله هنا يقبل عن العبد والمرأء الشهادة به لال رمضان (ورد الشهادة بتمام الحد) هذا بيان الفرق بين قبول الحديث من المحدود في القذف اذا تاب وبين عدم قبول الشهادة منه فان حديثه مقبول وشهادته غير مقبولة فان عدم قبول شهادته من تمام حده قال الله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً فيجعد التوبة لا تقبل شهادتهم وان كانوا عدولاً لكن يقبل حديثهم بناء على عدم التهم (وقد ثبت عن أصحابه عليه السلام قبول الحديث عن الاعمي والمرأة كعائشة رضي الله عنها وهو عليه السلام قبل خبر برة وسلمان رضي الله تعالى عنهم



فصل في الانقطاع) أي انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام (وهو ظاهر وباطن أمنا الظاهر فكما لارسال) الارسال عدم الاستناد وهو أن يقول الراوي قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من غير أن يذكر الاستناد والاسناد أن يقول حدثنا فلان عن

فلان عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والمرسل منقطع عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من حيث اظهر لعدم الاستناد الذي يحصل به الاتصال لا من حيث الباطن للدلائل المذكورة في المتن الدالة على قبول المرسل (فرسل الصحابي مقبول بالإجماع ويحمل على السماع ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي إلا أن ثبت اتصاله من طريق آخر كراسيل سعيد بن المسيب قال لا في وجدتها مسانيد للجهل بصفت الراوي التي بها تصح الرواية) وهذا دليل على قوله لا يقبل عند الشافعي (ويقبل عندنا وعند مالك وهو فوق المسند لان الصحابة أرسلوا وقال البراء ما كل ما نجدته سمعناه من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وإنما حدثنا عنه لكننا لا نكذب ولان كلامنا في ارسال من لو أسند لا يظن به الكذب فلان لا يظن الكذب على

الأصناف بذلك وشاع وذاع من غير تكبير إلا ان هذا يفيد الرجحان على ما صرح به في سائر كتب الأصول وأبيه أشار في الاسلام بقوله وهو مذهبي في الترخيم (قوله فصل في الانقطاع) وهو قسمان ظاهر كالارسال وباطن وذلك اما الامر يرجع الى نفس الخبر بكونه معارضاً للكتاب أو للتبني المتواتر أو المشهور أو بكونه شاذاً فيما تم به السلي. وأما الامر يرجع الى نفس الناقل كنعضان في العقل كخبر المعتوه والصبي أو في الضبط كخبر المخفل أو في العدالة كخبر الفاسق والمستور أو في الاسلام كخبر المبتدع وأما الامر غير ذلك كاعراض الصحابة عنه وفي اصطلاح المحدثين أن ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة بين الراويين فنقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فعضل بفتح الصاد وان لم يذكر الواسطة أصلاً فرسل (قوله ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي رحمه الله) الأباحد أمور خمسة أن يسنده غيره أو ان يرسله آخر وعلم ان شيوعهما مختلفه وأن يعضده قول صحابي أو ان يعضده قول أكثر أهل العلم أو ان يعلم من حاله انه لا يرسل الأرواثة عن عدل فان قيل اشتراط اسناد غيره باطل لان العمل حينئذ بالمسند والاربعه الباقية ليس شي منها دليل

القياس لقوات أصل الضبط بالنسب ان أو لعدم الاهتمام بشأن الحديث والكامل فيه شرط للقبول على الاطلاق حتى قصرت رواية من لم يعرف بالفقه فلا تعارض رواية لفقهاء بل يرجع الثاني عليه بكل الضبط فيه دون الاول وتقدم رواية الفقيه على اقياس ولا تقدم رواية غير الفقيه هذا وقد يعترض على قوله لا أنهم كانوا يقبلون أخبار الاعراب بان الاعراب لم يكونوا من أهل اللسان مستلقون بعرفان معانيه الأبري ان عليارض الله عنه انما طعن في معقل بن سنان بعدم تنزه القادح في العدالة لا بعدم الضبط اذ هذا لا يبعد عنهم كيف وهم أركى الاصناف (قوله فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه) سيجيء ان العتمة اختلال في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه تارة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين قيل الرجل الذي أكثر كلامه بكون كلام العقلاء فهو عاقل واذا كان أكثر كلامه كلام المجانين فهو مجنون فان ساوى فهو معتوه (قوله فعضل بفتح الصاد) قال ابن الصلاح في كتاب معرنة أنواع الحديث المعضل لقب لنوع خاص من المنقطع وهو الذي سقط عن استناده اثنان فصاعداً وأصحاب الحديث يقولون اعضله فهو معضل بفتح الصاد وهو اصطلاح مشكل المأخذ من حيث اللغة وبجيت وجدته قولهم أمر عضل أي مستغلق شديد ولا التفتات في ذلك الى معضل بكسر الصاد وان كان مثل عضيل في المعنى كذا نقله صاحب الكشف (قوله وان لم يذكر الواسطة أصلاً فرسل) وما سوى المسند يسمى ارسالاً عند الفقهاء والاصوليين (قوله الأباحد أمور خمسة) وقيل لا يقبل مطلقاً وعند بعض المتأخرين راوي ان كان من أئمة نقل الحديث قبله والافلاوا اختاره ابن الحاجب فان أرادوا بانه من لو أسند تقبل اذ هو عدل لا يروى الا عن عدل فذلك مذهبننا والافلابد من تصويره (قوله أن يسنده غيره) أو نفسه مرة أخرى كذا في فصول البدائع (قوله أو ان يعضده قول صحابي أو ان يعضده الخ) قال في فصول

الحديث مخالفاً لها قال (ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي رحمه الله الخ) أقول الظاهر ان هذا اطلاق مبنى على خلاف آخر يمتاؤ بينه وهو ان القرن الثاني والثالث عندنا كما لاول الكون كل منها مشهود بالله بالصدق كما سبق في آخر الفصل الثاني وعندنا لان الاول هو الخبر المطلق بخلافه ما أو الاستدلال والجواب من الطرفين مبنى على هذين الاعتبارين أما استدلال الشافعي فلانه لم يلتفت فيه الى عدالة المرسل ولا من روى اليه مع كونهما من القرن الثاني وأما استدلالنا فلان حاصل

(٣٣ - تلويح تاني) الرسول أولى والمعتاد انه اذا وضع له الامر طوى الاستناد وعزم واذا لم يتضح نسبه الي الخبر لم يجهله ما جهله) هذا جواب عن دليل الشافعي رحمه الله حيث قال الجهل بصفت الراوي

فخبروا فقال رجل أكل عام بار رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ثم قال  
كان قبلكم بكثره سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فإذا أمرتكم بشئ فأتوا منه

واضممام غير المقبول الى غير المقبول لا يصبره مقبولا قلنا المسند قد لا يثبت عد التروا انه فيقبل المرسل  
ويعمل به وبانضمام أمر الى أمر قد يحصل الظن أو يقوى فيجب العمل وعندنا يقبل بل يقدم على المسند  
استدل الشافعي رحمه الله بان قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوي متصفا بالعقل والعدالة وغير  
ذلك من الصفات المعبرة في الرواية وعند عدم ذكر الراوي لا يعلم ذلك فلا يقبل واستدل القائلون بالقبول  
بثلاثة أوجه ثالثها يدل على أنه فوق المسند الاول ارسال الصحابة وقبوله مع وجود الوساطة في البعض  
الثاني ان كلامنا في ارسال العدل الذي لو أسند لا يظن انه كذب على من روى عنه واذا لم يظن به الكذب  
على من يجوز أن يكذب فعدم ظن كذبه على النبي عليه الصلاة والسلام وهو معصوم أولى وقد عرفت  
ان ليس النزاع في مرسل الصحابي ومرسل من علم من حاله انه لا يرسل الا بروايته عن عدل الثالث ان  
العادة جارية بان الأمر اذا كان واضحا للناقل حزم بنقله من غير اسناد واذا لم يكن واضحا نسبه الى الغير  
ليعمل الناقل ذلك الأمر الشئ الذي خلقه هو أي الناقل فالمرسل يدل على أنه واضح للناقل بخلاف المسند  
وقد منع جرى العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم احاطته بالرواية وكيفية الاتصال ويسند الى العدول

البدائع لاشد ان انضمام هذين يقوى الظن لکن الكلام في ان مثل هذا الظن كاف في الحجة عنده  
(قوله قلنا المسند الخ) قيل الجواب ليس يقوى لان الترجيح لا يكون بكثره الشهود بل بالقوة وعلى تقدير  
لتسليم قدمها قبوله باحد الخمسة ودليله يدل على قبوله في بعض صور وجود أحد الخمسة اذ قوله قد يحصل  
الظن معناه الجزئية (قوله فيقبل المرسل ويعمل به) قال في فصول البدائع وفيه نظر لان العمل بحديث  
المستور والمجهول غير جائز عنده وان تعددوا الظن الحاصل بانضمام الارسال لا يربو عنده على الحاصل  
بانضمام اسناد آخر (قوله وبانضمام أمر الى أمر الخ) قال في فصول الجيد انع ورد عليه ان تعدد  
الارسال لا يربو على تعدد الاسناد الى المستور والمجهول عنده (قوله وقد عرفت ان ليس النزاع الخ) رد  
للدليلين المذكورين وقد أشار في فصول البدائع الى جواب الاول حيث قال وقبول مر اسبيل الصحابي  
متفق عليه لکن يمتناو بين الشافعي رحمه الله وبين الكل اذ منهم من يردّها أيضا ذكره في جامع الاصول  
فهذا الاستدلال عليهم وقد يجاب أيضا بان ذكر الصحابي لانه محل النزاع بل لقيام ارسال من شاركه في  
العدالة على ارساله فان أهل القرنين عندها مطلقا من علم حاله أنه لا يرسل الا بروايته عن عدل لا هم  
مشهودون لهم بالخبرية فالغالب في حالهم ان ارسالهم بناء على الوضوح لا على عدم احاطة الرواية فلا يصبر  
ههنا الاحتمال الناشئ عن غير دليل والالزام أن لا يعمل بحديث وان صرح الثقة بان روايه عدل (قوله  
ليعمل الناقل الخ) أي ليقول عند ظهور ريب والطعن العهدة على الراوي لا على فانه أخبرني هكذا  
(قوله وقد منع جرى العادة الخ) رد للدليل الثالث قال صاحب التلخيص أجيب عنه بان جريها في روايه  
الحديث بالنسبة الى القرنين ثابت غاية ان ذلك لتعذر النقل عندهم أو لكونهم عدولا والاوّل مشكوكا  
والثاني متيقن فيعمل المحتمل على المتيقن (قوله بل ربما يرسل لعدم احاطته الخ) قيل حينئذ يكون

الاول ان مرسل الصحابي مقبول بالاجماع مع وجود الوساطة في البعض بينه وبين الرسول عليه السلام  
والتابعي ومن يليه مثله في الخير به فيجب قبول روايتهم أيضا وحاصل الثاني ان كلامنا في ارسال من شهد  
الرسول عليه الصلاة والسلام بعد انته وهو التابعي ومن يليه حتى اذا أسند لا يظن انه كذب قطه وان  
جواب الشارح عن الاول بقوله وقد عرفت ان ليس النزاع في مرسل الصحابي وعن الثاني بقوله ومرسل  
من علم حاله الخ ليس كإنيبي أما الاول فلان ذكر الصحابي ليس لكونه محل النزاع بل يستدل به على حال

ما استطعتم واذا نهيتكم  
عن شئ قد عوه وعن ابن  
عباس خطبنا رسول الله  
صلى الله عليه وسلم فقال  
يا أيها الناس ان الله كتب  
عليكم الحج فقام الاقرع  
ابن حابس فقال أي كل  
عام بار رسول الله قال لو  
قلتم لو جبت ولم نستطيع  
ان نعصوا لوجها الحج مرة  
فن زاد فتطوع رواه أحمد  
والدارقطني والنسائي وابن  
ماجسه والدارقطني في  
سننه والحاكم في  
المستدرک وقال صحيح  
على شرط الشيخين وفي  
الصحیحين وسند أبي  
حنيفة وآثار محمد بن  
الحسن من حديث جابر  
ان سراقه بن مالك قال  
يارسول الله متعتنا هذه  
لعامنا هذا أم لا لا بد قال  
لا بل لا بد وفي رواية  
لا بد لا بد وما ذكره في  
التلخيص غلط (قوله الا أن  
يكون معلقا بشرط الخ)  
الاستثناء لما لم يكن فيه  
حكم بالنسبة والاثبات  
عقدنا بل هو تكلمم بالباقي  
بعد النيا كان هذا  
الكلام ساكتا عن  
احتمال ان تكرار وجوده  
فلا يردان مفاد العبارة  
تخلاف ما يراه أصحاب  
هذا المذهب فانه يوجب

تحقيقا

التكرار عندهم اذا تعلق بشرط أو وصف على ما صرح به المصنف في مسئلة ان دخلت

الدارقطني نفسا ولذا غير القاضي أبو زيد عنه بقوله يتكرر على انه في أوقات الاحتمال أمكن جعله على الماضي العالم الذي

(ولابن جبهلة لان المرسل اذا كان ثقة لا يثبت بالغفلة عن حال من سكت عنه الا يرى انه لو قال اخبرني ثقة يقبل مع الجهل ولا يعزم ما يسمعه من الثقة ومرسل من دون هو لا يقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا ويرد عند البعض لان

الزمان زمان الفسق والكذب الا ان يروى الثقات مرسله كما روى مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله واما الانقطاع الباطن فاما المعارضة او نقصان في الناقل اما الاول فاما عارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس قوله تعالى بالنصب أي كما عارضة حديث فاطمة قوله تعالى فنصب قوله تعالى لكونه مفعول المضارضة (استكهن) أما في السكنى فظاهر وأما النفقة فلان قوله تعالى من وجسدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود وهي وأنفقوا عليهم من وجسدكم وكحديث القضاء بشاهد ويمين المدعى قوله تعالى بالنصب أيضا لهذا المعنى وهكذا الامثلة التي تأتي (استشهدوا شهودين من رجالكم الآية وعند عدم الرجلين أو جب رجلا واحدا بين وحيث نقل الى ما ليس بمعهود في مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين) فان حضور النساء لا يهدفي

تحقيقا للحال وأنه على ثقة في ذلك المقال (قوله ولا بأس) جواب عن استدلال الشافعي رحمه الله تعالى يعني ان جهل السامع بصفات الراوي لا يضر لان التقدير ان الناقل عبدل ضابط فلا يثبت بالغفلة عن حال الرواة ولا يجوز نقل الحديث ما يسمعه من عدل وقد يدفع بان أمر العدالة على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلا (قوله الا يرى انه اذا قال اخبرني ثقة يقبل) كانه يشير الى ان الشافعي رحمه الله كثيرا ما يقول اخبرني الثقة وسدثني من لاثمها الا ان مراده بالثقة ابراهيم بن اسمعيل وبن لا يثبت بحسب بن حسن وذلك مشهور معلوم (قوله كحديث فاطمة بنت قيس) فيه بحث لان الكلام في خبر العدل وهذا مستكبر منهم رواه بالكذب والغفلة والنسيان لالكونه في مقابلة عموم الكتاب والامانة كان لقوله حفظت أو نسيته وسدثت أم كذبت معني وأيضا الاخفاء في ان القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة لا قطع فكيف يرد الحديث لمعارضتها وكيف يقبل من الراوي ان هذا كلام الله تعالى ولا يقبل ان ذلك كلام الرسول صلى الله عليه وسلم وهو يرى منه ومسمع (قوله وكحديث القضاء بشاهد ويمين) هو ما روى

واخلاف زمره من قال انبي عليه السلام فيهم من حدث عن حديث يرى انه كذب فليتبوا مقعده من النار وهذا مما يليق بحال الراوي المشروط فيه الشروط المذكورة بل بحال مسلم لاسيما بحال أهل القرن الثاني والثالث المشهود لهم بالخيرية على من دونهم وأنت خبير بان مجرد عدم احاطة الرواة لا يستلزم روية ان الحديث كذب حتى يلزم الدخول في زمره من ذكر (قوله فربما يظن غير العدل عدلا) يرد عليه انه يقتضي أن لا يجوز العمل بالحديث وان صرح الثقة بان راويه عدل وهو خلاف ما تنقوا عليه واعترض أيضا بان هذا يستلزم أن لا يقبل المسند أيضا لانه على تقدير أن يظهر المروي عنه فربما يظن السامع غير العدل عدلا وهذا يفرض أن لا يقبل خبر الواحد أصلا والحواب عنه انه لو ذكر المروي عنه ولم يعدله وبقى مجهولا لا يقبله الشافعي أما وعدله فيقبله فلا يجر ما ذكر الى عدم قبول خبر الواحد أصلا نعم يرد ما ذكرته أولا وأيضا يمكن أن يقال الظن كاف في ايجاب العمل وظن أهل القرن الثاني والثالث ممن هو أقرب منهم أصدق من ظن من دونهم وأدخل في الاعتبار فليتمأمل (قوله كانه يشير الخ) قال الفاضل الشريف لفظه كان ليست في موقعة لان الثقة معروف معهود في قول الشافعي فيكون معلوما بخلاف قوله ثقة فانه منكر مجهول فلا يرد على الشافعي (قوله فيه بحث لان الكلام الخ) أجيب عنه بان الكلام في الخبر المنقطع ومتى اشترط فيه أن يكون راويه غير مستكبر وبالجملة الرد بسبب التهمة لا ينافي الرد بطريق المعارضة ويؤيده قول عمر رضي الله عنه لا ندع كتاب بنا أدلو كان الرد بتممه الكذب والنسيان فقط لما كان له معني وأما قوله حفظت أم نسيته فتعيينه على ان فيه مانعا آخر من قبول روايتها قال القاتل في قلت هذا الحديث مما شبهه الفقهاء والمحدثون وعما يراه كاشافعي ومالك وأحمد رضي الله عنهم فلا يرد بما ويل هو خلاف الاصل وأنت خبير بان التأويل في باب النفقة وأما ايجاب السكنى فالنص ظاهر فيه فرد الحديث متعين بمسدا الاعتبار (قوله وأيضا الاخفاء الخ) قيل ليس في كلام المصنف وغيره ما يدل على انه يقبل من الراوي ان هذا كلام الله تعالى بل ما يدل على انه يمكن حمل الآية على أحد سمتها بالقراءة الشاذة ولو سلم فلاشك ان احتياط الرواة في كلام الله تعالى أكثر وحل

من يشاركه في العدالة كما ورأى مشايخنا وأما الثاني فلان أهل القرنين عندنا من علم من حاه انه لا يرسل الابروايتة عن عدل فان فوفس في هذين الامرين كان اعترضا على كلام آخر فقد يقال (وقد يدفع بان أمر العدالة على الظن والاجتهاد الخ) أقول يرد عليه انه يقتضي أن لا يعمل بالحديث ولو صرح لثقة

بجائس الحكم ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد مقام المرأتين لما أوجب حضورهما عني ان النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال

واما معارضة الخبر المشهور وكحديث الشاهد واليمين قوله عليه السلام لا ينافي الوجوب كقول النخاعة في غير المنصرف ويجوز صرفه للضرورة مع وجوبه (قوله ولا دلالة لاسم المفرد على العدد) قيل عليه لان سلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشئ من أدوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه أيضا واحد اعتباري فهو المطوب اذ لا نفي باحتمال الامر للعموم والتكرار بسببه انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل ورد بان المفرد المقترن بادوات العموم عام بدليله وليس الكلام فيه بل في المفرد المجرد عن القرائن والواحد الحقيقي موجب فيقع عليه بلائحته والاعتباري مجتمعه فيجعل عليه مع النية والعدد لا موجب ولا محتمله فلا يصح حمله عليه أصلا وتناوله كل فرد من حيث انه واحد اعتباري لا يقيد الشافعي ولا يثبت مطاوبه لان مذهبه جواز اطلاقه

عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد وعين الطالب وهو معارض لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين الاية وذلك من وجوه الاول ان الامر بالاستشهاد مجمل في حق ما هو شهادة ففسره بزجلين أو رجل واخر اثنين وتفسير المجمل يكون بما لا يجمع ما يتناول اللفظ الثاني ان قوله تعالى ذلكم أقسط عند الله واقوم للشهادة وأدنى أن لا ترتابوا نص على أن أدنى ما تنتقي به الرية هو هذا ان النومان وليس بعد الادنى شئ الثالث ما ذكره المصنف وانما اقتصر عليه لانه راجع بجميع الاجال والحصر فيما ذكره بل للشارع أن يترك بعض الامور الى الاجتهاد أو الى الحديث ولان قوله تعالى ذلكم اشارة الى أن تكتبوه وأدنى معناه أقرب من انتقاء الرب على ما هو المذكور في التفسير (قوله وذكرفي المبسوط) ليس المراد ان ذلك امر ابتدعه معاوية في الدين بناء على خطئه كايغى في الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه قد ورد فيه الحديث الصحيح بل المراد انه أمر مبتدع لم يقع العمل به الى زمن معاوية لعدم الحاجة اليه لكن المروي عن علي رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشهادة شاهد واحد وعين صاحب الحق وروى عنه أيضا ان النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر وعثمان كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد وعين المدعي وعن علي رضي الله عنه انه كان يقضى بالشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية (قوله وكتابت المصنرة) صريح في كونه مخالفا للكتاب لا مجرد القياس على ما ذهب اليه المصنف فيما نقل عنه (قوله وانما يريد) أي خبر الواحد في معارضة الكتاب لان الكتاب مقدم لكونه قطعا متواترا النظم لاشبهه في متنه ولا في سنده لكن الخلف انما هو في عمومات الكتاب وظواهره فن يجعلها ظنية يعتبر بخبر الواحد اذا كان على شرائطه محملا

انقراة بعضها على بعض أظهر سيما المختص من الشواذ بمخالف ابن مسعود رضي الله عنه حيث نقل بطريق الشهرة بخلاف مصنف أبي فيرد خبر الواحد بمعارضته بالامرية (قوله مجمل في حق ما هو شهادة) قال سراج الدين الهندي لو سلم انه مجمل في بيان الجملة بخبر الواحد جائز (قوله لانه راجع بجميع الاجال والحصر الخ) قال في فصول البدائع التفسير بعد الاجام يراد به القصر استعماله كما في حديث شيبان آدم فلا يرد منع الاجال والقصر اذا مراد بالقصر الاستعمال ما هو خارج عن الطريق المروية (قوله ولان قوله تعالى الخ) قيل يكفي في الاستدلال ان قوله تعالى أدنى ان لا ترتابوا على تقدير ان يكون ذلك اشارة الى العدد المذكور للشاهد كما قال بعض المفسرين والائمة لانهم يكون أدنى بمعنى الاقل ولا يرد على الاقل وهذا اندفع ما ذكره في اصول السكردري من الاستدلال به مطلقا فلا يصح على تقدير ان يكون ذلك اشارة الى أن يكتبوه ويكون أدنى بمعنى أقرب قنأ ممل (قوله لكن المروي الخ) قد صح لما في المبسوط لكن ذكر في الكشف وغيره ان هذا الحديث طعن فيه بجي بن معين وابراهيم التيمي والزهرى حتى قال الزهرى والتيمي أول من أفرد الاقامة معاوية وأول من قضى بشاهد وعين معاوية (قوله لا مجرد القياس) قد يتكلف في التلخيص بين مخالفة القياس الذي سنده الكتاب في حكم مخالفة الكتاب (قوله يعتبر بخبر الواحد) فيجوز تخصيص عام الكتاب وكذا معارضة ظواهر الكتاب به قال صاحب الكشف والوجه انه لا يجوز عند من يقول انه ظني من مشايخنا لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام وانما ظاهر من الكتاب لان الشبهة فيهما من حيث المعنى وهو احتمال ارادة البعض من العموم واردة المجاز ولكن لا شبهة في منيها أي نطهها وعبارة هما والشبهة في خبر الواحد في ثبوت متنه ومعناه جميعا لانه ان كان من الظواهر فظاهره وان كان نصافي معناه فكذلك لان المعنى مودع في اللفظ وتابع له في الثبوت وهذا لا يقر منكر معناه بخلاف منكر اللفظ الظاهر والعام من الكتاب فانه يقره اذا كان كذلك

على الاثنين الذي هو عدد محض وعلى كل فرد لا من حيث انه واحد بل من حيث انه عدد ولا يلزم من تعيينه بالمرأة أو الثلاثة التكرار والتناقض لانه تأكيده وتقرير الحققة أو تغيير وتعيين للمجاز هذا (قوله فلم يدل على اليسار) بالدينين

ولا يمكن تكوير الحكم بترك السبب كذا في النالان المراد اليقين لقراءة ابن مسعود رضي الله عنه والسنة قولوا وقلوا عليه اجماع الامة  
فيقولون المحل بالمره (قوله المأمور به نوعان) اعم مما هو على الحقيقة ومما هو على

المجاز ليشمل النفل فانه سبق  
ان الصيغة حقيقة في

الوجوب مجاز في غيره  
وان ذلك مراد بفسر  
الاسلام وقوله وقد يدخل  
في الاداء قسم وهو النفل  
على قول من جعل الامر  
حقيقة في الاباحة والتدب  
بيان لذهب المخالفين  
وما ذكره صاحب  
الكشف من انه ينبغي  
ان يسمى اداء على القول  
بكون الامر حقيقة  
للتدب والاباحة لان  
الكل موجب الامر مبني  
عليه وعدم تعرض  
المصنف للمباح لان  
كونه اداء انما يتفرع على  
كون الصيغة حقيقة  
فيه فهو على هذا الرأي  
اما واجب او مندوب  
هذا والله الموفق للصواب  
(قوله بسبب جديد عند  
البعض) وهم العراقيون  
من الائمة الحقة واتباعهم  
صاحب الميزان وصادر  
الاسلام وهم السواد  
الاعظم والصواب لا يقولون  
عنه لان المراد من  
السبب دليل الحكم من  
نص أو سنة لا ما يثبت به  
الوجوب ويتفرع عليه  
الحكم على ما انفق عليه  
الفسر يقان ومن البين  
المكشوف ان وجوب  
قضاء الصوم لم يعرف الا

بالدليلين ومن يجعل العام قطعيا فلا يعمل بخبر لو احدث في معارضته ضرورة ان انطى يضمحل بالقطع فلا  
ينسخ الكتاب به ولا زاد عليه أيضا لانه بمنزلة النسخ واستدل في ذلك بقوله عليه السلام يكثركم الاحاديث  
من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فأعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالف فزدوه وأجيب  
بانه خبر واحد وقد خص منه البعض أعني المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسألة  
الاصول على انه مما يخالف عموم قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وقد طعن فيه المحدثون بان في  
روايته زيد بن ربيعة وهو مجهول وترك في اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعاً وكريحي  
ابن معين انه حديث وضعته الزنادقة و اراد البخاري اياه في صححه لا ينافي الانقطاع أو يكون أحد رواياته  
غير معروف بالرواية فان قيل المشهور أيضا لا يزيد علم اليقين فكيف يعتبر في معارضة عموم الكتاب وهو  
قطعى أجيب عنه بانه يقيد علم طمأينه وهو قريب من اليقين والعام ايس بحيث يكفر بما حده فهو قريب  
من الظن وقد انعقد اجماع على تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المشهور كقوله عليه السلام لا يرث

لا يجوز ترجيح خبر الواحد على ظاهر الكتاب ولا تخصيص عموم به لان فيه ترك العمل بالدليل الاقوى  
بما هو أضعف منه وذلك لا يجوز (قوله وأجيب بانه خبر واحد الخ) قال القاضي الشريفي لا يخفى ان  
المراد الاحاديث التي لا يعلم ثبوتها فلا يشمل المشهور والمتواتر لانها معلوما الثبوت فكيف خصص من هذا  
الحديث (قوله على انه مخالف الخ) لانتم انه مخالف لعموم الكتاب لان وجوب القبول بالكتاب انما  
يثبت فيما تحققت انه من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم بالسمع منه أو بالتواتر ووجوب العرض انما  
يثبت فيما ثبت ثبوت رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ هو المراد بقوله عليه السلام اذا روى لكم عنى حديث  
فلا يكون فيه مخالفة للكتاب على ان المراد من الآية ما أعطاكم من الغنمة كذا في الكشف (قوله  
واراد البخاري الخ) رد لحجاب صاحب الكشف عن تضيف الحديث بان الامام ابا عبد الله البخاري أورد  
هذا الحديث في كتابه وهو بالطود المنبئ في هذا الفن وامام أهل هذه الصناعة فكيف بالاراد دليل على صحته  
ولم يلتفت الى طعن غيره بعده ووجه الرد ان ما ذكره البخاري في صححه قسما قسم تصدق لا يثبتانه وقسم  
أورده للاستشهاد والتأييد والاول هو الصحيح مطلقا بخلاف الثاني وقد يقال هذا الراد انما يتأيد  
الحديث المذكور بما روى عن محمد بن جبير بن مطعم ان النبي عليه السلام قال ما حدثتكم عنى مما تنكرون  
فلا تصدقوا فاني لا أقول المنكر وانما يعرف ذلك بانعرض على الكتاب (قوله كقوله عليه السلام

بانه رواية عدل وهو خلاف ما انفقوا عليه قال (واراد البخاري اياه في صححه لا ينافي الانقطاع الخ) أقول  
فيه رد على صاحب الكشف حيث ان الامام ابا عبد الله محمد بن اسمعيل البخاري أورد هذا الحديث في كتابه  
وهو بالطود المنبئ في هذا الفن وامام أهل هذه الصناعة فكيف ياراده دليل على صحته ولم يلتفت الى طعن  
غيره بعدد وجه الرد ان ما ذكره البخاري في صححه على ما قال شراحه قسما قسم تصدق لا يثبتانه وقسم  
أورده للاستشهاد والتأييد والاول هو الصحيح مطلقا بخلاف الثاني فلا يثبتانه ولا يكون صححا وذلك لان  
الاول مشتمل على شرط الشيخين البخاري وسلم وهو الثبوت بطريق الشهادة بان تكون الرواية عن  
الصحاب المشهورين بالرواية عنه صلى الله عليه وسلم وان روى عن الصحابي المشهور رويان تبعان أو أكثر  
من التابعين المشهورين بالرواية عن ذلك الصحابي ثم روه عن كل واحد منهما رويان تبعان من أتباع  
التابعين مشهورين بالحفظ ولا تقبلان ثم روه عن كل منهما رويان تبعان ثم روه عن كل منهما الشخان أو

بقوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر وقضاء الصلاة بقوله صلى الله عليه وسلم من نام على صلاة أو نسيها  
فصلها اذا ذكرها مطلقا فمعدوم وجوب القضاء بسبب جديد ودليل مستأنف لا يجمع علمه بوجوب الاداء وقوله من ان النص ليس لا يجاب

اليهنة على المدعى واليمين على من أنكروا حديث بيع الرطب بالتمر فإنه ان كان الرطب هو التمر يعارض قوله التمر بالتمر مثلاً غسل وقوله جيدها ورد بها سواء وان لم يكن ٣٦٣ يعارض قوله اذا اختلف النومان في بيعوا كيف شئتم) تحقيقه ان الرطب

القاتل وقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها وغير ذلك (قوله اليهنة على المدعى واليمين على من أنكروا) حصر جنس اليهنة على المدعى وجنس اليمين على المنكروا فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعى بخبر الواحد (قوله وكحديث بيع الرطب بالتمر) هو ما روى عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه أن النبي عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال أنقص اذا حنفت قالوا نعم قال فلا إذن الا انه لما أورد هذا الحديث على أبي حنيفة رحمه الله أجاب بان هذا الحديث دار على زيد بن أبي عياش وهو ممن لا يقبل حديثه واستحسن أهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال أبو حنيفة رحمه الله لا يعرف الحديث وهو يقول زيد بن أبي عياش ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضة للخبر المشهور وذكر في الاسرار وغيره انه يجوز أن لا يكون الرطب تمرًا مطلقاً لقوات وصف اليوسفة ولا فوا آخر لبقائه أجزاءه عند صيرورته تمرًا كالحنطة المقلية ليست حنطة على الإطلاق لقوات وصف الانبات ولا فوا آخر لوجود أجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق (قوله لا اعتبار باختلاف الصفة لقوله عليه السلام لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجوهر والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف أصلاً لجواز أن

لا يتخلو من أن يكون تمرًا أو لم يكن فان كان تمرًا فان لم يجز بيعه بالتمر يكون معارضاً لقوله التمر بالتمر مثلاً مثل يدا بيدوا الفضل وبأول يقال انه غيرمكن الرطب والتمر مختلفان في الصفة لا نأقول لا اعتبار باختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورد بها سواء فلدفع هذه الشبهة صريحاً زدت قوله جيدها ورد بها سواء

لا تنكح المرأة على عمتها) خص به قوله تعالى وأجل لكم ما وراء ذلكم فإنه يتناول العمه وقوله عليه السلام لا يرث القاتل خص به قوله تعالى فلذ كرمثل حظ الأنبيين فإن الذكر يعم القاتل (قوله حصر جنس اليهنة) وقد يكتفي في التفرير بان الشرع حصر جنس اليمين على المنكروا واختصاص الجنس به يقتضي أن لا يوجد فرد منه في غيره (قوله الا انه لما أورد هذا الحديث على أبي حنيفة رحمه الله) حين جاء بغداد فامتحنوه وسألوا عن بيع الرطب بالتمر فأجاب بجوازه فأوردوا هذا الحديث فقال ان هذا الحديث دار الخ (قوله زيد بن أبي عياش) موافق لما في الكشف والمغرب وأما الوقوع في النهاية فهكذا دار على زيد بن أبي عياش (قوله قال ابن المبارك الخ) قبل عليه لا يلزم من معرفة أبي حنيفة رحمه الله ان رجلاً واحداً ليس ممن يقبل حديثه أن يكون أبو حنيفة ممن يعرف الحديث لجواز أن يعرف رجلاً واحداً ولا يعرف ما فيه (قوله فلا يكون من قبيل الخ) أجيب بأنه لا منافاة بينهما لجواز أن يكون هر دوداً للآخرين على ما سبق مثله (قول المصنف تحقيقه ان الرطب لا يتخلو من أن يكون تمرًا) وذلك بان يكون التمر اسماً للثمرة الخارجة من الخيل من حين تنعقد وزنها الى حين ندرك ويكون اعتراض الاحوال عليها بمنزلة اعتراض الاحوال على الانسان الصادق عليه الصغير والكبير كابدل على هذا قول الراوي تهسى عن بيع التمر حتى يرهبى أى يحمر أو يصفى وقول الشاعر \* وتمر على رأس الخيل رماء \* ولهذا الوصى بالرطب فيس قبل الموت لا يظلم الوصيه كما يظلم بالعنب اذا صار زبيباً قبله ولو أسلم في تمر فتمض رطباً أو بالعكس لم يكن استدلالاً وأعلم ان الوجه المذكور أوردته الشيخان القاضي الامام أبو يزيد وشمس الأئمة على الامام أبي حنيفة رحمه الله حيث لم يجوز بيع الحنطة المقلية بغير المقلية مع جريان لوجه المذكور المصحح لبيع الرطب بالتمر بان يقال ينبغي أن يجوز بيع الحنطة المقلية بغير المقلية لان المقلية اما أن تكون حنطة أو لم تكن الى آخر الدليل (قوله وذكر في الاسرار وغيره الخ) هذه اشارة الى اعتراض على الامام أبي حنيفة رحمه الله لان القياس على الحنطة المقلية يقتضي عدم جواز بيع الرطب بالتمر عنده وبه يدفع التحقيق الذي أوردته المصنف من جانبه لانه ظهر منه ان الرطب ليس تمرًا مطلقاً ليصح بيعه مما نال كسلا به مدار الصفة أعنى الجودة والريانة ولا فوا آخر ليصح بقوله اذا اختلف النومان في بيعوا كيف شئتم (قوله واعترض عليه الخ) أجيب عنه بان معنى اعتبار هذا الوصف ليس باختلاف الرطب

القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب قول محض وتخليط صرف نعم لو كان المراد من السبب ما يتفرع عليه الوجوب لربما يتمكن المجادل من القول بأنه على ذلك التقدير لا يكون قضاء لماوجب سابقاً بل وجباً مستأنفاً فيجاب عنه بان كونه قضاء لما انه استندراك لما فات من الواجب رحمة من الله على عباده (قوله بخلاف فضيلة الصوم المقصود) قيل فان فوتها نادر لا يكون الا بتسدر الاعتكاف في رمضان قال السيد الشريف وذكر التسدر مستدرك لا دخل لها في المقصود لان الكلام حسن بدونه

فيكون ذكراً ضاعاً (قوله ولان حكم الشرع الخ) قيل عليه لم لا يجوز أن تكون العين المتصفة باطل والطرفة هو ذلك الشيء بقيد الماهو كية وتبدل الاوصاف لا يوجب تبديل الذات وقد عرفت في بحث الموضوع الفرق بين

(واما بكونه شاذا في البلوى العام كحديث الجهر بالسنية فانه لو كان خفاؤه في مثل هذه الحادثة مما يحويه العقل) فان قيل جعل هذا النوع من أقسام المعارضة ولا معارضة فيه قلت أمثال هذا الحديث يدل على عدم وجوب التبليغ عن النبي عليه الصلاة والسلام أو على ترك الصحابة رضي الله تعالى عنهم التبليغ الواجب عليهم فتكون معارضة لدلائل وجوب التبليغ أو لدلائل تدل على عدم التمس أو تكون معارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد لا شهر وفي المتن إشارة الى هذا (واما باعراض الصحابة عنه نحو الطلاق بالرحا والعدة بالنساء فاهم اختلفوا في الحكم ولم يرجعوا اليه وأما الثاني) وهو الذي يكون الانقطاع

الانقطاع الباطن على قسمين الاول أن يكون منقطعاً بسبب كونه معارضاً والثاني أن يكون الانقطاع لنقصان في الناقل والاول على أربعة أوجه اما أن يكون معارضاً للكتاب أو السنة المشهورة أو يكون شاذاً في البلوى العام أو باعراض الصحابة عنه فانه معارض لاجماع الصحابة فلما ذكر الوجه الرابع شرع في القسم الثاني من الانقطاع الباطن وهذان القسمان وان كانا متصلين ظاهر الوجود الاسناد لكنهما منقطعان باطناً وحقيقةً أما القسم الاول فلقوله عليه السلام بكثير لكم الاحاديث من بعدى فاذا روي لكم على حديث فأعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فرده فدل هذا الحديث على ان كل حديث يخالف كتاب

يكون المعبر باختلاف بعض الاوصاف وهو ما يكون موجبا لتبديل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الايمان بالتمر لا يعد امتثالاً للطلب الرطب كالزبيب والعنب فان قيل فيه دليل على ان علة الاستواء كون الوصف ليس من صنع العباد فلنا منوع بل العلة عدم تبديل الاسم والحقيقة في العرف ولو سلم فلا عبرة بالقياس في مقابلة الخبر (قوله) واما بكونه شاذاً) عطف على قوله واما باعراض الخبر المشهور وكذا قوله واما باعراض الصحابة عنه وكلاهما من أقسام الانقطاع بالمعارضة أما الاول فلان الخبر الشاذ مع عموم البلوى يعارض الأدلة الدالة على وجوب تبليغ الأحكام وتأدية مقالات النبي عليه الصلاة والسلام أو الأدلة الدالة على عدالة الصحابة لان ترك التبليغ ان كان تركه الواجب لزم عدم عدم التمس وان لم يكن تركه الواجب لزم عدم وجوب التبليغ فان قيل فعلى هذا لا يكون قسم آخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب أو الخبر المشهور قلنا جعله قسماً آخر باعتبار انه يحتمل كلاماً آخر تم مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد هذا الحديث لا شهر لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر بمعارضتها اتم الاصل هو الاشهار لكن رب أصل قلعه الحديث واما ليس وجوب التبليغ أن يباع كل احد كل حديث الى كل أحد بل عدم الاخفاء ولذا قال الله

والعرف يكون مخالفاً لقوله عليه السلام اذا اختلف النون فبيعوا كيف شئتم (قوله) كالزبيب والعنب قيل التمثيل بما غير وارداً لانه على الخلاف أيضاً في ظاهر الرواية كما ذكر في الكافي (قوله) قلنا منوع) جوابه ان صاحب الشرع أسقط اعتبار التفويت في الجودة لقوله عليه السلام جيدها ورد يشاهوا واعتبرا لتفاوت بين النقد والنسيئة حيث شرط اليد باليد والتفاوت ههنا حدث بصنع العباد وهو اشتراط الاجل فصار هذا أصلاً وهو ان كل تفاوت يمتنع على صنع العباد فذلك مفسد للعقد وفي المقابلة وغير المقابلة وفي الخنطة والدقيق التفاوت بهذه الصفة وفي الرطب والتمر التفاوت ليس من صنع العباد فلا يعتبر كالتفاوت بين الجيد والردى (قوله) ولو سلم فلا عبرة (الخ) أي ولو سلم علة الاستواء كولو صف ليس من صنع العباد حتى يصح البيع فيما ليس التفاوت فيه من صنعهم كالجيد والردى من نوع فلا يقاس عليه صحة البيع في التمر والرطب لكون القياس فيه في مقابلة الخبر وهو حديث سعد بن أبي وقاص رجه الله (قوله) وكذا قوله واما باعراض الصحابة عنه) أي هو أيضاً معطوف على قوله واما باعراض الخبر المشهور ويجوز أيضاً أن يعطف على ما يليه أعني قوله واما أن يكون شاذاً (قوله) وعموم حاجة الكل اليه (الظاهر في العبارة أن يقال وعموم الحاجة اليه أو حاجة الكل اليه) (قوله) ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية) جوابه ان القضايا التي يحكم فيها بقضاء الصلاة من القطعيات عند الجمهور (قوله) واما ليس وجوب التبليغ (الخ)

أحدهما قال (حتى ان الايمان بالتمر لا يعد امتثالاً الخ) أقول أراد بالتمر الذفل وهو التمر اليابس بقرينة تمثيله بالزبيب والعنب والتمر أهم منهم اولها هذا قال النبي عليه السلام حين أهدى اليه رطب

الله فانه ليس بحديث الرسول عليه السلام وانما هو مفترى وكذلك كل حديث يعارض دليلاً أقوى منه فانه منقطع عنه عليه السلام لان الأدلة الشرعية لا يناقض بعضها بعضاً وانما التناقض من الجهل المحض وأما القسم الثاني فلانه لما كان الاتصال بوجود الشروط التي ذكرناها في الرواية فثبت عدم بعضها لا يثبت الاتصال (فكثير المستور)

المقبول والمجموع ورد بان تبدل الوصف بوجوب تبديل الذات شرهما لا فرق بين المجموع والمقبول من هذه الحيثية (قوله) وعند الشافعي لا يبرأ الخ) قال في التلويح ان هذا هو حديثي كتب أصحابه ورد بما نقل عن شرح التمهيد للشافعية اذا أطمع المصنوع منه ولم يعلم انه

ملكه ففيه قولان أحدهما أنه يبرأ أو الثاني وهو الأصح أنه لا يبرأ (قوله والعادة المخالفة) لأن الديانة الكاملة أن يحب لا يخيه المسلم ما يجب نفسه ولا يشتمل فعله على

الاسراف فان قبل كيف وافق التفنازي وتابع المصنف في رد قول الشافعي رحمه

الله بذلك مع تمامه في نصرمة الشافعية قلت هو قد صرح فيه عن الشافعي بتكذيب النقل في صدر الحديث فلم يبال في المحاشاة مع المصنف بحسب الظاهر بل يستفيد من ذلك بإظهار النصفة التمهيد لسواج الخنفة (قوله بالمال المتقوم) خصه به لانه محل الخلاف إذ لا تضمن بالمتفاسع اجما (قوله لانه غير منقومة الخ) قيل عليه المنفعة ملك من شأنه أن يتصرف بوصف الاختصاص لا مال من شأنه أن يدخل للاتفاق به وقت الحاجة وللشافعي أن يقول التقوم باعتبار وإطلاق التصرف وهي راجعة الى المنافع اذ بها إقامة المصالح وتفضية الحوائج لانفس الاموال ورد بان التقوم عنده بالمالية ولهذا لا تضمن حرم الذي عنده ان تلفها مسلم أو ذمي لعدم تقومه كالتجزير ولو كان التقوم باعتبار الملكية كانت منقومة صرح أصحابه في بيان ضمان منافع المفصوب عنده بانها أموال منقومة كالاعيان حقيقة لانها خلقت

تعالى فاسألوا أهل الذكر وأما حديث الجهر بالتسمية فهو عندهم من قبل المشهور حتى ان أهل المدينة احتجوا به على مثل معاوية ووروده عن ترك الجهر بالتسمية وهو مروى عن أبي هريرة وعن أنس أيضا الا انه اضطرب برأيه فيه بسبب أن عليا رضى الله عنه كان يبالغ في الجهر وحاول معاوية ونوامية محو آثاره فباعوا على الترتك فخاف أنس وروى الجهر عن عمرو بن علي وابن عباس وابن الزبير وغيرهم ثم لا يخفى ان ترك الجهر نفي والجهر رايات فربما لا يسدعه الراوى لاسيما مثل أنس وقد كان يقف خلف النبي عليه الصلاة والسلام أبعد من هؤلاء وهذا لا ينافي سماعه الفاتحة على انه روى عن أنس ان النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر كانوا يجهرون بسم الله الرحمن الرحيم وأيضاً روى أن أسأسل عن الجهر والاسرار فقال لا أدري هذه المسئلة والسبب ما ذكرناه وأما الثاني وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب اعراض الصحابة رضى الله عنهم فلانه يعارض اجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك العمل به فيصير على انه سيهو أو منوخ لا يقال لاجماع مع مخالفة بعض الصحابة كيف والقول بان الطلاق يعتبر بحال الرجال كما ذهب اليه عمر وعثمان وعائشة رضى الله عنهم ورواى الحديث زيد بن ثابت رضى الله عنه لانه يقول ليس

حاصله ان التبليغ غير التشهير فلا يلزم من وجوب التبليغ وجوب التشهير (قوله حتى ان أهل المدينة الخ) عورض هذا بان عبد الله بن معقل لما سمع الجهر بالتسمية في الصلاة قال اياك والحديث في الاسلام فاني صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف أبي بكر وعمر وكانوا لا يجهرون بالتسمية وهكذا روى عن أنس روى البخارى ومسلم وكذا روى عن عائشة وعلى وابن مسعود وما نقل عنهم من الجهر كان في ابتداء الامر فانهم كانوا يجهرون بالشاء والقراءة أيضا حتى نزل قوله تعالى وادعوا ربكم تضرعا وخفية أو جهرا للتعليم (قوله فخاف أنس) قيل لا يظن هذا بمثل أنس ولم يكن بين معاوية وعلى الاختلاف الامامة وأما الامور المتعلقة بالعبادات فلم يكن فيه تغير فلولا لا يبقى نعمة لساثرها فان عليا رضى الله عنه كان يبالغ في الجسيع والصحابة رضوان الله عليهم كانوا لا يخافون من الكفار مع قلة عددهم واحتواء الكفار أطراف الشرق والغرب فبالهم خافوا معاوية وهو مسلم لا يقتل أحد الصدقة في دينه غير ان يجسه مع على في الامامة فقط (قوله لاسيما مثل أنس رضى الله عنه) لانه كان يقف خلف الصف لكونه سيافى زمن النبي عليه السلام أو لكونه خدامه عليه السلام (قوله والسبب ما ذكرناه) وهو ان عليا كرم الله وجهه كان يبالغ في الجهر الى آخر ما ذكره من قبل قيل فعلى هذا يلزم من ترك التبليغ الواجب بمعنى عدم الاخفاء فيخرج أنس رضى الله عنه عن العدالة وأجيب بان ترك الواجب لاجل حفظ واجب آخر ثم منه لا ينافي العدالة وهذا من قبيل اختيار أهون المكروهين وقد عرفت ما فيه (قوله وأما الثاني وهو انقطاع الخبر الخ) اعلم ان هذا الانقطاع والذي قبله قول عامة المتأخرين وبعض المتقدمين من أصحابنا خلافا لبعضهم وأما الصواب فالوليدين فالوظيفة في المسائل المذكورة فيها أن يجب معارضة أحاديث أخرى أقوى في الصحة كما مر في حديث البخارى ومسلم في عدم الجهر بالتسمية أو يطعن في الرواية كما ان الطلاق بالرجال موقوف على زيداً خرمع انه معارض بحديث عائشة رضى الله عنها بطلاق الامة تطليقتان (قوله سيهو او منوخ أو مؤول) وتأويل الحديث المذكور ان يقع الطلاق مخصوص بالرجال (قوله يعتبر بحال الرجال) قال الفاضل الشريفي الطلاق يعتبر بحال الرجال في الحرية والرقبة وهو قول الشافعي رحمه الله وعند على وابن مسعود رضى الله عنهم ما يعتبر بحال المرأة وهو مذموم وعن عمر رضى الله عنه انه يعتبر بحالها لا يمكن الثلاثة لانه اذا كانا من فاذ كانا رقيقين أو أحدهما لهما طلاق

لمصلحة الآدمي كالمال وكما مر في شرحها حتى صحت مهر او ضمنن بالعقود الصحيحة والفاصلة بالاجماع وعرف القيام الاسواق بالمخاف والإعيان (قوله ولا يبقا للاعراض) هذه العبارة حتمها وقعت في كلام الفقهاء لا يصح جعلها المراد



الاقى الصدر الاول كما قلنا في الجهول وخبر الفاسق) بالجر عطف على قوله خبر المستور (والمعتوه) وسبأ في معناه في فصل العوارض (والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة لا من غالب حاله التيقظ والمساهل) أي المجازف الذي لا يبالي من السهو والخطأ والتزوير وصاحب الهوى (فانه لا يقبل روايتهم للشرايط المذكورة) أي لاشتراط الشرايط المذكورة في الراوي (فصل في محل الخبر) أي الحادثة التي ورد فيها (الخبر وهو ما حقوق الله تعالى وهي اما العبادات أو العقوبات والاولى تثبت بخبر الواحد بالشرايط المذكورة وما كان من البيانات كالأخبار بطهارة الماء ونجاسته فكذا) أي يثبت بخبر الواحد بالشرايط المذكورة أي إذا أخبر الواحد العدل ان هذا الماء طاهر أو نجس يقبل خبره ثم استدرك عن قوله فكذا بقوله (لكن ان أخبرهم الفاسق ٣٦٥ أو المستور يتحري بأن هذا) إشارة

الى الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته (أمر لا يستقيم تلقيه من جهة العدل بخلاف أمر الحديث) ففي كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدل المألوف الماء حرج فلا يكون خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار فارجونا انضمام التصري به بخلاف أمر الأحاديث فان الذين يتلقونها هم العلماء والاعتناء فلا حرج اذا لم يعتبر قول القسمة والمستورين في الأحاديث فلا اعتبار لأحاديثهم أصلا (وأما أخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها أصلا) أي لا يقبل في البيانات كالأخبار عن طهارة الماء ونجاسته أصلا أي لا يلتفت الى قوله فلا يجب التصري بخلاف أخبار الفاسق فان

المراد الاجماع على الحكم بل عدم التمسك بذلك الحديث ولا يخفى ان المراد اتفاق غير هذا الراوي والافهوي يتمسك به لا محالة (قوله الاقنى الصدر الاول) يعني القرن الاول والثاني والثالث فانه يقبل لان العدالة فيها أصل شهادة النبي عليه السلام وفي غير الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق لان الفاسق في أهل هذا الزمان غالب فلا بد من العدالة المرجحة جانب الصدق (قوله وصاحب الهوى) هو الميل الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المبتدع المائل الى ما هو هواه في أمر الدين فان تأدى الى أن يجب اكفاره كعدالة الرافض والمجسمة والحوارج فلا يخفى في عدم قبول الرواية لا تنفاه الاسلام والافالجهور على أنه تقبل روايته ان لم يكن ممن يعتقد وضع الأحاديث الا اذا كان داعيا الى هواه بذلك الحديث فقوله للشرايط المذكورة إشارة الى ان المراد بالهوى ما يؤدي الى الكفر أو الفسق (قوله فصل في محل الخبر) عواء كان خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم أو لم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل في الفروع والاعمال اذا الاعتقادات لا تثبت بأخبار الآحاد لا بتبناها على اليقين (قوله وأما أخبار الصبي)

اننا (قوله بل عدم التمسك بذلك الحديث) فان كبار الحكماء بضرورة رضوان الله عليهم اختلفوا في هذه المسئلة ونكلموا فيها بالارأى وأعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث (قوله بمنزلة الفاسق) قيل هذا على ظاهر الرواية ذكره محمد في كتاب الاستحسان وروى الحسن عن أبي حنيفة رجه الله ان المستور كالعدل بناء على جواز القضاء بشهادة المستورين ان لم يطعن الخصم والاول أظهر احتياط في باب الحديث لان أمر الدين أهم وفي هذا النقل اختلاف لان الكلام ههنا في رواية الحديث قال سراج الدين الهندي المستور كالفاسق بلا خلاف بين أصحابنا في باب الحديث فلا يكون خبره حجة احتياط الامر الدين وانما اختلفت الرواية عن أصحابنا في أخباره عن نجاسة الماء ثم ذكر رواية الحسن وما ذكره محمد مجتهد فيه (قوله فلا يخفى في عدم قبول الرواية) وذهب جماعة من الاصوليين الى قبولها لانه اذا كان معظما للدين محترزا عن المعاصي غير عالم بكفره يحصل ظن الصدق في خبره فيقبل والمختار عدم القبول لان كونه متناولا بخبر زاعن المعاصي غير عالم بكفره لا يجعله أهلا للرواية ولا للشهادة كسائر الكفار من أهل الكتاب وغيرهم (قوله والافالجهور على أنه تقبل روايته) قيل ان أقل مرتبة لهم الفسق فلا يكون فيهم شرط قبول الرواية والجواب ان الفسق من حيث الاعتقاد لا يورث التهمة لانه انما وقع فيه انقمته في الدين الا يرى ان منهم من يعظم الدين حتى يجعله كفرا وذاهنته عن الكذب ومن احترز عن الكذب على غير الرسول عليه السلام كان أشد تحريزا عن الكذب عليه عليه السلام كذا كذا ذكره القائل (قوله ان لم يكن ممن يعتقد وضع الأحاديث) كالكرايمية فانهم يعتقدون جواز وضع الحديث للترغيب والترهيب

(٣٤ - تلويح ثاني) الواجب فيه التحري (والثانية) أي العقوبات (كذلك عند أبي يوسف) أي تثبت خبر الواحد بالشرايط المذكورة (لانه يفيد من العلم ما يصح به العمل في الحدود كالبيانات ولانه يثبت العقوبات بدلالة النص) والثابت بدلالة النص فيه شبهة فعلم ان العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص قطعي بمعنى قطع الاحتمال الناشئ عن دليل كبرمة الضرب من قوله تعالى ولا تقل لهما أف والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة (وعندنا لا

على العموم فان عدم بقا الاعراض على الاطلاق سفسطة مخضفة نفا اخترعها جهال أهل الكلام وأما الفقهاء فكاتبهم أعلى وشؤونهم أرفع من اتخاذ أمانه مذهبا لنفسهم وابتناء أحكام الشرع عليه ولا يقول به أبو حنيفة أصلا ولا الشافعي رجهما الله وانما يصح أن يكون

لتمكن الشبهة في الدليل والحد يندرى بها وانما ثبت بالبينة بالنص) أي كان القياس أن لا تثبت العقوبات كالحذود والخصاص بالبينة  
التواتر خبر الواحد فتكون البينة ذليلا فيه شبهة والحد يندرى بها لكن انما

فان قيل ان ابن عمر رضي الله عنه أخبر أهل قباء بتحويل القبلة فاستداروا كهيتهم وكان صبياقنا لوسلم  
كونه صيا فقد روى انه أخبرهم بذلك أنس فيحتمل انهما جآ آجبعافا خبراهم (قوله لتمكن الشبهة) قد  
يجاب عنه بانه لا عبرة للشبهة بعدما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية وانما  
ثبت بالقياس مع الاولة القطعية على كونه حجة لان الحدود تجب مقدرة بالجنابيات ولا مدخل للرأى في  
اثبات ذلك (قوله مع سائر شرائط الرواية) يخرج الفاسق والمغفل ونحو ذلك وقيد الولاية بخرج العبد  
ومثل الصبي يخرج بكل من القميين بعد تغرد كل منهما بائنة (قوله صيانة لحقوق العباد) يعنى  
تشرط الامور المذكورة لثلاث تثبت الحقوق المعصومة بمجرد اخبار عدل أو هو تعليل لثبوت حقوق العباد  
بغير يكون في معنى الشهادة (قوله ولان فيه معنى الازام) تعليل لاشتراط الامور المذكورة فان قوله  
لا يثبت الا بكذا يتضمن الامرين جميعا (قوله فيحتاج الى زيادة تو كيد) اما لفظ الشهادة فلانها تنبئ  
عن كمال العلم لان المشاهدة هي المعينة وانما شرط في الشهادة لقوله عليه الصلاة والسلام اذا علمت  
مثل الشمس فاشهدوا الا فدى واما الولاية فلانها تتضمن كون المخبر خرافا لا بالغايتمكن من تنفيذ القول  
على الغير شاء أو أبى وذلك من أمارات الصدق واما العدد فلان اطمئنان القلب بقول الاثنين أكثر منه  
بقول الواحد ولان الشاهد الواحد يعارضه البراءة الاصلية فيترجح جانب الصدق بانضمام شاهد آخر  
اليه (قوله والشهادة جهلال الفطر) يشترط لها لفظ الشهادة والولاية والعدد وان لم تكن من اثبات  
الحقوق التي فيها معنى الازام لان الفطر مما يخاف فيسه التلبس والترزير فباللغة المشقة بخلاف الصوم  
وهذا أظهر مما ذهب اليه بعضهم من انه من هذا القسم بناء على ان العباد يتفجعون بالفطر فهو من  
حقوقهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الازام اذ لا يخفى ان انتفاعهم بالصوم  
أكثر وازامهم فيه أظهر مع انه يتكفي فيه شهادة الواحد (قوله وما ليس فيه الزام) ذكر نفي الاسلام في

(قوله لوسلم كونه صيبا) أي لاسلم أولان كان حينئذ صيبا اذ المرورى انه كان حينئذ ذأ ربع عشرة سنة  
ويجوز البلوغ حينئذ وأما رده عن الحرب حين عرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة بدر بعد  
تحويل القيمة شهرين فيحتمل أن يكون لضعفه (قوله قد يجب بانه لا عبرة بالشبهة الخ) قد دفع هذا  
الجواب بمنع دلالة الدلائل القطعية على حجة خبر الواحد على الاطلاق بل على حجة في محل يمكن أن يكون  
حجة ولذلك لا يكون حجة في الاعتقادات ولا يقيد العلم (قوله وان لم تكن من اثبات الحقوق التي فيها معنى  
الازام) قيل قول المصنف لمناقبة من خوف الترزير والتلبس جواب عما يقال انه من حقوق الله تعالى  
فلم يكف فيه بواحد وصار مثل حقوق العباد لا عما يقال ليس فيه معنى الازام فلم اشترطت الشروط  
المذكورة فيه كما يفهم من كلام الشارح وذلك لانه يلزم فيه حرمة الصوم ويجب الافطار وأي الزام فوق  
هذا ويمكن أن يقال اللام في الحقوق للعهد والمعهد وحقوق العباد التي راجع اليه لا الى تحقق معنى  
الازام وان كان المتبادر ذلك (قوله اذ لا يخفى ان انتفاعهم بالصوم أكثر) قيل هذا بصدد المنع

أو كل عمر خبير هكذا حتى ان الايمان بالرطب بعدما تمنا لا لطلب التمر قال (بعدهما ثبت كون خبر الواحد حجة  
على الاطلاق) أقول على الاطلاق ينبغى أن لا يكون على الاطلاق بل بالنظر الى العقوبات والالكان  
مخالفا لقوله اذ الاعتقادات لا تثبت بخبر الواحد قال (يعنى تشرط الامور المذكورة الخ) أقول يجوز  
أن يكون قوله صيانة لحقوق العباد وقوله لان فيه معنى الازام علمين لاشتراط الامور المذكورة ويجوز  
أن يكون الاول عملة للثبوت والثاني للاشتراط ويكونا متوجهين الى قوله الا بلفظ الشهادة الخ فانه

ثبتت العقوبات بالبينة  
بالنص على خلاف  
القياس فلا قياس ثبوتها  
بحدوث يرويه الواحد  
على ثبوتها بالبينة (وأما  
حقوق العباد فتثبت  
بحدوث يرويه الواحد  
بالشرائط وأما ثبوتها  
بغير يكون في معنى  
الشهادة فما كان فيه  
الزام محض لا يثبت الا  
بلفظ الشهادة والولاية)  
فلا تقبل شهادة الصبي  
والعبد (والعدد عند  
الامكان) حتى لا يشترط  
العدد في كل موضع لا يمكن  
فيه العدد عرفا كشهادة  
القابلة) مع سائر شرائط  
الرواية صيانة لحقوق  
العباد ولان فيه معنى  
الازام فيحتاج الى زيادة  
توكيد والشهادة جهلال  
الفطر من هذا القسم  
أي له حكم هذا القسم لما  
فيه من خوف التزوير  
والتلبس (وما ليس فيه  
الزام كالو كالات  
والمضاربات والرسالات  
في الهدايا وما أشبه ذلك)

المراد منها الاعراض التي  
تجسد آنا كالعزائم  
والادراكات والممول  
والحركات فان الكلام  
في منافع المصوب فانها  
لا تضمن عندنا

لا بالإسكان بان يحبس العين المغصوبة مدة لا يستعملها ولا ياتلاف كاستخدام العبد  
ور كواب الدابة وسكونة الدار لاها غير متقومة لعدم تصور الاحراز فيها فلا تثبت المعاملة بينها وبين المال المتقوم بل الدليل لا يتوقف على

موضع

كالودائع والامانات (ثبت باخبار الواحد بشرط التميز دون العدالة لقبول فيها خبر الفاسق والاصبي والكافر لانه لا الزام فيه والضرورة  
اللزمة هنا) فان في اشتراط العدالة في هذه الامور غاية الخرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد هذه الاشغال والعدول والشقات  
لا يتصبون دائما للمعاملات المحسيسة لاسيما لاجل الغير (بخلاف الطهارة والتجاسة فان ضرورتها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن)  
فانه قد سبق في هذا الفصل في الطهارة والتجاسة ان هذا امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول فهذا بيان ان الضرورة حاصلة في قبول خبر  
غير العدول في الطهارة والتجاسة لكن نذكر هنا ان الضرورة فيها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فاما في المعاملات فالضرورة لازمة  
فلم يقبل خبر غير العدول ثمة مطلقا بل مع انضمام التصريح وقبلناه هنا مطلقا (وما ٣٦٧ فيه الزام من وجه دون وجه  
كعزل الوكيل) فانه الزام

من حيث انه يبطل عمله  
في المستقبل وليس  
بالزام من حيث ان  
الموكل يتصرف في حقه  
(وحجر المأذون وفسخ  
الشركة) كما ذكرنا في  
عزل الوكيل (وانكاح  
الولي البكر البالغة) فانه  
من حيث انه لا يمكن لها  
التزوج في المستقبل على  
تقدير نفاذ هذا الانكاح  
الزام ومن حيث انه يمكن  
لها فسخ هذا الانكاح  
ليس بالزام (فان كان الخبر  
وكيلا او رسولا يقبل  
خبر الواحد غير العدل  
وان كان فضوليا بشرط  
اما العدد او العدالة بعد  
وجود سائر الشرائط)  
انما فرقوا بين الوكيل  
والرسول وبين الفضولي  
لان الوكيل والرسول  
يقومان مقام الموكل  
والمرسل فتمت فصل  
عبارتهما اليهما فلا  
يشترط شرائط الاخبار

موضع من كتابه ان اخبار المميز يقبل في مثل الوكالة والهدايا من غير انضمام التصريح وفي موضع آخر  
انه بشرط التصريح وهو المذكور في كلام الامام السرخسي ومحمد كراقي في كتاب الاستحسان ولم يذكره  
في الجامع الصغير فقيل يجوز ان يكون المذكور في كتاب الاستحسان تفسير هذا فيشرط ويجوز ان  
يشترط استحضارا ولا يشترط رخصة ويجوز ان يكون في المسئلة روايتان (قوله على ان المتعارف)  
لا يشترط في الخبر بالوكالة والاذن ونحوهما عند الله والتكليف والحريه سواء اخبر بانه وكيل فلان او  
مأذونه او اخبر بان فلانا وكل المبعوث اليه او جعله مأذونا لان الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط  
يبحثه لهذه المعاملات او لاخبار الغير بانه وكيل في ذلك وظاهر عبارة البعض مشعر بالقسم الثاني حيث  
يقولون الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط يبعثه الى وكيله او غلامه (قوله وان كان) اي المخبر بما  
فيه الزام من وجه دون وجه فضوليا بشرط اما العدد او العدالة على الاصح وقيل لا بد من العدالة  
والاختلاف انما وقع من لفظ المبسوط حيث قال اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولاه  
لم يكن حجرا في قياس قول ابي حنيفة رحمه الله حتى يخبره رجلان او رجل عدل يعرفه العبد فجعل بعضهم  
العدالة للجوع وبعضهم للرجل فقط وهو الاصح لان للعدد تأثيرا في الاطمئنان ولانه لو اشترط في  
الرجلين العدالة كان ذكره ضارعا ويكفي ان يقال حتى يخبره رجل عدل ولم يذكر في المبسوط اشتراط وجود  
سائر الشرائط اعني الذكورة والحريه والبلوغ لانها ثابتة لافلدا قال فخر الاسلام وغيره انه يحتمل  
ان يشترط سائر شرائط الشهادة عند ابي حنيفة رحمه الله حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والاصبي واما  
عندهما فالكل سواء اي يكفي في هذا القسم قول كل عيبر في القسم الذي لا الزام فيه لكان الضرورة  
والمصنف جرح باشتراط سائر الشرائط لكن لا يخفى انه يحصل به قصور في رعايته شبهه عدم الزام فقوله

(قال المصنف كالودائع والامانات) الوديعه من الودع بمعنى الترك سميت بها لانها شئ يترك عند الامين  
وهي اخص بالامانة لان الوديعه هي الاستحفاظ قصدا والامانة قد لا تكون كذلك كما اذا هبت الريح  
والقت ثوب انسان في حجر غيره يكون الثوب امانة عند ذلك الغير ولا يكون وديعه (قوله لكن لا يخفى انه  
يحصل به قصور الخ) لان اشتراط سائر الشروط يرجع جانب الزام وذلك لان شبه الزام هو جب اشتراط  
العدد والعدالة معا وشبهه عدم الزام هو جب سقوطهما معا فتوفير الشبهين حفظهما او جب اشتراط  
أحدهما واصطفا الاخر على السوية واما اشتراط سائر الشروط ايضا فيكون ترجيحاً لجانب الزام لانه  
الذي يناسب اشتراط الشرائط وهذا التقرير يندفع ما يقال ان اشتراط الشرائط لا يرجح جانب الزام

متضمن للثبوت والاشترط جميعا فان ما قبل الايدل على الثبوت وما بعده على الاشتراط قال

من العداة التي نحوها في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي وايضا قلما يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة بان يقول كاذبا وكان في فلان او  
أرسلني المثلث ويقول كذا وكذا واما الاخبار الكاذبة من غير رسالة ووكالة فكثيرة الوقوع وذلك لان مخافة ظهور الكذب وزوم الضرر  
في الاولين أشد وقوله (رعاية للشبهين) أي شبه الزام وعدم الزام

عدم البقاء أصلا فان الأعراض لما كان وجودها في نفسها هو وجودها في محلها على ما حقق في محله لا يتصور اثبات الجمالية بينهما وبين غيرها  
عني يقضي بهذا (قوله وأيضا الواجب من الاصل) اعترض عليه بانه لا يصلح أن يكون وجها برأسه في اصالة القيمة بل هو توضح وتقييم  
لمسبق بان في القيمة جهة الاصل بناء على ان العبد لجهالة توضحه لا يمكن أدائه الا بتعيينه ولا تعين الا بالتقييم اذ مجرد الخبر عن الاصل

(فصل في كيفية السماع والضبط والتبليغ \* أما السماع فهو العزيمة في هذا الباب وهو ما بان بقر المحدث عليك أو بان تقرأه عليه فتقول أهو كما قرأت فيقول نعم ٢٦٨ والاول أعلى عند المحدثين فانه طريقه الرسول عليه السلام وقال أبو حنيفة

رجاه للشبهين تعليل للادكتفاء باحد الامر من العدد أو العدالة (قوله فصل في كيفية السماع) وهو الاجازة بان يقول له أجزت لك أن تروي عني هذا الكتاب أو مجموع مسهوباتي أو مقرواتي ونحو ذلك والمناولة أن يعطيه المحدث كتاب سماعه يسده ويقول لك أن تروي عني هذا الكتاب ولا يكتفي بحرد اعطاء الكتاب وانما يجوز طريق الاجازة ضرورية ان كل محدث لا يجدر ان يعطى الى سماع جميع ما صح عنده فيلزم تعطيل السنن وانقطاعها فلذا كانت رخصة (قوله وهذا أمر يتبرك به) جواب عما يقال ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه (قوله وامام) يعني ان الراوي لم يستقدم منه التذكري بل اعتمده عليه اعتماد المتقدم على امامه (قوله والثاني لا يقبل عند أبي حنيفة رجاه الله) لان المقصود من النظر في الكتاب عنده التذكري والعود الى ما كان عليه من الحفظ حتى تكون الرواية عن حفظ تام اذا لحظ الدائم مما يتعسر على غير النبي عليه الصلاة والسلام لاسماني زمان الاشتغال بالفواع العلوم وفروع الاحكام وذكر في المعتمدان الذي ينبغي ان يكون محل الخلاف هو

رجاه الله كان ذلك أحق منه عليه السلام فانه كان مأموونا عن السهو أما في غيره فلا على ان رواية الطالب أشد عادية وطبيعته وأيضا اذا قرأ التليذ والمحافظة من الطرفين واذ قرأ الاستاذ لا تكون المحافظة الامنه وأما الكتابة والرسالة فقام مقام الخطاب فان تبليغ الرسول عليه السلام كان بالكتاب والارسال أيضا والمختر في الاوابن ان يقول حدثنا وفي الاخيرين أخبرنا وأما الرخصة فهي الاجازة والمناولة فان كان عالما بما في الكتاب يجوز فالمستحب أن يقول أجازو يجوز أيضا أخبر وان لم يكن فالما بما فيه لا يجوز عند أبي حنيفة ومحمد رجاهما الله خلافا لابي يوسف كافي كتاب القاضي الى القاضي لهما ان أمر السنة أمر عظيم مما لا يتساهل فيه وتصحيح الاجازة من غير علم فيه من الفساد ما فيه وفيه فتح باب التصدير في طلب العلم وهذا أمر يتبرك به لا أمر يقع به

بل يحسبه اذا العدد بدون الشروط لا يفيد الازام فلا يتم شبه الازام بدونه (قال المصنف فتقول أهو كما قرأت) قيل ليس السؤال شرط حتى لو قرأ عليه فسكت ولم يوافق له منه اقرار ولا انكار فهو كالقسم الاول في جواز العمل اذا غلب على ظن السامع انه ما سكت الا لان الامر كما قرأ عليه وكذا في جواز الرواية عند الجمهور لان العرف يدل على ان سكوته في هذا دليل تقريره على الرواية واقرار بصحته والا كان سكوته فسقا وفيه خلاف جماعة من أصحاب الشافعي رجاه الله وغيرهم حيث لم يجوزوا الرواية في هذه الصورة مشددا لانيه لو قرئ عليه كتاب فيه حكاية اقراره بدين أو بيع فسكت لا يثبت الاقرار ولا يجوز لاحدان يشهد عليه فكذا هذا ورد بان العرف لم يجز في هذا على ان السكوت تصديق بخلاف ما نحن فيه (قال المصنف اما في غيره فلا) ظاهره يفيد في الاحقية في الغير فيحصل بالنسبة بين الوجهين وهو رواية عن أبي حنيفة رجاه الله عليه معظم علماء الجواز والكوفة ومالك وأشباخه من علماء المدينة والبخاري والمشهور من مذهب أبي حنيفة رجاه الله ترجيح الوجه الثاني على الاول وهو المراد ههنا كما يدل عليه قوله على ان رواية الطالب اشدة عادية وطبيعته وأيضا الخ (قول المصنف وأما الكتابة والرسالة الخ) أما الكتابة فبان يكتب قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ثم بالمقصود ثم يقول اذا بلغ كتابي هذا وفهمت ما فيه فحدث به عني بهذا الاسناد وأما الرسالة فبان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغ رسالتى هذا فارو عني بهذا الاسناد (قوله فهي الاجازة) اعلم ان الاجازة أنواع الخ أن يجيز لعين في معين كجزء كتاب البخاري مثلا أو أجزت فلانا جميع ما شئت عليه فهرستى فهذا أعلى أنواع الاجازة المحرودة عن المناولة حتى زعم بعضهم انه لا خلاف في جوازها \* اجازة لمعين في غير معين كقول الشيخ أجزتكم مسهوباتي أو مروياتي والخلاف في هذا النوع أقوى وأكثر والجمهور من الفقهاء والمحدثين على تجوز الرواية بها أيضا وايجاب العمل بما روى بها \* اجازة العموم كقوله أجزت للمسلمين أو لمن ادرك زمانى فجزوها الخطيب مطلقا وجوزها القاضي أبو الطيب لجميع المسلمين الموجودين عند الاجازة \* اجازة المعدوم كقوله أجزت لمن يولد فلان جزوها الخطيب وأبطلها القاضي أبو الطيب وابن الصباغ وهو الصحيح وأما اذا عطف على الموجود فقال أجزت لفلان لمن يولد له وأجزت لك ولعقبك ونسلك جزوه ابن أبي داود \* اجازة المجاز

الاحتجاج واما الضبط فانعزيمه فيه الحفظ الى وقت الاداء وأما الكتابة فقد كانت رخصة فانقلبت عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكري أي اذا رأى الخط قد ذكر الحادثة وهذا هو الذي انقلب عزيمة وامام وهو لا يفيد التذكري والاول حجة سواء خطه هو أو رجل معروف أو مجهول والثاني لا يقبل عند أبي حنيفة رجاه الله أصلا وعند أبي يوسف رجاه الله

ان كان تحت يده يقبل في الاحاديث وديوان القضاء للام من من التزوير وان لم يكن في يده لا يقبل في ديوان القضاء ويقبل في الاحاديث اذا كان خطا معروفا لا يخاف عليه التبدل عادة ولا يقبل في الصكوك لانه في يد الخصم حتى اذا كان في يد الشاهد يقبل وعند محمد رحمه الله يقبل ايضا في الصكوك اذا علم بلاشك انه خطه لان الغلط فيه نادر وما يجده بخط رجل معروف في كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا واما الخط المجهول فان ضم اليه خط جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة يقبل وغير مضموم لا المراد من النسبة التامة ان يذكر الاب والجد واما التبليغ فانه لا يجوز عنده من اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله عليه الصلاة والسلام نفس امرأى نعم الله (مع منامقالة فوطاها وادها كما سمعها ولا نه مخصوص بجوامع الكلم وعند عامة العلماء

يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاول والتبرك بلفظه عليه الصلاة والسلام أولى لكن اذا ضبط المعنى ونسى اللفظ فالضرورة داعية الى ما ذكرنا وهو في ذلك أنواع) أى الحديث في النقل بالمعنى أنواع (فما كان محكما يجوز للعالم بالغة وما كان ظاهرا يحتمل الغير كما يحتمل الخصوص أو حقيقة تحتمل الجازي يجوز للمجهول فقط وما كان مشتركا أو مجتمعا أو متشابها أو من جوامع الحكم لا يجوز أصلا لان في الاول) أى في المشترك (ان أمكن التأويل فتأويله لا يصير حجة على غيره والثاني والثالث) أى الجملة وانما يشابه لا يمكن نقلهما بالمعنى وفي الاخير) أى ما كان ممن جوامع الكلم (لا يؤمن الغلط

ما اذا لم يذكر سماعه عما في هذا الكتاب ولا قرأه ولو كان غلب على ظنه ذلك (قوله وديوان القضاء) هو المجموع من قطع القراطيس يقال دونت الكتب جمعها وقد يقال الديوان لمجمع الحاكم (قوله لقوله عليه السلام نصر الله امرأ الحديث) أوجب بان النقل بالمعنى من غير تغيير أداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غايته انه ما للناقل باللفظ لكونه أفضل (قوله ولا نه مخصوص بجوامع الحكم) يعني يوجب في الحديث ألفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تأديتها تلك المعاني بعبارته وذلك كقوله عليه الصلاة والسلام الخراج بالضمان ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام والغرم بالغنم والجواب ان الكلام في غير جوامع الحكم مع القطع بانه معنى الحديث لمعرفة الناقل بواقع الالفاظ والعجدة في جواز ذلك ما ورد عن الصحابة رضي الله عنهم أمر النبي صلى الله عليه وسلم بكذا ونحوه عن كذا وورخص في كذا وشاع ذلك من غير تكبير فكان اتفاقا (قوله فما كان محكما) أى متضح المعنى بحيث لا يشبهه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة على ما صرح به في الاسلام لا ما لا يحتمل النسخ على ما هو المصطلح في أقسام الكتاب

كقول الشيخ أجزت لك مجازاتي أو أجزت لك ما أجزتني والصحيح الذي عليه العمل جوازه (قوله ولكن غلب على ظنه ذلك) والافعدم القبول اتفاق (قال المصنف واما الخط المجهول فان ضم اليه خط جماعة الخ) يحتمل أن يكون معناه انه وجد سماعه مكتوبا بخط لا يعرف كاتبه في طبقة سماعه فان من دأب أهل الحديث انهم يكتبون في آخره ما سمعوه من كتاب قرأه على شيخ سمع هذا الكتاب من الشيخ فلان بن فلان وقلان بن فلان الى أن يأتي أعلى أسماء السامعين أجمع فاذا وجد سماعه مكتوبا بخط مجهول مضموما الى سماعه جماعة حل له أن يروي لا تتفاءهمة التزوير عنه بخلاف ما اذا وجد مفردا ويحتمل أن يكون معناه انه وجد سماعه مكتوبا بخطوط مختلفة مجهولة بان وجد مكتوبا بخط لا يعرف كاتبه وقد انضم اليه خطوط اخر تشهد بصدق ما تضمن ذلك (قوله نصر الله) بالتحديد كيدل عليه تفسيره بنحو يروي بالتخفيف بمعنى حسن وجهه (قوله أوجب بان النقل بالمعنى الخ) قيل الجواب ليس بخرى لان المجموع هو اللفظ لا المعنى فالانسلم ان النقل بالمعنى أداء كما سمع غايته أن يكون أداء المعنى ما سمع بعبارة أخرى مقابلة لما سمع فلا يكون كما سمع وأما قوله ولو سلم فيمكن أن يجاب عنه من جهتهم بان الحديث دل على أفضلية النقل كما سمع وترك الأفضل المؤدى الى ترك الواجب وهو ما في عبارته عليه السلام مما لا يؤدى بغيرها لا يجوز (قوله الخراج بالضمان) أى غلة العبد المشتري الحاصلة قبل رد العيب طيبة للمشتري لانه لو هلك قبل الرد هلك من ماله كذا في كتاب القرين وفي الفائق كل ما خرج من شئ فهو خراج فخراج الشجر ثمرة وخراج الحيوان دره ونسبه (قوله لا ما لا يحتمل النسخ الخ) فان عدم احتمال النسخ ليس بشرط في

فيه لاحاطته لمعان تقصير عما عقول غيره

وهو العبد لا يتحقق اصاله البدل وهو القيمة لخريانه في جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء وورد بان الدليل الاول دليل مستقل بنفسه لان مينا على ان القضاء يستدعي تصور الاداء والمجهول من حيث انه مجهول لا يتصور أدائه فكيف تكون القيمة خلفا عنه بل هي أصل من هذا الوجه الا انه معانوم الجنس فصارت القيمة قضاء حقيقة وليس هذا استدلالا بالجزء الخالي بل بالجزء عن الاداء ابتداء بمعنى عدم تصوره وأما الوجه الثاني فبناه على اعتبار القيمة في تعيين الاصل من غير ملاحظة تصور الاداء (قوله لا بد للمأ موربه من الحسن الخ) مسئلة اتفق عليها الخنفة والمثارة بمعنى انه لا بد أن يكون فيه جهة حسنة صالحة لتعلق الامر قبل ورود الشئ ويكون

فصل في الطعن وهو ما من الراوي أو من غيره والاول اما بان عمل بخلافه بعد الرواية فيصير محروما كحديث عائشة رضي الله عنها  
 اعيانها أو تكلمت بغير باذن وليها ٢٧٠ فنكاحها باطل ثم زوجت بعدها ابنه أخيها عبد الرحمن وهو غائب وكحديث

(قوله في الطعن كحديث عائشة رضي الله عنها) وقد يقال ان غيبة الاب لا توجب ان يكون النكاح  
 بلاولى لان الولاية تنتقل الى الاب بعد غيبته الاقرب (قوله وان عمل) أى الراوي بخلاف ما روى  
 قبل الرواية لا يخرج لجواز انه كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا اذا لم يعلم التاريخ لانه حجة يتقين فلا يسقط  
 بالشك (قوله عن الزهري عن عائشة رضي الله عنها) ترك بينهما ما ذكره وهو الراوي عن عائشة  
 رضي الله عنها (قوله لقصة ذى البدين) هو عمرو بن عبدود سمى بذلك لانه كان يعمل بكتبا يديه وقيل  
 اطول يديه استدل بالقصة على ان رد المروى عنه لا يكون محرما وذلك ان النبي عليه السلام قبل رواية  
 أبي بكر وعمر رضي الله عنهما انه سلم على رأس الركعتين مع انه أنكر ذلك أولا

جواز النقل بالمعنى (قوله كحديث عائشة رضي الله عنها الخ) فان قلت الحديث يقيده بلان تزويج  
 المرأة نفسها بغير ولى لان المحفوظ في الحديث نكحت بصيغة المعلوم وتزويجها ابنه أخيها ليس محلا  
 بخلافه قلت لما أنكحت فقد زوجت نكاح المرأة نفسها دلالة لان العقد كانه عقد بعبارة غير المتزوجة  
 من النساء ينعقد بعبارتها أولا فيكون فيه عمل بخلاف ما روت (قوله وقد يقال ان غيبة الخ) فان قلت  
 العمة ليست بولية لان الولي هو العصبية والعمة ليست اياها بل هي من ذوى الارحام قلت ولى النكاح  
 لا ينصرف عندنا في العصبية بنفسه نعم العصبية بنفسه مقدم في ولاية التزويج ثم تنتقل الولاية الى الام ثم  
 الى ذوى الرحم الاقرب ثم الى مولى الموالاة ثم الى خاص في منشوره ذلك نعم يمكن ان يدفع القيل بان عائشة  
 رضي الله عنها لما أنكحت ابنه أخيها فقد جوزت نكاح المرأة نفسها دلالة لان العقد لما انعقد بعبارة  
 غير المتزوجة من النساء فلان ينعقد بعبارتها أولى فيكون فيه عمل بخلاف ما روت كذا في شرح البرزوي  
 (قول المصنف ببعض محتملانه) بان كان اللفظ عاما فعمل بخصوصه دون عمومه أو كان مشتركا أو بمعنى  
 المشترك فعمل ببعض وجوهه (قول المصنف من بدل دينه فاقتلوه) أى بدل دينه الحق وكلمة من عامة  
 يتناول الرجال والنساء وقد خصه الراوي بالرجال على ما روى أبو حنيفة رحمه الله باسناده عن ابن عباس  
 رضي الله عنه فلم يقبل الشافعي تخصيصه فان الابان ذلك بمنزلة التأويل فلا يكون حجة على غيره (قوله  
 ترك بينهما ما ذكره) قبل ان تتركه لان مقصوده ليس بيان سلسلة الرواية بل ان الزهري بعد ما روى  
 حسب ما يجوز له روايته عن عائشة رضي الله عنها أنكر ولاجل هذا لم يذكر عروته ولا ما بينه وبين سلمان  
 من السلسلة (قوله هو عمرو بن ود) في تهذيب الاسماء واللغات للنورى ان اسمه الحر باق بن عمر بن جندب  
 معجمة مكسورة وموحدة وقاف واختلف في ان ذا البدين هذا هل هو ذوالشعالبين الذى قتل يوم بدر كما قاله  
 الزهري وتابعه الحنفية أو غيره كما هو المختار عندنا الاكثرين واستدل عليه بكون راوى القصة أبا هريرة  
 لانه أسلم عام خميس بعد بدر بخمس سنين وفي شرح المهذب قال ابن عبد البر انفقوا على ان الزهري غلط في  
 هذه القصة والله أعلم (قوله مع انه أنكر ذلك) حيث قال كل ذلك لم يكن وفيه اشكال معروف وهو ان  
 قوله عليه السلام كل ذلك لم يكن ليس بمطابق للواقع فكيف صدر عن النبي عليه السلام المحفوظ عن  
 الكذب وأجاب عنه الشيخ أكل الدين في شرح المشارق بان قوله عليه السلام كل ذلك لم يكن مجاز عن علم  
 أشعر بشئ من ذلك لان عدم كون الشئ يستلزم عدم الشعور به فيكون من قبيل ذكر الملزوم واردة  
 اللازم وفيه بحث لان جواب ذى البدين بقوله بعض ذلك قد كان دليل واضح على ان الحديث محمول  
 على معناه الحقيقي فانه من أهل اللسان عارف بمراد الرسول عليه السلام فهو كان مراده عليه السلام  
 المعنى المجازى لما أجاب بما هو جواب عن المعنى الحقيقي لا يقال لاهل مراد ذى البدين أيضا المعنى المجازى

ابن عمرو رفع اليدين  
 في الركوع وقال المجاهد  
 صحبت ابن عمر عشر سنين  
 فلم أره رفع يديه الا في  
 تكبيرة الافتتاح وان  
 عمل بخلافه قبلها أولا  
 يعلم التاريخ لا يخرج  
 وأما بان عمل ببعض  
 محتملانه فانه رد منته  
 للباقي بطريق التأويل  
 لا يوجب نكاح ذى البدين  
 عباس من بدل دينه  
 فاقتلوه وقال لا تقتل  
 المرتدة وأما بان أنكرها  
 صحبها كحديث عائشة أبا  
 امرأه نكحت الحديث  
 رواه سليمان عن موسى  
 عن الزهري عن عائشة  
 رضي الله عنها وقد أنكر  
 الزهري لا يكون محرما  
 عند محمد استدلاله  
 ذى البدين) وهى ما روى  
 ان النبي عليه الصلاة  
 والسلام صلى احدى  
 العشاءين فسلم على رأس  
 ركعتين فقام ذوالبدين  
 فقال لرسول الله صلى الله  
 عليه وسلم أقصرت  
 الصلاة أم نسيتها فقال  
 عليه الصلاة والسلام  
 كل ذلك لم يكن فقال  
 بعض ذلك قد كان  
 فاقبل على القوم  
 وفهم أبو بكر وعمر  
 فقال أحق ما يقول

ذوالبدين فقال انهم فقام وصلى ركعتين فقبل رؤايتها مع انه كاره ومن  
 ذهب الى ان كلامه السامى يبطال الصلاة وزعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلاة ثم نسخ

لا بد أن يكون فيه جهة  
قبحة سالحة لتعلق  
النهى عليه وينسب  
النهى اليه من هذه  
الحثية بحيث لا يمكن  
تعلق الامر به عليه  
لقوله تعالى ان الله يأمر  
بالعدل والاحسان وقوله  
ان الله لا يأمر بالفحشاء  
وقوله ويجعل لهم الطيبات  
ويحرم عليهم الخبائث  
فانه يدل على ان المأمور  
به متصف بكونه عدلا  
واحسانا والمنهى عنه  
بكونه فحشا قبيحا والحمل  
عليه م طيبا والمحرم  
خبثا قبل ورود الامر  
والنهي وتعلق الخطاب  
به ولو لم يتصف قبل ورود  
الخطاب بهذه الاوصاف  
لم يكن لهذه الاحكام واقع  
بطاقتها ومطابق صدقها  
ومثا يحكمها ويكون  
المعنى ان الله يأمر بما أمر  
به ولا يأمر بما لا أمر به وهو  
قول لا معنى له أصلا ثم  
ان العكس يعنى ورود  
الامر بما فيه جهة قبحة  
سالحة لتعلق النهى  
عنه والنهى بما فيه  
جهة حسنة سالحة  
لتعلق الامر به وان كان  
أمرنا كتنا بالنسبة الى  
قدرة الله تعالى وعند  
الممانع عنه والمنزع له

لان سياق القصة يدل على انه انما جعل بقوله لا بدليل آخر وكلام النبي عليه السلام انما جرى على ظن  
انه قد أكل الصلاة فكان في حكم الناسي وكلام الناسي لا يبطل الصلاة والقول بان ذلك كان قبل تحريم  
الكلام في الصلاة تأويل فاسد لان تحريم الكلام في الصلاة كان عكسا وحدوث هذا الامر انما كان بالمدينة  
لان راويه أبو هريرة وهو متأخر الاسلام وقد رواه عمران بن الحصين وهجرته متأخرة كذا في شرح السنة  
(قوله ولان الحمل على نسيانه أولى من تكذيب الثقة الذي روى عنه) فان قيل ان أريديا بالتكذيب  
النسبة الى تعمد الكذب فليس بلازم بل واز أن يكون سهوا ونسيانا وان أريديه أعم من ذلك فلا أولوية  
لان المرورى عنه أيضا ثقة قلنا تعارض في أصل الخبر معمول به وفيه تطرؤا هر كلام المصنف يدل على  
ان هذا الخلاف فيما اذا صرح المرورى عنه بالانكار والتكذيب ولا يشعر بالحكم فيما اذا توقف وقال لا  
أبذ كذلك وقيل الخلاف في الثاني وفي الأول بسقط بالإخلاف وقيل ان ترجح أحدهما على الآخر في

لاننا نقول يدفعه قوله عليه السلام أحق ما قال ذو البسدين ادلا معنى لان يقال أشعرت فالظاهر في الجواب  
أن يقال معنى الحديث كل ذلك لم يكن في ظني ولا كذب في هذا (قوله لان سياق القصة الخ) اشارة الى  
رد كلام نحر الاسلام حيث قال وحديث ذى البسدين ليس بحجة لان النبي عليه السلام ذكر فعله بذكره  
وهو الظاهر من حاله والحق ان الظاهر ما ذكره نحر الاسلام من انه عليه السلام عمل بذكره بعد  
روايتهم اذ كان عليه السلام لا يعرف الخطأ (قوله وكلام الناسي الخ) تصحیح على مذهب الشافعي  
رحمه الله (قوله لان راويه أبو هريرة الخ) والجواب عنه انه يجوز أن يكون راويا من غيره فيكون مرسلا  
وارسال الصحابي مقبول بالاجماع (قوله وقد رواه عمران بن حصين) بطريق آخر ذكره في صحيح  
مسلم وهو انه عليه السلام صلى العصر فسلم في ثلاث ركعات ثم دخل منزله فقام اليه رجل فقال له الخرباق  
وكان في يده طول فقال يا رسول الله فذكره عليه السلام حقيقة الحال وخرج غضبان بجررداه حتى  
انتهى الى الناس فقال أصدق هذا فقالوا نعم فصلى ركعة ثم سجد سجدتين ثم سلم وعلى هذه الرواية التمسك  
بالحديث المذكور لعدم بطلان الصلاة بالكلام مشكلا اذ لو صح التمسك به لصح التمسك به لعدم بطلانها  
بالخطوات الكثيرة ولا خلاف في بطلانها سواء كان سهوا أو عمدا (قوله وهجرته متأخرة) الظاهر ان المراد  
بالهجرة الهجرة الى المدينة وهذا القدر لا يكون دليلا على ان حدوث الامر المذكور انما كان بالمدينة كما  
يتبادر من السياق اللهم الا أن يراد بالهجرة الهجرة ههنا هي الله تعالى أعني الكفر فيكون المراد به أيضا  
تأخر الاسلام ويؤيده ان الامام النووي ذكر في التهذيب انه أسلم هو وأبو هريرة عام خيبر سنة سبع من  
الهجرة (قوله ولان الحمل على نسيانه أولى) فيه بحث لان نسيان الحاكمي معناه عن غيره وزعم انه منه في  
الاحتمال سواء ويمكن أن يجاب بان انكار الأصل جازم ليس محل النزاع على المختار ومتردد البس كالا احتمال  
الذي في الفرع يجوز به بالرواية وانه عدل (قوله وفيه نظر) قال الفاضل الشريفي وجه النظر ان  
أصل الخبر انما ينبغي معمولاً به بعد ثبوته ولم يثبت بعد (قوله وظاهر كلام المصنف الخ) انما قال ظاهر

(وفيه نظر) أقول وجهه انه انما يكون معمولاً به اذا كان متصل السند واذ تعارضنا ساقط افلا يوجد  
اتصال السند قال (وظاهر كلام المصنف يدل على ان اطلاق الخ) أقول انما قال ظاهر كلام المصنف لان  
قوله واما بان أنكرها صريحاً يدل على ما ذكره لكن قوله بعد ذلك في الاستدلال ولم يقبله عمر ونحو ذلك  
من العبارات لا يدل قطعاً على الانكار والتكذيب قال (ولا يشعر بالحكم اذا توقف وقال لا أبذ كذلك)  
أقول يعنى ان عدم التذكر قد يكون سبباً لعدم القبول والعمل بخلافه وقد يكون سبباً للتوقف وظاهر

الا انه يمنع من جهة كونه سبحانه حكيماً عالماً قادراً جواداً اعلى الاطلاق وهو لا ينافي الاختيار بل يؤكده كالاتى فبما سبق الاخبار به  
منه حل ذكره وليكن المنظور بالذات في هي اداة الحكمة هو الكل من حيث هو كلي وبغير عنيه الحثية بالعاقبة لا الحثية بالجزئيات

ويكون جرحاً عند أبي يوسف لان جماراً قال لعمر اماند كرحيت كنفى ابل فاجنبت فتمعتك الى آخره ولم يقبله عمر رضي الله عنه) قال كنفى ابل الصدقة فاجنبت فتمعتك في التراب فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اما كان يكفيك ضربتان فلم يذ كره عمر رضي الله عنه فلم يقبل قول جمار

الجزم فهو المعبر وان تساوى بافقد تساوقاً فلا يعمل بالحديث (قوله) ويكون جرحاً عند أبي يوسف رحمه الله لقصة جمار وقد استدلال بأنه يلزم الانقطاع بكون أحدهما مغفلاً وجوابه ان عدم التذكر في حادثة لا يوجب كونه مغفلاً بحيث يرد خبره وقلياً يسلم الانسان من النسيان ولا خفاء في ان كلاً من عمر وجمار عدل ضابطاً بضابطاً كل منهما وضبطه يقين فلا يرتفع بالشك (قوله) ولم يعمل به عمر وعلى رضي الله عنهما فان قيل قدرى ان عمر نفي رجلاً فلحق بالروم مراداً خلف والله لا أنفي أبداً أجيب بأنه كان سياسة اذ لو كان

لا احتمال أن يجهل الانكار في قوله واما بان أنكرها على عدم التصديق وهو محقق في صورة التوقف قال الفاضل الشريف اعترض بأنه صرح به حيث قال وعمر لم يتذكر ذلك في الأولى اذا نقل عن رجل حديث وهو يشكره لا يكون مقبولاً وقد يجاب عن الاعتراض بان عدم التذكر قد يكون سبباً لعدم القبول والعمل بخلافه وقد يكون سبباً للتوقف وظاهر ان كلام المصنف لا يشعر بكون عدم التذكر سبباً للتوقف بل لعدم القبول (قوله) وقد استدلال على كون ما ذكر جرحاً قال الفاضل الشريف هذا الاستدلال منبني على كون عمر راوياً بهذا الحديث وليس كذلك بل الراوى هو جمار الا انه يدعى حضوره في ما جرى عليه وهو يشكره وقول المصنف لو لم يحد حضور عمر يدل على ان عمر ليس راوياً ولا امرى بآمنه فعلم ان استدلاله فاسد وقد يتكلف في الجواب بأنه أراد باحدهما المعين بقدر نسبة ذكر الانقطاع وهو جمار لكنه أهم للمبالغة بايهام التسوية بينه وبين عمر رضي الله عنه كما جمعها بعده في قوله ولا خفاء في ان كلاً من عمر وجمار الخ لاحتمال النسيان من كل منهما (قال المصنف في الأولى اذا نقل الخ) فيه اشارة الى دفع بحث الامام الكردري بان جمار المبرور عن عمر فليس مما نحن فيه (قال المصنف وهذا فرع خلافهما الخ) أى خلاف محمد وأبي يوسف رحمه الله في المسئلة المذكورة فقال أبو يوسف يقبل القاضي هذه البيعة ولا ينفذ قضاؤه وقال محمد يقبلها او ينفذ قضاؤه وهذا الاصل أنكر أبو يوسف مسائل على محمد حكاه عنه في الجامع الصغير فلم يقبل شهادته على نفسه حين لم يذكر صحيح ذلك محمد (قوله) أجيب بأنه كان سياسة) كما نفي عمر رضي الله عنه نصر بن الحجاج حين سمع قائله يقول

هل من سبيل الى خرفا قسرها \* أر من سبيل الى نصر بن حجاج

والجمال لا يوجب النفي ولكنه فعل ذلك المصلحة يروى انه قال ما ذنبي يا أمير المؤمنين فقال رضي الله عنه ان كلام المصنف لا يشعر بكون عدم التذكر سبباً للتوقف بل لعدم القبول والعمل بخلافه يدل عليه قول المصنف أولاً ولم يقبله عمر وثانياً فلم يقبل قول جمار حيث لم يقبل فتوقف وثالثاً في الأولى اذا نقل عن رجل حديث وهو لا يتذكر كونه لا يكون مقبولاً حيث لم يقبل بتردد فيه فظهر ان الاعتراض بأنه صرح به حيث قال وعمر لم يتذكر كونه لا يكون مقبولاً في الأولى اذا نقل عن رجل حديث وهو لا يتذكر كونه لا يكون مقبولاً ناشئ عن عدم الاستخراج فليست أملاً قال (وقد استدلال بأنه يلزم الانقطاع بكون أحدهما مغفلاً وجوابه الخ) أقول لما كان قول أحدهما محتملاً لان يراد به أحدهما معيماً وهو جمار ويكون إبهامه للمبالغة بايهام التسوية بينه وبين عمر رضي الله عنهما وان يراد به أحد غير معين وكان الأول راجحاً بقدر أنه ذكر الانقطاع أجاب الشارح أولاً بالنظر الى الاحتمال الاول بقوله وجوابه ان عدم التذكر الى قوله من النسيان وثانياً بالنظر الى الاحتمال الثاني بقوله ولا خفاء الخ فظهر ان القول بان هذا الاستدلال منبني على كون عمر راوياً بالهذ

يحد حضور عمر في تلك القضية لقبه عمر لجدالة جمار فالمانع من القبول ان جمار احكى حضور عمر وعمر لم يتذكر ذلك في الأولى اذا نقل عن رجل حديث وهو لا يتذكر كونه لا يكون مقبولاً وقد يجاب عن الاعتراض بان عدم التذكر قد يكون سبباً لعدم القبول والعمل بخلافه وقد يكون سبباً للتوقف وظاهر ان كلام المصنف لا يشعر بكون عدم التذكر سبباً للتوقف بل لعدم القبول (قوله) وقد استدلال على كون ما ذكر جرحاً قال الفاضل الشريف هذا الاستدلال منبني على كون عمر راوياً بهذا الحديث وليس كذلك بل الراوى هو جمار الا انه يدعى حضوره في ما جرى عليه وهو يشكره وقول المصنف لو لم يحد حضور عمر يدل على ان عمر ليس راوياً ولا امرى بآمنه فعلم ان استدلاله فاسد وقد يتكلف في الجواب بأنه أراد باحدهما المعين بقدر نسبة ذكر الانقطاع وهو جمار لكنه أهم للمبالغة بايهام التسوية بينه وبين عمر رضي الله عنه كما جمعها بعده في قوله ولا خفاء في ان كلاً من عمر وجمار الخ لاحتمال النسيان من كل منهما (قال المصنف في الأولى اذا نقل الخ) فيه اشارة الى دفع بحث الامام الكردري بان جمار المبرور عن عمر فليس مما نحن فيه (قال المصنف وهذا فرع خلافهما الخ) أى خلاف محمد وأبي يوسف رحمه الله في المسئلة المذكورة فقال أبو يوسف يقبل القاضي هذه البيعة ولا ينفذ قضاؤه وقال محمد يقبلها او ينفذ قضاؤه وهذا الاصل أنكر أبو يوسف مسائل على محمد حكاه عنه في الجامع الصغير فلم يقبل شهادته على نفسه حين لم يذكر صحيح ذلك محمد (قوله) أجيب بأنه كان سياسة) كما نفي عمر رضي الله عنه نصر بن الحجاج حين سمع قائله يقول

حدا

ولا يمكن خفاء مثل هذا الحكم عنهما وفيما يحتمل الخفاء لا يكون جرحاً كالم يعمل أبو موسى بحديث الوضوء على من فقهه في الصلاة لانه من الحوادث النادرة فيجوز العمل على الخفاء عنه وان كان من أئمة الحديث



فان كان الطعن مجمولا لا يقبل وان كان مقسرا فان قسر بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من أهل النصيحة لا من أهل العداوة  
والمعصية يكون جرحا ولا فلا وما ليس بطعن شرعا فقد كور في أصول البرزوى ٢٧٣ فان أردت فعليك بالمطالعة

فيه (فصل في أفعاله  
عليه الصلاة والسلام  
فمنها ما يقتدى به وهو  
مباح ومستحب

فانما انما تعتبر بالعرض  
والاشعري على ما ينقله  
عنه أصحابه وأتباعه  
يخالف في ذلك ويقول  
لا يلزم الأمر به والنهي  
عنه أن يكون فيه جهة  
صالحه لتعلق الأمر  
والنهي عليه ويجوز  
العكس فليس الحسن  
عنده إلا بمعنى ما أمر به  
ولا الصريح إلا بمعنى ما نهى  
عنه ولا يثبت الحسن  
والنهي إلا بنفس الأمر  
والنهي ولا مدخل للعقل  
في حكمه وجهة شرعيته  
وعندنا الحسن والنهي  
من مقتضيات الأمر  
والنهي ومدلولاتهما  
الاقتضائية الثابتة في  
نفس الأمر قبل ورود  
التكليف وصدر  
الخطاب وتفاوتان إلى  
ما يستبد العقل بأدراكه  
بالضرورة أو بالبرهان  
وملا سبيل إليه أصلا  
ولكن الفرق بين مذهبنا  
ومذهب المعتزلة أن  
الحاكم عندهم هو  
العقل فهما تمكن العبد  
من ادراك الجهة

حدا لما لم يترك بالارتداد وفيه بحث لان المسئلة اجتهادية لا قطع بها فيجوز أن يكون تفسير  
اجتهاده بذلك والانصاف ان قصة اعزالي وقع في كوة في المسجد وفتحته الاحكام في الصلاة بمحض من  
كبار الاحكام وأمر النبي صلى الله عليه وسلم يا هم باعادة الوضوء والصلاة ليست أخفى من حديث في  
تغريب العام في زنا البكر بالبكر كره النبي عليه السلام ورواه عبادة بن الصامت رضى الله عنه  
(قوله فان كان الطعن مجمولا) بان يقول هذا الحديث غير ثابت أو منكر أو مجروح أو رواه مترك  
الحديث أو غير العدل لم يقبل لان العدالة أصل في كل مسلم نظر إلى العقل والدين لا سيما المصدر الأول  
فلا يترك بالجرح المهم لجواز أن يعتقد الجرح مالم يسجد جرحا وقيل يقبل لان الغالب من حال  
الجرح الصدق والبصيرة بأسباب الجرح ومواقع الخلاف والحق ان الجرح ان كان ثقة بصيرا بأسباب  
الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المهم والافلا (قوله وما ليس بطعن شرعا) مثل ركض  
الخيل والمزاح وتحمل الحديث في الصغر ومثل الارسال والاستكثار من فروع الفقه وأمثال ذلك  
(قوله فصل في أفعاله عليه السلام) يعنى الافعال التي يتضح فيها أمر الجسلة كالقيام والقعود  
والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولا يختص منه بلا خلاف فيكون خارجا عن الاقسام ويدخل في  
المباح الذي يقتدى به بمعنى انه مباح لنا أيضا فاعله فعلى هذا يضم حصر غير المقتهدى به في الخصوص والزلة

لا ذنب لك انما الذنب لي حيث لم أظهر دار الهجرة منك (قوله وفيه بحث) أى في قوله لما حلف الخ قال  
الفاضل الشرف فيه نظر لجواز أن يتغير اجتهاده ثانيا كون المسئلة اجتهادية ولا يجوز أن يحلف مثل  
عمر فيما لا يوقف له عليه انتهى أوجب بان الجهد اذا جزم بحكم بواسطة أمر يجب عليه العمل بموجب  
ظنه فيجوز أن يحلف بالنظر إلى جزمه ولا يمنع عنه الاحتمال المالى لان المحتمل اذا وقع خير امر الأول  
يلزمه أن يفعل ويكفر عن عينه كما ورد عليه الحديث بل صدر عن النبي عليه السلام كما قال الله تعالى  
يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك حتى قال عزم من قائل قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم فاذا صدر عن مثل  
النبي عليه السلام كيف يصح عدم تجوز صدوره عن مثل عمر وقد يجاب عن البحث بان الحدود ليس  
فيها للراى مسأخ أى على ما ذكره في فصل محل الخبر حيث قال بان الحدود تجب مقبدة بالجنائيات ولا  
مدخل للراى في اثبات ذلك (قوله والانصاف ان قصة اعزالي الخ) قيل لاشك في نفاوتها من هذه الجهة  
لان وقوع هذه الحادثة وهى الزنا أكثر من وقوع تلك الحادثة وهى الفقهه في الصلاة كيف وحالة  
الصلاة تنافيا فلا وكان تغريب العام بعض الحد لتكرار بتكرار السبب بخلاف الحادثة الأولى لانها مظنة  
عدم التكرار فلاجل ذلك جار حقاؤها على بعض الصحابة (قوله في كوة) قيل الصواب في هوة وهى المسكان  
وفى الكشف في البئر في النهاية في ركية وهى البئر واعترض بأنه ليس في مسجد رسول الله صلى الله عليه  
وسلم ركية وأوجب بأنه ليس في كلام الراوى انه كان في المسجد فيجوز أن يقال انه عليه الصلاة والسلام  
كان يصلى في غير المسجد وفي الموضع الذي يصلى فيه ركية (قوله والاستكثار من فروع الفقه) كما  
ذكر بعض المحدثين في حق أبي يوسف رجه الله انه كان اماما حافظا الا انه اشتغل بالفقه ومن البين ان

الحديث وليس كذلك بل الراوى هو عمار ناسى أيضا من عدم الاستخراج قد بر قال (وفيه بحث لان  
المسئلة اجتهادية) أقول قبل فيه نظر لجواز ان يتغير اجتهاده ثانيا لكون المسئلة اجتهادية ولا يجوز أن  
يحلف مثل عمر فيما لا يوقف له على ثباته عليه وليس بشئ لان الجهد اذا جزم بحكم بواسطة مقدمة اجنبية  
يجب عليه العمل بموجب ظنه فيجوز أن يحلف بالنظر إلى ذلك الجزم الحالى ولا يمنع عنه الاحتمال المالى

(٣٥ - تلويح ثانى) الصالحة بعقله يجب عليه الحسن ويجرم الصبح وان لم يرد به الشرع فالعقل عندهم  
هو جوب لما استنبطه وهو محرم لما استنبطه وعندنا الحاكم هو الله تعالى لقوله سبحانه ان الحكم الا لله أسمى ان لا تعبدوا الاياه ولا يثبت الحكم

وراجب وفرض وغير المقتدى به وهو اما مخصوص به أو زلة وهو فعل من الصغائر بفعله من غير قصد ولا بد أن ينبه عليها لئلا يقتدى بها  
فعله المطلق يوجب التوقف عند البعض للجهل بصفته ولا يحصل المتابعة الا باتيانها على تلك الصفة وعند

المعض يلزمنا اتباعه لقوله تعالى فليجتذر الذين يخافون عن أمره أي فعله وطريقته وعند الكرخي ثبت المتيقن وهو الاباحة ولا يكون لنا اتباعه لانه يمكن أن يكون مخصوصا به والمختار عندنا الاباحة لكن يكون لنا اتباعه لانه بحث ليقتهى باقواله وأفعاله قال الله تعالى لا يراهيم عليه السلام أتى جاعلنا للناس اماما وذلك بسبب النبوة والمخصوص به نادر فصل في الوحي وهو ظاهر وباطن أما الظاهر فتلاثة الاول ما ثبت بالناس الملك فوقع في سمعه عليه السلام بعد علمه بالبعث بآية قاطعة والقرآن من هذا القبيل والثاني ما وضع له بإشارة الملائك من غير بيان بالكلام كقَالَ عليه السلام ان روح القدس نقت في روعي ان نفسا ان تموت الحديث حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجسروا في اطلب الروح القلب (وهذا يسمى خاطر الملك والثالث ما تبدي لقلبه بلاشبهة بالهام الله تعالى اياه بان اراه بنور من

اذ لا يجوز منه الكبائر ولا الصغائر (قوله وواجب وفرض) يعني ان فعله بالنسبة اليها يتصف بذلك بان يجعل الوتر واجبا عليه صلى الله تعالى عليه وسلم لا مستحبا أو فرضا والا فالثابت عنده بذليل يكون قطعيا لا محالة حتى ان قياسه واجتهاده أيضا قطعي لانه لا يقرر على الخطأ على ما سياتي (قوله وهو فعل من الصغائر) رد لما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هي الزلل من الافضل الى الفاضل ومن الاضرب الى الصواب لاعن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم ولان ترك الافضل عنهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير (قوله من غير قصد) قال الامام السرخسي أما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى أصل الفعل لانها أخذت من قولهم زل الرجل في الطين اذ لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق وانما يؤخذ عليها لانها لا تتلوه عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت وأما المعصية حقيقة فهي فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته (قوله ففعله المطلق) أي الخالي عن قزينة الفرضية والوجوب والاستحباب والاباحة وكونه زلة أو سهوا أو مخصوصا بالنبي عليه السلام فيه أربعة مذاهب حاصل الاولين الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي عليه السلام والاختلاف في انه هل يلزمنا الاتباع أو يتوقف في الاتباع أيضا وحاصل الاخيرين الاتفاق على ان حكمه الاباحة للنبي عليه السلام والاختلاف في انه هل يجوز لنا الاتباع أم لا واعترض على مذهب التوقف باننا اما أن نمنع الامة من الفعل ونذمهم عليه فيكون حراما أو لا فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالوقف والجواب بالانتماعهم ولا نذمهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لانه لا يتحقق الاباحة وقد يقال على الاول ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصفته وعلى الثاني اننا نسلم ان الامر في الآية بمعنى الفعل والطريقة بل هو حقيقة في القول على ما سبق وعلى الثالث ان الاباحة ليست مجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك ولا نسلم انه متمم وأيضاً فيه اثبات الحرمة بلا دليل مع ان الاصل في الاشياء الاباحة وعلى الرابع انه ان أريد بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها وان أريد مجرد جواز الفعل فلا نزاع للواقفية ويمكن ان يقال المراد بالاباحة بالمعنى المصطلح وتثبت بحكم الاصل (قوله فعند البعض حظه الوحي الظاهر) لا الاجتهاد واستدل عليه صريحاً بقوله تعالى ان

هذا الاصح حرجا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن فكيف يصح حرجا (قوله والجواب اننا لا نمنعهم الخ) فيه بحيث لان التوقف في الاتباع ان كان واجبا فضده وهو الاتباع يكون حراما قطعيا لا يذمهم على الفعل وان لم يكن واجبا وليس بحرام كان ضده جائزا فكان مباحا (قوله ويمكن أن يقال الخ) قيل للواقفية ان يوردوا على هذا الجواب ان بقاء الاصل على ما هو عليه غير معلوم فكيف ثبت جواز الترك بحكمه بل الجواب انه عليه الصلاة والسلام امام لكونه نبيا وبعثته ليمان الذين قد علم بيانه عدم جواز الترك بيان لجواز الترك لانه ثابت بالاصل فقط وكذا عدم بيان عدم الاختصاص لكونه سكونا في لان المحتمل اذا وقع كان خيرا من الاولى فيلزم على الخالف ان يفعل ذلك الخيرو يكفر عن عينه بمقتضى قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على عين وقد رأى خيرا منها فليكفر عن عينه ثم يفعل الذي هو خيرا على ان هذا الامر صدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كما يدل عليه قوله تعالى يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك يتبعي مرضات أزواجك الى أن قال قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم فاذا صدر عن مثل رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف يصح عدم تجوز صدوره عن مثل عمر رضي الله عنه فتدبر

هو  
عنده كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما أراك الله وكل ذلك حجه مطلقا بخلاف الالهام للدوليا  
فانه لا يكون حجة على غيره وأما الباطن فما يقال بالرأي والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا غير وانما الرأي وهو

المحمل للخطأ يكون لغيره للبخير عن الاول لقوله تعالى ان هو الا وحى يوحى وعسى البعض له العمل به ما والخيار عندنا انه ما موزر بانتظار الوحي ثم العمل بالارى بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم فاعتبروا يا اولي الابصار والحكم داود وسليمان عليه السلام بالارى في نفس غنم القوم يقال نفشت الغنم والابل نفوشا أى رعت ليل بالاراع روى ان غنم قوم وقعت ليلاني زرع جماعة فاسدته فقتلها وعند داود عليه السلام فحكم داود بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا الرق بالرق يقين فقال ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث يتفجعون بالبائها واولادها واصوافها والحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم افسدت ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك اما وجه حكومة داود عليه السلام ان الضرر وقع في الغنم فسلت الى المنجي عليه كافي العبد الخاني واما وجه حكومة سليمان عليه السلام انه جعل الانتفاع بالغنم بازا اما فانتفاع بالحرث من غير ان يزول ملك المالك عن الغنم وأوجب على صاحب الغنم ان يعمل في الحرث حتى يزول الضرر والنقصان (ولقوله عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيت له الحديث) روى ان الخنعمية ٢٧٥ قالت يا رسول الله ان قرىضه الحج

أدرت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمن على الرحلة أفيجزي ان أح عنه فقال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيت له ان كان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله أحق ان يقبل (وقوله عليه السلام ارايت لو قضيت بعبادته ثم حججته الحديث) روى ان عمر بن الخطاب سأل النبي عليه السلام من قبلة الصائم فقال عليه السلام ارايت لو قضيت بعبادته ثم حججته (لكن يحتمل في الحديث ان النبي عليه السلام علمه بالوحى لكن يئسه

هو الا وحى يوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق به انما هو وحى لا غير والمفهوم من الوحي ما ألقى الله تعالى اليه باسان الملك أو غيره وأجاب بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد وانما وحيا لانطقا من الهوى واستدل أيضا اشارة بان الاجتهاد يحتمل الخطأ فلا يجوز الاعتدال به عن دليل لا يحتمل الخطأ ولا يجوز بالنسبة الى النبي عليه السلام لوجود الوحي القاطع وأشار الى الجواب بان اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطا فتقريره على مجتهده قاطع للاحتمال كالاتي الذي سنده الاجتهاد وبهذا يخرج الجواب عن استدلاهم الاخر وهو انه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز مخالفته من لوازم أحكام الاجتهاد لعدم القطع بانه حكم الله تعالى واللازم باطل بالاجماع وقد يستدل بانه لو جاز له الاجتهاد لما توقف في جواب سؤال بل اجتهاد بين ما يجب عليه من الجواب فاشار في تقرير القول المختار الى جوابه وهو انه ما مور

موضع البيان لانا ما مورون بالاتباع به قال الله تعالى ولكم في رسول الله أسوة حسنة (قوله اذا كان متعبدا بالاجتهاد الخ) قيل عليه معنى التعبد بالاجتهاد كونه مكلفا ما موراً به فيكون الاجتهاد وما يستند اليه بالوحى لا وحيا لان الوحي حينئذ هو الامر بالاجتهاد وأجيب بان الوحي ما ألقى الله تعالى باسان الملك وهو أعم من ان يكون بالذات أو بالواسطة اذ لا يخفاء ان ما ثبت اشارة أو دلالة مثلا كونه وحى ويمكن ان يجاب عن أصل الاحتجاج بانهم قالوا معنى قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى ما يصدر نطقه بالقرآن عن هواه ورأيه وانما هو وحى من عند الله يوحى اليه فلا يلزم شمول الحكم ما عدا

قال (وأجاب بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد الخ) أقول أى اجاب المصنف في آخر الفصل وفي جوابه بحث لما قيل ان ذلك حينئذ يكون بالوحى لا الوحي بل الجواب ان معنى قوله ما ينطق عن الهوى ما يصدر نطقه بالقرآن عن الهوى ومعنى قوله ان هو الا وحى يوحى ما القرآن الا وحى ايوحيه الله تعالى اليه فلا دلالة حينئذ في الآية على

بظرف القياس لما كان موافقا له ليكون أقرب الى فهم السامع ولا به أسبق الناس في العلم وانه يعلم المشابهة والحمل فمحال ان يخفى عليه معاني النص (المراد بها العلال) فاذا اوضح له لزمه العمل ولا به شاورا وحكما به في سائر الاحداث عند عدم النص فاخذ في أسارى بدر رأى ابي بكر رضي الله عنه (روى ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أتى يوم بدر سبعين أسيرا فيهم العباس وعقيل بن ابي طالب فاستشار ابا بكر فيهم فقال قومك وأهلك فاستبقهم لعل الله أن يتوب عليهم ويخذلهم فديته يتقوى بها أصحابك وقال عمر كذبك وأخرجوك فقد منهم واضرب أعناقهم فان هؤلاء أئمة الكفر وان الله أعنانك عن القداءمكن عليا من عقيل وحزرة من عباس ومكنى من فلان لتسبب له فلنضرب أعناقهم فاخذ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم رأى ابي بكر وكان ذلك هو الرأى عنده من عليهم حتى نزل قوله تعالى ولا كتاب من الله سبق لمسكتم فيما أخذتم فيه عذاب عظيم أى لولا حكم الله سبق في اللوح المحفوظ وهو انه لا يعاقب أحد بالخطا فكان هذا خطا في الاجتهاد لانهم نظروا في ان استبقا هم رعا كان سببا لاسلامهم وتوبتهم وان قدامهم يتقوى به على الجهاد في سبيل الله وخفى عليهم ان قتلهم أعز لاسلام وأهيب من وراهم وأقل لشركتهم فلما نزلت هذه الآية قال عليه السلام لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر وهذه الآية تأويل آخر نذكره في باب الاجتهاد ان شاء الله تعالى (ومثل ذلك كثير) أى مثل ما أخذ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم رأى ابي بكر رضي الله عنه من ذلك ما روى ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أراد يوم الاحزاب ان يعطي

المشركين شطرنجاً للمدينة ليضمر قوا فقام سعد بن عبادة وسعد بن معاذ فقالا ان كان هذا عن نبي فسمعنا وطاعة وان كان عن رأي  
فلا نعطيهم الا السيف قد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا اولهم دين وكافوا لا يطعمون من شجار المدينة الا بشرأ أو قري فاذا عزنا الله  
بالدين أن نعطيهم شجار المدينة ٢٧٦ لان نعطيهم الا السيف وقال عليه السلام اني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة

بالانتظار فهو شرط لاجتهاده على ان نفس الاجتهاد ايضا يقتضى زمانا واستمدل على المختار بخمسة  
أوجه. الاول وجوب الاجتهاد عليه لعجوم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار الثاني وقوعه من غيره  
من الانبياء كداود عليه الصلاة والسلام وسليمان عليه الصلاة والسلام ولا قائل بالفرق الثالث  
وقوعه منه عليه الصلاة والسلام في قصة الخثعمية وجواز قبلة الصائم الرابع انه عام بلعل النصوص  
وكل من هو عالم بها يلزمه العمل في صورة الفرع الذي يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد الخامس انه عليه  
الصلاة والسلام شاور أصحابه في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيره ولا يكون ذلك الا لتقريب  
الوجود وتخيير الرأي اذ لو كان لتطبيب قلوبهم فان لم يعمل برأيهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطيبا وان  
عمل فلا شك ان رأيه أقوى واذا جاز له العمل برأيهم عند عدم النص فرأيه أولى لانه أقوى (قوله ولان  
الاصل في الشرائع) أي شرائع من قبلنا لخصوص بزمان الا ان يدل دليل على ان الثاني تبع للاول  
في الزمان وداع الى ماد ما عليه كوط لاراهم وهرون لوسى صلوات الله عليهم كما كان الاصل فيها لخصوص  
بمكان كشيعة صلوات الله تعالى عليه في أهل مدين وأصحاب الائمة وموسى عليه الصلاة والسلام فيمن  
أرسل اليهم واذا كان الاصل هو لخصوص فلا يثبت العموم في الامكنة والازمنة والامم (قوله وما  
ذكرنا غير مختص بالاصول) دفع لما أورده الفريق الثاني من اختصاص الايتين بالاصول دون الفروع

القرآن (قوله قوله كابرهم لوط) هكذا في بعض النسخ والاصواب كوط لاراهم كيدل عليه قوله تعالى  
فآمن له لوط اللهم الا ان يجعل الاصل عملا للمتبوع وقوله وهرون تمثالا لتابع (قول المصنف هي  
تلمنا) أي على ان نرى بعة من قبلنا لا على انها شريعة رسولنا تدل عليه المقابلة بالمذهب الثالث وهذا  
المذهب مبني على ان النبي صلى الله عليه وسلم وأمنه متعبدون بشرع من تقدم وان شريعة كل نبي  
باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على الانقراض وهو مذهب كثير من أصحابنا  
وعامة أصحاب الشافعي وطائفة من المتكلمين والمذهب الثاني مبني على انه عليه الصلاة والسلام لم  
يكن متعبدًا بشرائع من قبلنا وان شريعة كل نبي تنتهي بوفاته أو بعثة نبي آخر الا ان لا يحمل على  
التأنيث والانقراض فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على بقائه وهو مذهب أكثر المتكلمين  
وطائفة من أصحابنا وأصحاب الشافعي والمذهب الثالث هو ان ما ثبت بكتاب الله تعالى أو ببيان الرسول  
عليه الصلاة والسلام انه كان من شريعة نبينا وهو مذهب أكثر مشايخنا منهم الشيخ أبو منصور  
والقاضى الامام أبو زيد وشيخ الائمة وغيره الاسلام وعامة المتأخرين (قال المصنف في هذا هم اقتده)  
ما قبله أولئك الذين هدى الله والهدى اسم يقع على الايمان والشرائع بدليل ان الله تعالى وصف المتقين  
بالايمان واقام الصلاة وابتاء الزكاة في قوله عز من قائل هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون  
الصلاة وعمار زقناهم ينفقون ثم قال أولئك على هدى من ربهم والافتداء اقتعال من قد ابقوا قدوا  
اذا تبسع أثره والهاء للسكت بوقف عليها في الوقف ويسقط في الوصل وقرأ ابن مامر بكسر الهاء في الوصل  
جاعلا الهاء كناية عن المصدر أي اقتصد الاقتداء كافي الدعاء المأثور واجعله الوارث منا (قال المصنف  
مصدقا لما بين يديه) ما قبله وأنزلنا اليك الكتاب بالحق اي القرآن مبين بهذا اذ الاصل في شرائع الرسل  
عليهم الصلاة والسلام الموافقة الا اذا ظهر تغير حكم بدليل النسخ (قال المصنف لكل جعلنا الاية)

فأردت ان أصرفهم عنكم  
فاذا آيتهم فذلك ثم قال  
عليه السلام للذين جاؤا  
للصلح اذ هو افلا نعطيهم  
الا السيف (واجتهاده  
لا يحتمل التفرار على  
الخطا لكن مع ذلك الوحي  
انظاهر أولى لانه أعلى  
ولانه لا يحتمل الخطأ  
لا ابتداء ولا بقاء والمباطن  
لا يحتمل بقاء أي الوحي  
الباطن وهو القياس  
يحتمل الخطأ في حالة  
الابتداء لكن لا يحتمل  
التفرار على الخطا فهذا  
هو المراد بالبقاء الوحي  
الظاهر ولا يحتمل الخطأ  
أصلا لا ابتداء ولا بقاء  
فكان أقوى (ومدة  
الانتظار ما يرجو نزوله  
فاذا حاق القسوت في  
الحادثه يعمل بالأي)  
لما ذكر في هذا الفصل  
انه ما موريات انتظار الوحي  
ثم العمل بالأي بعد انقضاء  
مدة الانتظار بين مدة  
الانتظار وهو ما يرجو  
نزوله (والله تعالى اذا  
سنوخ له الاجتهاد كان  
الاجتهاد وما يستند اليه)  
وهو الحكم الذي ظهر له  
بالاجتهاد (وجما لانطقا  
عن الهوى) وهذا جواب  
عن التسلسل على المذهب

الاول بقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى \* (فصل في شرائع من قبلنا هي التي نمنحها حتى يقوم الدليل على النسخ عند البعض ولما  
لقوله تعالى في هذا هم اقتده وقوله تعالى مصداق لما بين يديه وعند البعض لا لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل في  
الشرائع الماضية لخصوص الا بدليل كما كان في المسكان) وقوله كما كان في المسكان أي كما كان في القرن الاول ولكل قوم نبي وينسخ كل واحد  
منهم بينهم دون الآخر وكل من الانبياء مخصوص بالمسكان المعين (وحاذ كروا) وهو قوله تعالى في هذا هم اقتده وقوله تعالى مصداق لما بين يديه

(فذلك في أصول الدين وعند البعض تلزمنا على أمنا شرعية لنا لقوله تعالى ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا الآية) والارث اضير ملكا  
 لاوارث مخصوصا به فيعمل به على انه شرعية لنا محمد عليه الصلاة والسلام) ولقوله عليه السلام لو كان موسى حيا لما سعه الانبياء  
 وماذكروا غير مختص بالاصول بل في الجميع على ان النسخ ليس تغييرا بل هو بيان لمدة الحكم والمذهب عندنا هذا لكن لما يبق الاعتماد  
 على كتبهم للحروف شرطنا ان يقص الله تعالى علينا من غير انكار فصل ٣٧٧ في تقليد الصحابي يجب اجماعا

فما شاع فسكتوا مسلمين  
 ولا يجب اجماعا فيما ثبت  
 الخلاف بينهم واختلف في  
 غيرهما) وهو ما لم يعلم  
 اتفاقهم ولا اختلافهم  
 (فبعد الشافعي لا يجب  
 لانهم لم يرفعوا لاجملا  
 على السماع وفي الاجتهاد  
 هم وسائر المجتهدين سواء)  
 لعدم قولهم تعالى  
 فاعتبروا بأولي الابصار  
 ولان كل مجتهد يطئ  
 ويصيب عند اهل السنة  
 (وعند أبي سعيد البردعي  
 يجب لقوله عليه السلام  
 اصحابي كالنجوم بأيهم  
 اقتديتم اهتديتم واقتدوا  
 بالذين من بعدي) تمام  
 الحديث أبي بكر وعمر  
 (ولان أكثر أقرانهم  
 مسجون من خضرة  
 الرمال وان اجتمعوا  
 فرائهم اصبوب لاهم  
 شاهدوا موارد النصوص  
 ولتقدمهم في الدين وبركة  
 حجة النبي عليه السلام  
 وكونهم في خير القسرون

ولما ورد عليه ان بعض أحكامهم مما لحقه النسخ فلا يعتد به ويكون مغيرة لا مصدقا فاجاب بان النسخ ليس  
 تغييرا بل بيانا للمدة فما انتهت مدته ارتفع ولم يبق لنا الاتباع وما بقي لنا الاتباع على انه شرعية لنا محمد  
 صلى الله تعالى عليه وسلم (قوله واختلف في غيرهما) محل الخلاف قول الصحابي المجتهد هل يكون حجة على  
 مجتهد غير صحابي لم يظهر له دليل من كتاب أو سنة (قوله وأما التابعي) ما ذكره رواية النوادر في ظاهر  
 الرواية لا تقليدا ذههم رجال ونحن رجال بخلاف قول الصحابي فانه جعل حجة لاحتمال السماع وزيادة  
 الاصابة في الرأي ببركة حجة النبي عليه الصلاة والسلام وذكر الامام السرخسي رحمه الله انه لا خلاف  
 في انه لا يترك القياس بقول التابعي وإنما الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع  
 خلافة فعندنا يعتد به وعند الشافعي رحمه الله لا يعتد به (قوله باب فيما يلحق الكتاب والسنة من البيان) وهو  
 يشارك العام والخاص والمشارك وغيرهما من جهة جريانها في الكتاب والسنة الا انه قدم ذكرها وأخر  
 ذكر البيان اقتداء بالسلف في ذلك ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما حصل به

أي لكل أمة منكم أيها الناس جعلنا شرعية وهي الطريقة أي الماء فمشبه بها الدين لانه طريق الى  
 ما هو سبب الحياة الابدية ومنها جأ أي طريقا واضحا في الدين من نهج الامر اذا وضح (قال المصنف  
 لو كان موسى حيا لما سعه الانبياء) قيل عليه ما وجه القياس الاستثنائي فان المقدمة الاستثنائية  
 اما وضع المقدم وهو هنا ظاهر البطلان أو رفع التالي فيكون المعنى لكن لم يسعه اتباعي وهو أيضا  
 كما ترى والجواب اختيار التالي ورفعته في نفس الامر لاننا في ثبوته على تقدير كونه حيا فالمعنى لكنه لم  
 يسعه اتباعي لكونه ميتا والميت يمنع منه الاتباع (قال المصنف كشرح حالف عليا ورد شهادة الحسن)  
 قيل كان شرع رضي الله عنه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يلقه وقيل لقبه عليه الصلاة والسلام  
 والمشهور الاول واستفضاه عمر رضي الله عنه على الكوفة وأقره بعده فبقي على قضاءها ستين سنة وقضى  
 بالبحر سنة فاستقضى الجناح وكان له يوم استقضاه مائة وعشرون سنة وعاش بعد استقضائه سنة  
 وروى ان عليا كرم الله وجهه تحاكم اليه مع يهودي في درعه وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال  
 شرع لليهودي ما تقول فقال درعي وفي يدي فطلب من علي شاهدين فقدموا له قنبرا وابنه الحسن فشهدا  
 له فقال شرع أما شهادة مولانا فقد اجرتك اللان وأما شهادة الحسن فلا اجيزها فسلم الدرغ الى اليهودي  
 فقال اليهودي أمير المؤمنين مشي معي الى القاضي فقضى عليه فرضي به صدق والدرغ له ثم قال اشهد ان  
 لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله فقال علي رضي الله عنه هذا الدرغ لك وهذا الفرس وكان معه  
 حتى قتل يوم حنين (قوله اقتداء بالسلف) الاقرب ان يقال العام والخاص ونحوهما من احوال اللفظ  
 ونظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا الحق تلك المباحث به وذكرت عقبيه وأما البيان فلما كان شاملا  
 للقول والفعل كان المناسب أن يؤخر عن الكتاب والسنة الشاملة للقول والفعل (قوله على فعل المبين)  
 وهو التبيين أي الاظهار من بان أي ظهر وهذا الاطلاق هو الشائع الغالب كما قال الله تعالى علمه البيان

والاول اما ان يكون بيان المعنى الكلام او الالزام كالمادة الثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او معنى الثاني بيان تغيير  
 كالاتثناء والشرط والصفة ٣٧٨ والغاية والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثاني أكد بما يقطع الاحتمال أو

مجهولا كالمشترك  
 والمجمل الثاني بيان تفسير  
 والاول بيان تقرير قبان  
 التقرير والتفسير يجوز  
 للكتاب خبر الواحد دون  
 التغيير لانه دون فلا يغيره  
 فلا يجوز تخصيصه بخبر  
 الواحد عندنا على  
 ما سبق

الشرعي الا بالخطاب  
 وورود الامر والنهي  
 ولكن بتحقيق الجهة  
 الصالحة لها ما يصير  
 مستحقا لتخصيص الحكم  
 به صالحا لو ردد الشرع  
 بهما من جهة الحكم  
 المطلق الذي يستحيل  
 منه اهمال الحكمة  
 وترجع المرجوح واهدار  
 المصلحة وتظير ذلك ولا  
 شبهه في الحقيقة المصالح  
 المقتضية لانتظام  
 احوال الممالك والمدن  
 قبل صدور الحكم من  
 الملك والعلّة المستدعية  
 ملزم الاصل في الفرع  
 قبل استنباط المجهول اياه  
 في اصدار الحكم وتقرير  
 المسئلة هذا ومن الله  
 الفضل والاعسان ومن  
 مكابدة المتفلسفة من  
 اخلاف الاشاعرة انه متى  
 وقع الاتفاق في مسئلة بين  
 الحنفية والاشعرية  
 لا يستدون المسئلة الا الى

التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحلّه وهو العلم والنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو واضح المقصود  
 وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل والاول ذهب المصنف رحمه الله وحصره في بيان الضرورة وبيان  
 التبديل وبيان التفسير وبيان التغيير وبيان التقرير وذكر فيه وجه ضبط جعل الاستثناء بيان تغيير  
 والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع الحكم لاظهار الحكم الحادثة الا ان غير  
 الاسلام اعتبر كونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعي ولا يخفى انه ان اريد البيان كجورد اظهار المقصود  
 فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من  
 كلام سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد اظهار المراد به مسبق كلام له تعاقب في الجملة ليشمل النسخ  
 دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلاة ثم التخصيص أيضا من بيان التغيير  
 الا انه اخذ كره لما فيه من البحث والتفصيل ولم يعمده من الاستثناء والشرط والصفة والغاية فان  
 قيل الغاية أيضا بيان للمدة فكيف جعلها بيان المعنى الكلام لا الالزام قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم  
 لا الشيء هو من جملة الكلام ومراد به بخلاف الغاية فانها بيان لمدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم  
 الكلام بدون اعتباره مثل ثم أموا الصيام الى الليل فلماذا جعل الغاية بيان المعنى الكلام دون مدة بقاء  
 الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا انما هو بالنسبة اليها حيث نفهم من اطلاق الحكم  
 التأييد (قوله فلا يجوز التخصيص) أي تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد دون الكتاب  
 لانه ظني والكتاب قطعي فلا يجوز تخصيصه لان التخصيص تغيير وتغيير الشيء لا يكون الا بما سواه أو  
 يكون فوقه وهذا مبني على ان العام قطعي فيما يتناولها والافقد يجب بان عام الكتاب قطعي المتق لا الدلالة  
 والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه دفع الدلالة في بعض الموارد فيكون ترك ظني بظني وبعبارة أخرى  
 الكتاب قطعي المتق ظني الدلالة والخبر بالعكس فكان لكل قوة من وجهه فوجب الجمع وهو أولى من  
 ابطال الخبر بالكلمة وقد يستدل بان العبارة كافية بتخصيص الكتاب بخبر الواحد من غير تكثير فكان  
 اجماع على جوازها وجوابه ان خبر الواحد قطعي عند الضحاك بمنزلة المتواتر عندنا لانه معناه من النبي صلى

اي اظهار ما في الضمير بالمنطق المعرب عنه وقال تعالى ثم ان علينا بيانه وقال عليه الصلاة والسلام ان  
 من البيان لسحرا فلماذا اختاره المصنف موافقا لسائر اصحابنا (قوله ومحلّه) اورد هذا ولم يكتم بقوله  
 وعلى متعلق بالتبيين اعماء الى خصوصية علاقة المجازوهى الحلية (قوله وقيل العلم عن الدليل الخ) رد  
 عليه بان البيان بيان علم به السامع فاقرا ولم يعلم فاقر اولو كان عالما لم يكن النبي عليه الصلاة والسلام  
 مينا لكل وقد قيل لتبيين للناس ما نزل اليهم (قوله وحصره في بيان الضرورة) اضافة البيان الى  
 الضرورة من قبيل اضافة الشيء الى سببه و اضافته الى غيرها من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم  
 انطب أي بيان هو تقرير مثلا (قوله والتعليق بيان تبديل) والمصنف جعله بيان تغيير حيث  
 قال في مثاله والشرط (قوله وان اريد اظهار الخ) قيل يدخل فيه النسخ لما فيه من بيان المراد بالسابق انه  
 كان ممتدا الى زمان النسخ ومتمم ما عنده وهو مدفوع بقوله في جواب السؤال الاتي قلنا النسخ الى آخره  
 فليست مل (قوله وينبغي ان يراد الخ) في فصول البدائع شرط البيان محل موصوف بالاجمال والاشتران  
 أي بالحق والجهل محققا كافي البيان المتناهي أو مقدر اكل الى البيان لا ابتدائي وأما شرط مسبق كلام له  
 تعلق به في الجملة كما ظن فليس مشهورا (قوله الغاية أيضا بيان للمدة) أي في الحكم كافي قوله أموا الصيام

الله  
 الاشعري واتباعه كانه لم يتفطن لهذه الدقيقة الالهة تنوعها اشأهم واطهار الاعتداد بهم بنسبة  
 لها والصحيح اليهم دون غيرهم ومتى وقع الاتفاق فيما بين الحنفية والمعتزلة لا يستدونها الا الى المعتزلة كانه لم يذهب الى هذه البدعة احد

الله عليه وسلم مع انهم انما كانوا يخصصون الكتاب بالخبر بعد ما ثبت تخصيصه بقطعي من اجماع أو غيره وقد عرفت ان العام الذي خص منه البعض بصير ظنياً ويجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس (قوله ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة) الا عند من يجوز تكليف الحال ولا اعتداد به وما روى من انه نزل قوله تعالى حتى تبين لكم الحبيط الابيض من الحبيط الاسود ولم ينزل من الفير فكان أحدنا إذا أراد الصوم وضع عقابن أبيض وأسود وكان يأكل ويشرب حتى يتبيناهم ويحتمل على ان هذا الصنيع كان في غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو الصوم الفرض (قوله في بيان التقرير والتفسير يجوز موصولاً ومتراخياً اتفاقاً) أي بيننا وبين الشافعي رحمه الله والافندي ثم المعتزلة والحنابلة و بعض الشافعية لا يجوز تأخير بيان الجمل عن وقت الخطاب فان قلت فائدة الخطاب على تقدير تأخير البيان قلت فافادته العزم على الفعل والتمهوله عند ورود البيان فانه يعلم منه أحد المدلولات بخلاف الخطاب بالمجهل فانه لا يفهم منه شيء ما أصلاً واستدل على جواز تراخي بيان التفسير عن وقت الخطاب بقوله تعالى ثم ان علينا بياناً أي فإذا قرأناه بلسان جبريل علينا فاتبع قرآنه فتذكر فيه حتى يرسخ في ذهنك ثم ان علينا بياناً ما أشكل عليكم من معانيه وانما جعل على بيان التفسير لان معناه اللغوي هو الايضاح ورفع الاشتباه واما تسمية التغيير بياناً فاصطلاحاً ولو سلم في بيان التفسير مراد اجماعاً فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك ولو سلم ان اللفظ عام وليس

الى الليل وقولنا قرأت الى يوم كذا الا في قوله تعالى الى الابد المراد (قوله بقطعي من اجماع أو غيره) فيه بحث لما مر من انه لا يجوز ان يكون الاجماع مخصصاً ابتداءً لان المخصص الاول يجب أن يكون مقارناً للعام في الزمان والاجماع لا يكون الا بعد الرسول عليه الصلاة والسلام (قوله كان في غير الفرض الخ) قبل عليه السباق يدل على انه في الصوم الفرض وعلى تقدير ان يكون في مطلق الصوم فالحاجة الى البيان حاصلة وكون ذلك الصيغة في الفرض أو غيره ليس له مدخل في هذا لان الحاجة لم تكن لاجل الصيغ بل الجواب من البيان فصل بما قبل قوله من العجز ولذلك قبل اصحاب الصيغ انك لغير الواسدة فان القرائن دالة على ان المراد تبين الحبيط الاسود اللبني من الحبيط الابيض الفجيري تتعلق حرمة الاكل للصائم بالنهار واطاحة الاظفار بالليل وليس الحيطان المتعلقة بالحكمين فالبيان حاصل والصيغ من قلة الفهم ورعاية البلادة وليس المراد بقوله كان أحدنا نياً كل منها حتى يتم بل المراد الخاص وأعرض عن التصريح لما فيه من النسبة الى البلادة (قوله يعلم منه أحد المدلولات) هذا ظاهر في المشترك واما في الجمل افلاذ لا يفهم منه المعنى قبل البيان أصلاً فان الجمل ما لا يدرك معناه عقلاً بل نقل اللهم إلا ان يقال ان الجمل يعلم منه قبل البيان انه له معنى من المعاني وان لم يدرك خصوصه وهذا القدر يكفي في المقصود (قوله فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك) قيل المراد بالغير بيان التغيير لان النزاع فيه لا ما يشمل بيان التقرير حتى رد عليه انه اذا لم يراد غير بيان التفسير فكيف صح استدلال المصنف به على صحة التراخي في

الاجتهاد أصلاً قال (بعلم ما ثبت تخصيصه بقطعي من اجماع أو غيره) أقول قد مر مراراً أنه لا يجوز أن يكون الاجماع مخصصاً ابتداءً لان المخصص الاول يجب أن يكون مقارناً للعام في الزمان والاجماع بعد الرسول صلى الله عليه وسلم قال (وانما جعل على بيان التفسير) أقول أي جعل البيان المذكور في القرآن على بيان التفسير ولم يجعل متناولاً لبيان التفسير لان معناه أي معنى البيان قال (فلا يراد غيره) أقول فان قيل اذا لم يراد غيره فكيف صح استدلال المصنف به على صحة التراخي في التفسير والتقرير معاً المراد بالغير بيان التغيير لان النزاع فيه وأما التقرير فاستفاد من دلالة النص كما صرح به في بعض كتب

عليه السلام فليكن كقرع  
يعينه الحديث) جاء  
برواتين احدهما من  
حلف على يمين ورأى  
غيرها خبراً منها فليكن كقرع  
عن يمينه ثم لبات بالذي  
هو خير والاخرى فليأت  
بالذي هو خير ثم ليكن كقرع  
عن يمينه والتسك لتان  
التي عليه السلام أو يجب  
الكفارة ولو جاز

سواهم تفسير العوام  
الناظرين عنها بتبنيها  
الى المستدعة وصداهم  
عن تهيق النظر فيها  
وتعليق خاطرهما  
والاعتناء بشأنها وسداً  
لتحرك دواعيهم الى  
النظر في أدلتها مخافة ان  
يميلوا اليها أو يأخذوا بها  
ولذلك ترى كتب الكلام  
وأصول الفقه من  
تصانيف الأشاعرة لم  
يوردوا هذه المسئلة فيها  
الا ونسبوا الى المعتزلة  
فحسب واهملوا ذكر  
الحنفية وكتب الحنفية  
مشحونة بان الحسن والقبح  
عقلان بالمعنى الذي  
ينبأه ومن ذلك القبيح  
ما في التلويح قد اختلفوا  
في ان حسن المأمور به  
من موجبات الامر بمعنى  
انه ثبت بالامر من مدلولاته  
بمعنى انه ثبت بالعقل  
والامر دليل عليه ومعرفة

له والمصنف قبل تفصيل المذاهب والدلائل أجل القول بأنه لا بد للمأمور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر أو بالعقل قبله انتهى حيث جعل الأشعري من جهة القائلين بهذا القضية يعني انه لا بد للمأمور به من الحسن لانه يمكن بذلك من الممارسة في البراهين القطاعة الدالة

بيمان التغيير مترادفا لما وجبت الكفارة أصلا لجواز أن يقول مترادفا ان شاء الله تعالى فيبطل عينه ولا تجب الكفارة (وطريقه انه لما جاء في كتاب الله تعالى وجوب حله

فيصير المجموع كلاما واحدا كما ذكر في الشرط) أي في فصل مفهوم المخالفة ان الشرط والجزء كلام واحد أوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره

على انه لا بد أن يكون ورود الأمر والنهي على طبق الحسن والقبح ووزان ما بانها لا يدل الا على اتصافه بهما والنزاع انما هو في ثبوت اتصافهما بهما بالعقل قبل ورود الأمر والنهي وبحمل ما أطلق عليه عبارات الحنفية في كتبهم انه لا يدل على موربه من حسن والمنهي عنه من قبح على الوجه الاعم كتماله من نظر العامة واستخفافا به لا تباعه الغاية (قوله وهذا بناء على أمرين الخ) لما كان سائرا ما أورده الأشعرية في كتبهم في نفي عقليته الحسن والقبح أضعف وأوهن من الدليلين اللذين حكاهما المصنف عن الأشعرية في هذا الكتاب ولو فرض ثبوت مذهبه فانما يتصور بهما دون غيرهما جعل هذين الأمرين أصلا له وأساسا يبنى عليه مذهبه

عشتر في بيان التغيير قد خص منه بالاجماع (قوله وبيان التفسير) ان كان مستقل فسيأتي حكمه وان كان غيره كالاستثناء ونحوه فلا يصح الامور ولا بحيث لا يعد في العرف منفصلا حتى لا يضر قطعه بنفسه أو سعال أو نحوهما وعند ابن عباس يجوز مترادفا غسل الجمهور بقوله عليه السلام من حلف على عين الحديث وجه التمسك انه لو صح الانفصال لما أوجب النبي عليه السلام التكفير معينا بل قال فليستثن أو يكفر فواجب أحدهما لا بعينه اذ لا حث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب أحده الأمرين وعلى هذا ينبغي أن يحمل كلام المصنف لا على انه لو جاز التراخي لما وجبت الكفارة أصلا لا معينا ولا تخيرا فان قيل قد روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا غزرون قر يشاوسكت ثم قال ان شاء الله تعالى وأيضا سأله اليهود عن مدة لبث أصحاب الكهف في كهفهم فقال أحييكم غدا فتأخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان شاء الله فقال ان شاء الله فقصد صح انفصال الاستثناء عن قوله غدا أحييكم بايام فالجواب عن الاول ان السكوت العارضي يحمل على ما ذكرنا من نحو تنفس أو سعال جمعا بين الأدلة وعن الثاني ان قوله عليه السلام ان شاء الله لا يلزم أن يعود إلى قوله غدا أحييكم بل معناه افعال ذلك أي أعلق كل ما أقول له اني فاعل ذلك غدا بعيشة الله تعالى ان شاء الله كما يقال لك افعال كذا وكذا فتقول ان شاء الله فاعلى هذا يحمل قول ابن عباس رضي الله عنه على ان مراده انه يصح دعوى نية الاستثناء منه ولو بعد شهر على ما ذهب اليه البعض من جواز اتصال الاستثناء بنية وان لم يقع تلفظا فان قيل بيان التغيير على تقدير الاتصال مشتمل على اثبات شيء ونفي في زمان واحد

التقرير والتفسير معا والحق ان البيان المذكور لا يراد به ما يشمل بيان التقرير لان كله على ما يقتضيه انه لازم لا بد منه منزلة الواجب وانما يتصور ذلك فيما لا يمكن العمل به بدون اليأس وهو بيان الحمل والمشترك وأما بيان التقرير فليس بالزوم لا يمكن العمل به ظاهر ما يقتضيه الكلام فجواز تأخير بيان التقرير مستفاد من دلالة النص على هذا وقد يقال لاحاجة الى ما ذكره الشارح لان الاستدلال ههنا على جواز تأخير بيان التفسير لا على عدم جواز تأخير بيان التفسير فانه ثابت بدليل آخر على ان الاشتراك ممنوع (قوله قد خص منه بالاجماع) كانه أراد اجماع من بعد ابن عباس رضي الله عنه والافلا اجماع بدون رأيه وهو قد جوز مترادفا (قوله غسل الجمهور الخ) لو استدل بالاجماع على وجوب الكفارة ووقوع نحو الطلأ والعناق ولزوم الآثار ونحوهما مما لا يحصى لكان أولى لان الاجماع دليل قطعي في الأصول بخلاف خبر الواحد (قوله لا على انه لو جاز التراخي الخ) اذ ورد عليه حينئذ انه كما يجوز أن يقول مترادفا ان شاء الله تعالى يحتمل أن لا يقول ذلك فعلى التقدير الاخير يجب الكفارة فلا وجه لنفي وجوبها مطلقا على تقدير جواز تأخير بيان التغيير ويمكن أن يجري كلام المصنف على ظاهره بان يقال وجه التمسك ان الكفارة لا تجب الا بالحث والاذن به في هذه الصورة مع ما فيه من نقض العهد لاجل الضرورة وهو كون غير المحلوف عنه خيرا منه بان يكون الحلف على أمر غير مشروع مع ان الممين لها خلف وهو الكفارة وفي البر التزام فعل ما ليس بمشروع ولا خلفه ولو كان الاستثناء مقصولا جائزا لم يتحقق الضرورة فلم يكن اذن في الحث لحصول الاجتناب عما ليس بمشروع بقوله ان شاء الله فلم يجب كفارة أصلا فتأمل (قوله بضعة عشر يوما) البضع من الثلاثة الى التسعة ولا يقال للواحد والاثنتين بضع فينئذ معنى بضعة عشر يوما ثلاثة عشر يوما وأربعة عشر يوما الى تسعة عشر يوما (قوله فعلى هذا يحمل قول ابن عباس رضي الله عنه) الاشارة الى ما فهم من كلامه السابق وهو صحة غسل الجمهور على

ويكون مقدمة له معنى انه لا يثبت الاجمابا لغيره في ركاه رأيه وسخافة دليله وما قيل ان لهم أدلة كثيرة عقلية والا وتقبله لا تتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره ولا يتعرض لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل أو لصفته من صفاته وما ذكره



(واختلف في التخصيص بالكلام المستقل فعند الشافعي يصح مترائيا وعندنا لا بل يكون نسخا) أى المترائى لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا (له قصة بقرة) أى قوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة بعم ٣٨١ الصفراء وغيرها ثم خص مترائيا وعلم ان المراد بقرة

مخصوصة (وقوله تعالى وأهلك)

المصنف بلان لهم اعترفوا بضعفهما وعدم تمامهما ليس بشئ لان سائر ما أورده من أدلتهم أضعف منهما ولانك اعتمد عليهما العلامة الدواني واعتمد ما دون غيرهما ولم يتسلسل بما سواهما في شرح العقائد انعضدية ومن ذلك انهما لو كانا عقليين لزم تعذيب تارك الواجب وهو تكب الحرام ورد الشرع أم لا واللازم باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسول وانما يتوهم نهوض هذا على المعتزلة لو سلم المسالزمة وهى ممنوعة ومنها انهما لو كانا عقليين لما اختلفا والتالى باطل فان الكذب قد يحسن والصدق قد يفسد كما اذا انضم الكذب انقاذ النبي عن الهلاك والصدق اهلاكه والجواب انه انما يختلف الحسن والقبح في أمثال هذه الامور بالظرائق العواقب وجملة المراتب بوجوه اعتبارية وأوصاف اضافية مع بقاء أصل الفعل على قبحه أو حسنه

والانما كان تعبير الجوابه انه لما وقع في كلام الله تعالى يحمله على وجه لا يلزم منه ذلك التناقى وذلك لانا نجعل المجموع كلاما واحدا موجبا للعكس على تقدير الشرط أو الصفة مثلا وسأكتاعن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت ثبت بدليله ولو انتمى انتبى بناء على عدم دليل الثبوت على ما سبق في فصل مفهوم المخالفة فان قلت فاصحى التغيير على هذا التقدير قلت معناه انه يفهم الاطلاق على تقدير عدم ذكر التغيير فهذا غير المراد الذى كان يفهمه السامع على تقدير عدم التغيير ولا يخفى انه على هذا التقدير يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير وقد يقال انه كان أولا لايجاب وبعد البيان صار تصرف عين ولا يخفى ان هذا انما يصح في بعض صور الشرط لا غير (قوله واختلف في التخصيص بالكلام المستقل) انه هل يصح مترائيا أم لا وذكر المستقل للتحقيق والتوضيح دون التقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل وليس الخلاف في جواز قصر العام على بعض ما يتناول به بكلام مترائى عنه وانما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام في السابق ظنيا أو نسخ حتى يقطع بنا على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد نهيت على ان اشتراط الاستقلال والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العمدة في التخصيص عند الجمهور انما هى الاستثناء والشرط والصفة والغاية و بدل البعض على انه لا يستمر لهم الجرى على هذا الاصطلاح لتصریحهم بان العام اذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة ثم الخلاف

عدم جواز تأخيرها والمقصود توجيه كلام ابن عباس رضى الله عنه وأنت خير بان هذا انما يستقيم لو لم يكن هورضى الله عنه مصرحا بقصوده أعنى التلطف على ان ما ذهب اليه البعض ليس بمستقيم اذ لو صح لزيم بطلان اليمين على المنكر لجواز الاستثنائية وان لا يكون دافعا لمطالبة المدعى لجواز ان يدعى الاستثنائية ولو حلف بغيره الاستثناء في اليمين المتأخر أيضا (قوله في بعض صور الشرط) ذون بعض مثل قولك طلق نفسك ان دخلت الدار ليس لايجاب أو لا ولا يصير بعد التحقق بصرف عين (قوله بنا على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل) حتى يبقى بعد النسخ ظنيا لا احتمال خروج البعض الا تخرب التعليل (قوله وقد نهيت) أى فى فصول قصر العام (قوله انما هى الاستثناء الخ) ولا استقلال فيها وفيه نظر لان هذه مغريات وأول الكلام يتوقف على آخره فيما فيه مغير فالمتنى وما وراء الصفة والشرط والغاية لم يدخل تحت العموم فلا يخص الا يتجوز اقله يكون تخصيص حقيقة الا بكلام مستقل مقارن حيث يتم الكلام الاول في مثبت العموم ثم يخص ولا يكون ناهضا للمقارنة حكما اذ لا يمكن العمل بالاول حتى يكون الكلام الثانى انتهاء لبيان حكمه فيكون نسخا قائل (قوله بخبر الواحد والقياس) ولا مقارنة قيمهما اللهم الا ان يخص شرط المقارنة بالخصص الاول أو يجعل قولهم يجوز تخصيصه من قبيل المشاكاة قال في فصول البديع ليس الخلاف في جواز قصر العام على بعض متنا ولانه مستعمل مترائى بل في انه تخصيص فيكون ظنيا أو نسخ فيكون قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يجتمل التعليل فليس اشتراط المقارنة كاشتراط الاستقلال مجرد اصطلاح كما ظن بل يقيد الظن والجرى على هذا مستمر (قوله ولا يخفى الخ) طعن على المصنف حيث جعل التغليب قسما للمجاز (قوله في غاية الندرة) قيل ندرة ما هو

الاصول قال (على انه لا يستمر لهم الجرى على هذا الاصطلاح) أقول الخفية انما يشترطون المقارنة في الخصص الاول كما سبق في مباحث تخصيص العام على ان قولهم يجوز تخصيصه بخبر الواحد أو القياس يجوز أن يكون من قبيل المشاكاة وأما لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية في القسمين قال الشارح في

(٣٦ - تلويح ثانى) فان الحسن لذاته لا ينافى القبح لغيره وبالعكس ويرتكب القبح ويترك الحسن مع بقائهما على حالهما اذ ضمن الاول خيرا والثانى شرعا غيرا الا ترى الى قوله تعالى ولا تقبلون انفسكم التي حرم الله الا بالحق فانه ينفذ ان قتل

في قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين وأهلك (وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) نقل انه لما نزلت هذه الآية قال ابن الزبير رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أنت قلت ذلك قال نعم فقال اليهود عبدوا وعزيراء النصراني عبدوا والمسج وبنو ملج عبدوا والملائكة فقال عليه الصلاة والسلام بل هم عبسوا والشياطين التي أمرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقتم لهم منا الحسنى اولئك

في جواز التراخي جار في كل ظاهر يستعمل في خلافه كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين ولهذا صح استدلال الشافعية بقصة البقرة والالفاظ بقصة نكرة في الاثبات فلا يكون من العدم في شيء وجه الاستدلال انهم أمروا بذب بقره معينة مع ان اللفظ مطلق ورد بيانه مترائيا وانما قلنا انهم أمروا بذب بقره معينة لان الضمير في قوله تعالى انها بقره صفراء فاقع لونها بالبقره المأمور بذبها وللقطع بانهم لم يؤمروا ثانيا بتجدد وان الامتثال انما يحصل بذب البقرة المعينة والجواب منع ذلك بل المأمور بذبها كانت بقره مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولذا قال ابن عباس وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا أدنى بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله تعالى عليهم وقد دل قوله تعالى وما كادوا يقعون على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التبعين كان تعنتا وتعللا ثم نسخ الامر بالمطلق وأمر بالمعين واعترض بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد والتعمير من العمل جيمعا إذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب بقره مطلقه واطلاق اللفظ كاف في العلم بذلك والتردد انما وقع في التفصيل والتبعين (قوله في قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك) أي ادخل في السفينة من كل

أي خصت الايمان تخصيصا مترائيا وهما قوله تعالى وأهلك وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله (بقوله انه ليس من أهلك) بقوله تعالى ان الذين سبقتم لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون قلنا في قصة البقرة نسخ الاطلاق لان في الاول يجوز ذبح أي بقره شاة ثم نسخ هذا والاهل لم يكن متناولا للابن لان من لا يتبع الرسول لا يكون أهله سلمنا تناوله لكن استثنى بقوله تعالى الا ممن سبق فان أريد بالاهل الاهل قرابة حتى يشمل الابن فالاستثناء متصل وقوله ليس من أهلك أي من الاهل الذي لم يسبق عليه القول وان أريد الاهل اعمانا فالاستثناء منقطع تحقيقه ان الاهل لا يتناول اما ان يراد به الاهل اعمانا أو الاهل قرابة فان أريد بالاهل لا يتناول الابن لانه كافر بالاستثناء وهو قوله تعالى الا من سبق عليه القول على هذا

خلاف الاصل هي الاصل فليس في ذكر هذا الكلام ههنا كثيرا فائدة على ان مجهول التاريخ محمول على المقارنة وذلك كثير (قوله والجواب منع ذلك الخ) لا يخفى ان مجرد منع ذلك بدون التعرض للمقدمات التي ذكر في انبائها ليس بجيمه فالأولى ان يقال لانهم أمروا بذب بقره معينة بل النكرة أريد بها واحد غير معين ورجوع الضمير ليس الا الى البقرة الواحدة الغير المعينة وكون الامتثال حاصل بذب المعينة لانه لا يمكن ذبح غير المعينة لان الواجب هو المعينة حتى لو كان المذبح غير المباح يحصل الامتثال (قوله على ما هو ظاهر اللفظ) ولهذا قال ابن عباس رضي الله عنه اعترض على الاستدلال بقوله على ما ذكر بانه استدلال على تغير الكتاب بخبر الواحد وأجيب بان الاستدلال به من حيث انه تفسير سلطان المفسرين لا من حيث انه خبر واحد ولئن سلم فليس معارض الظاهر الكتاب حتى يكون تغييره لان ظاهره الاطلاق في كلام الشارح اشارة الى هذا الجواب (قوله وقد دل قوله تعالى وما كادوا يقعون الخ) حيث دل على تناقضهم وتبطلهم في الامتثال قبل البيان واعترض عليه بان القاء الفصيحة في ذبحها تدفع هذا حيث اذنت بانهم سارعوا الى الذبح ولم يتوقفوا امتثالهم أمر الله عند الخبر التام قيل وجه الجمع انهم سارعوا الى امتثال أمر الله عند ظهور الحق والحال ان ما أجزم من حوق القضية

حواشي شرح المختصر ظاهر كلام الشارح وكثير من المحققين ان الخلاف في موضع الاستثناء لاني لفظه ظهورانه فيها مجاز بحسب اللغة حقيقة عرفية بحسب التعر وما ذكر من ان علماء الامصار لا يحمله لونه على المنقطع الا عند تعذر المتصل الى آخر كلامه صريح فيما ذكرنا الا ان ما ذكره العلامة وغيره من الاستدلال على كونه مجازا في المنقطع بانه من ثبت عنان القوس صرقته وانما يتحقق ذلك في المتصل صريح في ان الخلاف في لفظ الاستثناء هذا وانت خبير بانه مخالف لما قال بلا زاع قد يقال

منقطع وقوله تعالى انه ليس من أهلك لا يكون تخصيصا لعدم تناول الاهل للابن الكافران  
 أريد الثاني أي الاهل قرابة يتناول الابن لكن استثنى الابن بقوله تعالى الا من سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص  
 المترائى فقوله انه ليس من أهلك أي من الاهل الذي لم يسبق عليه القول والمراد بسبق القول ما وعد الله تعالى باهلاك الكفار (قوله تعالى وما تعبدون من دون الله لم يتناول عبس عليه السلام حقيقة)

التعس التي حرم الله حين اذا كان متلبا بما حرم حتى نابت مع بقاء أصل القتل على وجهه فيكون الفيح مقصودا بالعرض ليكونه

لان ماغير العقلاء (وانما اوردته تعني بالمجاز أو التعليل فقال ان الذين سبقت لهم لدفع هذا الاحتمال وأصحابنا قالوا كل ما هو تفسير  
 يصح مترخيا انما قالوا ما هو تغيير لا يصح الاموصولا انما قالوا لا استثناء وانما اختلفوا في التخصيص بناء على انه عندنا بيان تغيير وعنده بيان  
 تفسير بل اعرفت ان العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض في بيان اعادة البعض بكون تفسيره فيصح مترخيا كبيان المجمل  
 وعندنا قطعي في الكل فيكون التخصيص تغييرا موجبه) ٣٨٣  
 أقول لا يفرق عند الشافعي بين التخصيص

والاستثناء بناء على ان  
 العام محتمل عنده فعلى  
 هذا كلاهما يكونان تفسيريا  
 عنده لكن الاستثناء لما  
 كان غير مستقل لا بد  
 من اتصاله والتخصيص  
 مستقل فيجوز فيه التراخي  
 وعندنا كلاهما تغيير  
 وهو لا يجوز الاموصولا

جنس من الحيوان ذكر أو أنثى وادخل فيها نساءك وأولادك ثم خص ابنه بقوله انه ليس من أهلك (قوله  
 لان ماغير العقلاء) ذهب البعض وجهور أئمة اللغة على أنها تم العقلاء وغيرهم فان قيل لو كان ماغير  
 العقلاء لما أورد ابن الزبير هذا السؤال وهو من الفقهاء العارفين باللغة ولما سكت النبي عليه الصلاة  
 والسلام عن تحطيمه فالجواب انه انما اوردته تعني بطريق المجاز أو التعليل فان أكثر معبوداتهم الباطلة  
 من غير ذوى العقول فغلب جانب الكثرة ولا يخفى ان التعليل ايضا فرع من المجاز وقد روى ان النبي  
 عليه الصلاة والسلام قال له ما أجهلك بلغة قومك أما علمت ان ما لما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله تعالى  
 ان الذين سبقت لدفع احتمال المجاز لا التخصيص العام (قوله وأصحابنا قالوا ان الخلاف مبنى على ان  
 التخصيص بالمستقل بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عند الشافعي) ثم رد ذلك بانه لا فرق عند الشافعي بين  
 التخصيص المستقل وبين الاستثناء في ان كلا منهما بيان تفسير وانما افرقتا في جواز التراخي بناء على  
 الاستقلال وعدمه وأقول المحققون من أصحاب الشافعي على ان الاستثناء بيان تفسير بخلاف  
 التخصيص بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لان المراد في الاستثناء مجموع الافراد لكن لا يتعلق

وسيلة الى الحسن لا بالذات  
 كافي قطع البدل المتأكدة  
 ولذلك قال انه تعالى سبقت  
 رحتي غضبي في حديث  
 العيصين وعن هذا قالوا  
 الضرورات تدفع المحظورات  
 (قوله بل بالشرع) بل  
 لا يثبت بالشرع عنده الا  
 بمعنى ما أمر به أو نهى  
 عنه فلو جعل الحسن بهذا  
 المعنى كان المعنى مما لا بد  
 منه للامور به كونه  
 ما مور به وانه سفسطة  
 ظاهرة (قوله لان الحسن  
 والقبح الخ) بالمعنى  
 المتنازع فيه وعندنا لما  
 كان أفعاله سبحانه مثقنة  
 محكمة على وفق الحكمة  
 ونهج الحق فلا محالة  
 تكون حسنة وان كانت

يستدعي امتناعهم من ذلك لانهم ربحوا جانب الله تعالى وان قوله وما كادوا يفعلون قبل تبين الحال  
 فاختلف الحديثان كاذكره الفاضل الطيبي وفيه بحث لان الظاهر ان قوله تعالى وما كادوا يفعلون حال عن  
 فاعل ذبحوها فيجب مقارنة مضمونه مضمون العامل فلا يصح القول باختلاف وقتيهما اللهم الا ان يقال  
 الاصل استمرار التقي فيحصل الدلالة على المقارنة عند الاطلاق وان كان الحال ماضيا (قوله ثم خص ابنه  
 بقوله تعالى انه ليس من أهلك) فان قيل لو لم يكن الاله متناولا للابن لما قال نوح عليه السلام ان ابني  
 من أهلي قلنا انما قال ذلك بناء على العلم البشري وحسن ظنه به انه لما رأى الطوفان عسى أن يكون نادما  
 على فعله ويؤمن بالله عند ذلك (قوله لان ماغير العقلاء) اعترض عليه بانه على تقدير ان يكون الجواب  
 هذا فلم يجبه النبي عليه الصلاة والسلام بذلك وعلى تقدير انه عليه الصلاة والسلام أجاب به على ما روى  
 انه عليه السلام قال له ما أجهلك بلغة قومك فلم يبد كره المصنف بل ذكر انه عليه الصلاة والسلام قال  
 له بل عبدوا الشياطين التي أمرتهم بذلك وما توجبها وقوعه جوابا عن سؤال ابن الزبير أوجب بان النبي  
 عليه الصلاة والسلام أجاب بالجوابين لكن مؤداهما متقارب فلذا ذكر المصنف أحدهما يعرف ذلك  
 عند توجبه الجواب المنسوب في الكتاب اليه عليه السلام وهو ان العبادة بمعبود انما تكون باتيان  
 ما أمر به فعبادة الكفار بغير روعيسى والملائكة والاصنام وغير ذلك لم تكن عبادة لهم بل للشياطين  
 لانها التي أمرتهم بذلك فان قيل فارجح اطلاق ما على الشياطين أوجب بانه الاجراء لها مجرى الجادات  
 لكفرها وفي قوله عليه السلام أمرتهم بمادون أمرهم وهم اشارة الى هذا فظهر ان مرجع هذا الجواب  
 أيضا الى ان ما ليست لذوى العقول (قوله تعني) قيل التعمت طلب اذلة غيره (قوله لان المراد في الاستثناء  
 مجموع الافراد) فيه بحيث لان هذا منافق للمسبق من ان مذهب الشافعي في قوله على عشرة الاثلاثة ان

متعالية عن تعاقب الثواب ويكون القبح وقوعه على خلاف ذلك ولما لم يكن لأفعاله تعالى عنده مطابق في الحسن والقيح حتى لو عكس  
 الأمر لانعكس الحال فثبتها اليه سبحانه على رأي محال وقوله لم كل أفعاله تعالى حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور  
 على الاطلاق محض مقال (قوله فالحسن عند الأشعري الخ) بظاهره متفرع على قوله لا بد للامور به من حسن فهو منه مواساة مع  
 الأشعري الذين وصفنا حالهم فيما سبق وتكلم من اسألم الى أن ينكشف حقيقة الحال بعد استيفاء البيان ويؤيده انه قصر على تفسير  
 الأشعري والمعتزلة والافالغني الحسن عند الأشعري ليس مما لا بد منه في الحقيقة لان الحسن عنده ما أمر به والقبح ما نهى عنه

(فصل في الاستثناء) وهو مشتق من الشيء يقال ثنى عنان فرسه اذا منعه عن المضى في الصوب الذي هو موجهة اليه اعلم ان بعض الناس قنعوا الاستثناء على المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلامهم بما يجب تعريفه به لكن لم افضل كذلك لان الاستثناء الحقيقي هو المتصل وانما المنقطع يسمى استثناء بطريق المجاز فلم اجعل المنقطع قسما منه لكن اوردته في ذنبه الاستثناء الحقيقي (وهو المنع عن دخول بعض)

الحكم الابعد اخراج البعض وفي سائر انواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض (قوله فصل في الاستثناء) قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغ الاستثناء واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع فالصواب ان يقسم اولاً الى القسمين ثم يعرف كل على حدة والمصنف ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز في المنقطع فلم يجعله من اقسام الاستثناء ثم التعارف في عبارة القوم ان الاستثناء هو الاخراج من متعدد بالا واخوانها وعبدل المصنف عن ذلك الى المنع عن الدخول لانه ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وار اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وان فهمه من اللفظ فلا اخراج لان تناول باقي بعد وان اريد بالا اخراج المنع عن الدخول فهو مجاز يجب صيانة الحد ودعسه وانت خبير بان تعريفات الادياب مشهورة بالمجاز على ان الدخول والخروج ههنا مجاز البتة لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس (قوله بالا واخوانها) احتراز عن سائر انواع التخصيص اعني الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالنقل واطلاق التخصيص على الجميع باعتبار انها قصر للعموم وقص للشروع على ما هو مصطلح الشافعية فان قيل يدخل في التعريف الوصف بالا وغيره وسوء ونحو العشرة مجاز عن السبعة والاثلاثة قرينه اللهم الا ان يكون هذا مذهب نفس الشافعي لا يحابه وقد يقال مذهب اليه الشافعية من ان العام ليس يقطعي بل محتمل لان راديه البعض مستزم ان يكون كل من الاستثناء والتخصيص بياناً تغير باعندهم فكيف ينسب خلاف هذا الى المحققين وهم على ان العام ليس يقطعي فيما يتناوله بل محتمل الكل والبعض فليتامس (قوله والمراد صيغ الاستثناء) فائدة النزاع فيما اها واقعة في الكتاب والسنة فهل يحمل على المنقطع بالقرينة صارفة أم لا واما النزاع في لفظ الاستثناء فلا يتعلق به عرض اصولي (قوله حقيقة اصطلاحية في نفسه بلا نزاع) قيل قوله بلا نزاع مخالف لما ذكره في حواشي شرح المختصر حيث قال ثمة ظاهر كلام الشارح وكثير من المحققين ان الخلاف في صيغ الاستثناء لافي لفظه لظهوره ان فيها مجازاً بحسب اللغة حقيقة عرفية بحسب النحو وما ذكره من ان علماء الامصار لا يحمله على المنقطع الا عند تعذر المتصل الى آخر كلامه صريح فيما ذكرنا لان ما ذكره العلامة وغيره من الاستدلال على كونه مجازاً في المنقطع بانه من ثبت عنان الفرس صرفته وانما يحقق ذلك في المتصل صريح في ان الخلاف في لفظ الاستثناء وانت خبير بان القول بعدم النزاع في كون لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية في القسمين لا يخالف ما اشغره الكلام هناك من كونه مجازاً في المنقطع لغة ولا نزاع في ذلك فنأمل (قوله وانت خبير بان تعريفات الادياب الخ) برده عليه ان هذا وان دفع تقرير المصنف الاله لا يحمل بالمقصود لان اولويه استعمان الحقيقة يصلح للعدول عن المجاز وكانه استشهد هذا السؤال فصح قوله على ان الدخول الخيد فصح له ان يمتدح ايضاً بحث احواله المصنف ان يقول بعد تسليم ان الدخول والخروج مطلقاً ماد كرا لا شأن ارب تكاب مجاز على ما في تعريفه اوب من ارب تكاب مجازين على ما في تعريفه وبما اجهه ودعي ان الدخول والخروج صاراً حقيقتين عرفيتين في كون الشيء من جملة متناول اللفظ وعدمه (قوله انها قصر للعموم) لا يعنى انه ظني في الباقي كما عرفت في التخصيص

بالدخول وقوله بعض ما تناوله صدر الكلام ليخرج الاستثناء المستغرق (بالا واخوانها) متعلق بالمنع وفيه احتراز عن سائر التخصيصات وهذا تعريف تفردت به وهو أجود من سائر التعريفات لان من قال هو اخراج بالا واخوانها ان اراد حقيقة الاخراج فمتنع لان الاخراج اما ان يكون بعد الحكم فيكون تناقضاً والاستثناء واقع في كلام الله تعالى او قبل الحكم وحقيقة الاخراج لا يكون الابعد الدخول والمستثنى غير داخل في حكم صدر الكلام فيتنعج الاخراج من الحكم وانما المستثنى داخل في صدر الكلام من حيث تناول أي من حيث انه يفهم ان المستثنى من صدر الكلام وضعوا الاخراج ليس من حيث تناول لان تناول بعد الاستثناء باق فعلم ان حقيقة الاخراج غير مرادة على انهم صرحوا بانه اخراج مالوا له لدحل فعلم ان المراد بالا اخراج المنع من الدخول مجازاً وهو غير مستعمل في الحدود والتعريف الذي ذكرته اوبن

ذلك

حقيقة الاخراج غير مرادة على انهم صرحوا بانه اخراج مالوا له لدحل فعلم ان المراد بالا اخراج المنع من الدخول مجازاً وهو غير مستعمل في الحدود والتعريف الذي ذكرته اوبن

(قوله اولاد باحة) قيل عليه كون المباح داخلاً في نفس الحس عندهم محل نظر لا نفاءهم على انه ليس بما مورد به ولا نه ليس متعلق المذبح والثواب قال صاحب الموافقي في شرح المختصر المباح عنداً كثر اعمامنا من قبيل الحسن ولا شأن في كونه مأثوراً به واتفاقهم انما هو في انه

(قالوا هو بيان تغيير لانه يغير بموجب الكلام أى الصذر اذ لولاه لشغل السكوت ومع ذلك انه بيان لمعنى الكلام لانه يبين ان المراد هو البعض بخلاف النسخ فانه تغيير محض لمعنى الكلام واختلفوا فى كيفية عمله ٢٨٥ فى قوله على عشرة الاثلاثة)

ذلك قلنا ان محقق تناول صدر الكلام وعمومه فهو واستثناءه والا فلا انتقاض لعدم تناول (قوله قالوا) تحقيق كون الاستثناء بيان تغيير اما التغيير فى النظر الى معمول الحكم للجميع على تقدير عدم الاستثناء واما البيان فى النظر الى انه اظهر ان المتكلم أراد البعض وهذا طاهر فى المذهب الاول وليس مختارا عنده وهذا معنى قولهم موجب الكلام بدون الاستثناء هو الثبوت للكلى تغير الى الثبوت للبعض وفيه بيان ان المراد بثبوت الحكم للبعض وقال فى التعميم هو تفسير من حيث انه رفع البعض وبيان من حيث انه قرر الباقي (قوله واختلفوا فى كيفية عمله) قد سبق الى الفهم ان الاستثناء المتصل تناقضا من حيث ان قولك زيد على عشرة الاثلاثة اثبات للثلاثة فى ضمن عشرة رتقى لها صريحنا فاضطروا الى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل أقوالهم فيها ثلاثة الاول ان العشرة مجاز عن السبعة والاثلاثة قرينة اثنان ان المراد بعشرة معناها أى عشرة افراد فيتناول السبعة والاثلاثة معا ثم أخرج منها ثلاثة حتى بقيت سبعة ثم أسند الحكم الى العشرة المنجرح منها الثلاثة فلم يقع الاسناد الا على سبعة لثالث ان المجموع أعنى عشرة الاثلاثة موضوع بازا سبعة حتى كانه وضع لها اسمان مفرد هو سبعة ومركب هو عشرة الاثلاثة (قوله مع فرق آخر) هذه مسألة اختلافهم فى ان الاستثناء من الاثبات هل هو نقي أم لا فعند الشافعى نعم حتى يكون معنى الاثلاثة أم ليست على وعند أبى حنيفة رجه الله لا حتى يكون معناه عدم الحكم بثبوت الثلاثة وجعلها فى حكم المسكوت عنه لاثبات ولا نفي بخلاف التخصيص بالمستقل فانه يثبت حكما حكما فالحكم صدر الكلام اتفاقا (قوله وهذا المذهب) ذكر بعض المشايخ ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى الدلالة على ان البعض غير ثابت من الاصل حتى كانه قيل على سبعة ولا يتعلق التسليم بالعشرة فى حق لزوم الثلاثة فالاستثناء تصرف فى الكلام يجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعى بطريق المعارضة بمعنى ان أول الكلام يقع للسكوت لكنه لا يقع لوجود المعارضة وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كانه قال الاثلاثة فانه ليست على فلا يلزمه الثلاثة للدليل المعارضة لأول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا فى الحكم فأجابوا بان الكلام قد يسقط حكمه

لمصطلح (قوله فى المذهب الاول) وهو ان العشرة مجاز عن السبعة والاثلاثة قرينة (قوله الثانى ان المراد بعشرة الخ) قال القاضى بعد نقل كلام المصنفون مذهب الشافعى هو الاول قلت لاشد ان المذهب الثانى أحق بان يكون مذهب الشافعى المعارضة فيه بين المستثنى والمستثنى منه ايجابا ونقيا بكلامين مستقلين وليس بشئ لان الاخراج اذا كان مقديما على الاسناد كان قيد المحكوم عليه لا حكما آخر فكانه قال له على العشرة المنجرح منها الثلاثة وذلك فى غاية الوضوح وسيصح شرح الشارح أيضا بانه لا يتحقق على المذهبين الاخيرين حكما (قوله مسألة اختلافهم الخ) قال القاضى الشريف منشأ اطلاق هو ان وضع اللفظ لامورالدهنية أم لامورالخرارية فذهب الشافعى الى الثانى وعلمنا الى الاول ولم ينصورا واسطة بين النفي والاثبات فى الامورالخرارية لزم القول بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس وعندنا ما كان بين الامورالدهنية واخرارية واسطة بالضرورة لزم القول بالاول (قوله وعند الشافعى رجه الله بطريق المعارضة) قال فى ابي بن الصبح انه لا خلاف بين أهل الديانة انه بطريق البيان لا بطريق المعارضة لا به خلاف اجماع أهل اللغة فافهم فاق الاستثناء استخراج بعض ما يتكلم به وقالوا أيضا الاستثناء تكلم بالباقي بعد النفي والمعارضة تكون بين الحكمين المتضادين مع بقاء الكلام وهو غير استخراج بعض الكلام والمتكلم به (قوله فأجابوا بان الكلام الخ) هذا ملخص ما ذكره صاحب

لا يخفى اما ان أطلق العشرة على السبعة فثبت قوله الاثلاثة يكون بيانا لهذا فهو كما قال ليس له على ثلاثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل فى ان كلامه ما يبين ان الحكم المذكور فى صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم فى البعض لا يخرج مخالف للحكم فى البعض الاول ولا يفرق بينهما على هذا المذهب الا ان الاستثناء كلام غير مستقل والتخصيص كلام مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق آخر وهو ان الاستثناء لا يثبت حكما حكما فالحكم صدر بخلاف التخصيص وهذا المذهب وهو ان العشرة يراد بها السبعة الخ هو ما قال مشايخنا ان الاستثناء عند الشافعى يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص والمراد بالمعارضة أن يثبت حكما حكما فالحكم صدر الكلام وانما قلت ان مرادهم بالمنع بطريق المعارضة هذا المذهب لانهم ذكروا فى الجواب عنه ان اللفظ اسم علم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا يحمته

اذ لا يجوز ان يسمى سبعة ألفا بخلاف دليل الخصوص لان المشتركين اذا حصصهم فمفعول كل الاسم واقعا على الباقي بالاختلاف وهذا الكلام نص على انه جواب عن قول من قال ان المراد بالعشرة هو السبعة (أو أطلق العشرة على عشرة افراد ثم أخرج ثلاثة بعد الحكم

وهذا تناقض ظاهر وانكار بعد الاقرار ولا اظنه مذهب أحد أو قبلة ثم حكم على الباقي أو أطلق عشرة الاثلاثه على السبعة فكانه  
قال على سبعة فحصل ثلاثة مذاهب فعلی هذين) أي على المذهبين الاخيرين (يكون) أي الاستثناء (تكميلاً بالباقي) في صدر  
الكلام (بعد الثنيا) أي المستثنى في قوله له على عشرة الاثلاثه صدر الكلام عشرة والثنيا الاثلاثه والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى  
سبعة فكانه تكلم بالسبعة وقال له على سبعة وانما قلنا انه على الاخيرين تكلم بالباقي بعد الثنيا أما على المذهب الاخير فلان عشرة  
الاثلاثه موضوعه للسبعة فيكون تكلم بالسبعة وأما على المذهب الثاني فلانه أخرج الثلاثة قبل الحكم من أفراد العشرة ثم حكم  
على السبعة والتكلم في حق الحكم بكون بالسبعة أي يكون الحكم على السبعة فقط لا على الثلاثة لا بالنفي ولا بالاثبات (الا انه على  
المذهب الاخير يكون فيما اذا كان المستثنى منه عددياً كال تخصيص بالعلم وغير العددى كال تخصيص بالوصف كانه قال جاءني غير  
زيد) لما جمع بين المذهب الثاني والثالث في ان الاستثناء على كليهما تكلم بالباقي أراد أن يبين الفرق الذي بينهما وهو ان على  
المذهب الاخير المستثنى منه اذا كان عددياً كقوله له على عشرة الاثلاثه فهو كقوله له على

سبعة فيكون الاستثناء  
في دلالاته على كون  
الحكم في المستثنى  
مخالفاً للصدر  
كال تخصيص بالعلم  
في نفي الحكم عما عداه  
وان كان غير عددي  
كجاءني القوم الازيداً  
فهو كقوله جاءني من  
القوم غير زيد فيكون  
في دلالاته على كون  
الحكم في المستثنى مخالفاً  
لحكم الصدر  
كال تخصيص بالوصف  
في نفي الحكم عما عداه  
فان قوله غير زيد صفة  
فلا فرق على هذا  
المذهب اذا كان  
المستثنى منه غير  
عددي بين الاوغير  
صفة (وعلى المذهب

طريق المعارضة بعدما نعتقد في نفسه كافي التخصيص وقد لا نعتقد بحكمة كافي طلاق الصبي والمجنون  
الا ان الحاق الاستثناء بالثاني أولى لانه لو انعقد الكلام في نفسه مع انه لا يوجب العشرة بل السبعة  
فقط لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ اذا السبعة لا تصلح مسمى للفظ العشرة لاحقيقة وهو ظاهر ولا  
يجاز ان اسم العدد نص في مدلوله لا يحمل على غيره ولو سلم فالجواز خلاف الاصل فيكون مر جوحاً فاستدل  
المصنف بهذا الجواب على ان مرادهم بكونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن الصدر  
الباقي مجازاً والاستثناء قرينه على ما صرح به صاحب المفتاح حيث قال ان استعمال المتكلم للعشرة في  
السبعة مجازاً والا واحد اقرينه المجاز (قوله أو قبلة) عطف على قوله بعد الحكم أي أطلق العشرة على  
عشرة افراد ثم أخرج ثلاثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي من العشرة وهو السبعة (قوله حجة) قد  
احتج الداهيون الى المذهب الاول بانه لا بد ان يراد بالعشرة كمالها ارسبعة اذ لثالث والاول باطل للقطع  
بانه لم ير الا بسبعة فتعين الثاني وبضالو كان المراد عشرة بكاملها الامتنع من الصادق مثل قوله تعالى

الكشف من ان الاستثناء اذا جعل معارضا في الحكم كما قاله الخصم لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ  
وذلك لا يجوز فانه اذا جعل معارضا في الحكم بحكمه في صدر الكلام ثم لا يبقى من الحكم الا بعضه  
بالاستثناء وذلك البعض لا يصلح حكماً لكل التكلم بصدور الكلام لان دلالاته على تمام مسماه بالوضع  
لا على بعضه بل لا يحتمل غير مسماه اصلاً في بعض المواضع كما سمى العدد فان اسم الالف مثلاً لا يقع على  
غيره بطريق الحقيقة ولا يحتمل أيضاً بطريق المجاز فلا يجوز اطلاقه على سبعة ائة اصلاً ولو جعل  
تكلم بالباقي بقيت صورة التكلم في المستثنى غير موجب بحكمه وهو جائز من غير لزوم فساد لكان القول  
به أولى (قوله ولو سلم) أي لو سلم ان السبعة تصلح مسمى للفظ العشرة مجازاً ثم رجع التسليم ان النصوص  
انما تنافي احتمال الخصوص للمجاز كما سيأتي (قوله فاستدل المصنف بهذا الجواب الخ) اعترض عليه  
العا في بان قول علمائنا ان الالف متى نفي افعالهم يصلح اسم للمادونها بايظن الثاني كما يبطل المذهب الاول  
فليس في جواهم دليل على ان مرادهم بانع طريق المعارضة هو المذهب الاول فليس بشئ لان المراد

الثاني آكد من هذا) أي المذهب الثاني هو ان المراد بالعشرة عشرة افراد والاخراج  
قبل الحكم فالاستثناء على هذا المذهب آكد في دلالاته على كون الحكم في المستثنى مخالفاً للحكم الصادر من التخصيص بالعلم والوصف  
في نفي الحكم عما عداهما (لان ذكر المجموع أولاً ثم اخراج البعض ثم الاستناد الى الباقي يشير الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر  
بخلاف جاءني غير زيد وعلى الاول) أي على المذهب الاول (يكون اثباتاً ونفياً بالمنطوق) أي يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين  
أعداهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات والنفي يكونان بطريق المنطوق لا بالمفهوم وعلى المذهب الاخير يكون كال تخصيص بالعلم  
أو الوصف ولا دلالة لهم على نفي الحكم عما عداهما عندنا وعند البعض يكون دلالاته من حيث المفهوم وعلى المذهب  
الثاني يكون آكد من هذا فدالاته على الحكم في المستثنى بكون اشارة لا منطوقاً (حجته) أي حجة المذهب الاول (ان وجود  
التكلم مع عدم حكمه في البعض شائع والتخصيص باعتماد التكلم الموجود فلا وجامعهم) أي اجماع أهل العربية وهو عطف على  
قوله ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شائع (على انه من النفي اثبات بالعكس وبأضالو لا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدها تاماً

ليس مجرد من الأهر المطبق والتفسير بان القبيح ما نهى عنه والحسن ما ليس كذلك ينقض بفعل البهائم وغيره المكلف ويلزم منسبه أن لا يزيد حسن أفعاله تعالى على حسن أفعال البهائم وما دون ذلك ولا يخفى

قلبت فهم ألف سنة الاخسين فاما لما يلزم من اثبات اثبت خمسين ونفيه ويجيب بان المراد باللفظ الكل والحكم انما يتعلق بعد اخراج البعض اذا الكلام يتم باخره فلا فساد وقد ورد في الاسلام ثلاث حجج من قبل الشافعي رحمه الله في ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة دون البيان ولما ذهب المصنف الى ان القول بانه يعمل بطريق المعارضة معناه القول بالمذهب الاول جعلها حججا على المذهب الاول تقرير الاولى انه لا سيدل الى جعل المستثنى في حكم المسكوت عنه لان اعدام التكلم أى القول بعدم التكلم الموجود حقيقة غير معقول بل هو انكار للحقائق بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه أى الاثر الثابت به بناء على مانع فانه شائع مستفيض كالعام الذي خص منه البعض بمنع حكمه في اقدر المخصوص فوهنا ثبت التكلم بالكل ويعتقد الكلام في نفسه الا انه يمنع الحكم في القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء وتقرير الثانية ان أهل اللغة أجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا صريح في ان الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى يخالف لحكم المصدر فيكون معارضا له لاني حكم المسكوت عنه وتقرير الثالثة انهم أجمعوا على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد أى اقرار بوجود الباري تعالى ووحده انتبه فلو لم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا لحكم المصدر لما لزم الاقرار بوجود الله تعالى بل بنفي الالوهية عما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية لله تعالى ونفيها عما سواه ولا شك انه لو تكلم بكلمة التوحيد دهرى منكر لوجود الصانع بحكم اسلامه ورجوعه عن معتقده فثبت ان الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للمصدر هذا تقرير الحجج على وفق ما ذكره القوم احتجا بها على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفي اثبات وبالعكس وقد سبق ان هذا عبارة عن المذهب الاول فيكون حججا على اثباته وأيضا انها تدل على بطلان المذهبين الاخيرين فتعين

بالالف في المذهب الثاني حقيقة ما غايتها ان الاسناد اليها بعد اخراج المائة منها (قوله غير معقول الخ) لقائل أن يقول ليس المراد من كونه مسكوتا عنه انه ما حصل التكلم به في المستثنى حتى لا يكون معقولا بل المراد به انه لم يتكلم في المستثنى بحكم مخالف لحكم المصدر لا لفظا ولا تقديرا (قوله على ان الاستثناء من النفي اثبات) ههنا يجتهد شريف ينبغي أن يذهب عليه وهو ان الفقهاء قالوا اذا قلت ماله على عشرة الا تسعة بالنصب لم يكن مقرا بشئ لان المعنى ماله على عشرة مستثنى منها التسعة أى ماله على واحد واذا قلت التسعة بالرفع على البدل يلزم التسعة لان المعنى ماله على التسعة قال الفاضل الرضى وفي الفرق المذكور نظر لان البدل والنصب على الاستثناء كلاهما استثناء ولا فرق بينهما اتفاقا في نحو ما جاء في القوم الا يزيد اوزيد او يذو بنو ذلك على مذهب أبي علي وهو ان الاستثناء من المنفى لا يكون موجبا عما كاتبعه الا صلاة الا بفتحة الكتاب فانه لا يلزم أن يثبت مع الفتحة لجواز اختلال سائر شروطها كان علمهم ان لا يفرقوا بين البدل والنصب على الاستثناء اذ كلاهما استثناء وعلى الجملة فلا أدري صحة ما قالوا انتهى كلامه ويمكن أن يدفع بما ذكره بعض الفضلاء من ان الاصل في الكلام الاثبات والنفي طارئ عليه فاذا قلت التسعة بالنصب كان الاستثناء راجعا الى اثبات كانت قلت له على عشرة التسعة ويصير حاصله ان عليك واحد فاذا دخل النفي كان المعنى ليس له على واحد فلا يلزم من شئ كما صرحوا به وأما اذا قلت التسعة بالرفع فلا يمكن أن يكون الاستثناء راجعا الى الاثبات والنفي داخل في الكلام بعينه فوجب الحمل على الابدال من النفي ويكون المعنى كما قالوا ليس له على التسعة والاستثناء من المنفى اثبات فيصح ما قالوا (قوله ولا شك انه لو تكلم الخ) انما ذكرهنا فيما ذكره بعضهم من ان هذه الكلمة انما تفيد التوحيد

بينهما) قيل ان كان المراد منه ما من شأن القادر العالم بحاله أن يفعله وينبغي له ذلك وما ليس من شأنه ذلك ولا ينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شأن العالم أن لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لم يكن التفسيران متساويين بل الثاني أعم ويلزم خروج المسباح عن الحسن وان أريد به مجرد الجواز يلزم دخول المكروه كراهة التنزيه في الحسن وهو بعيد جدا ورد بان المفهوم من كلام المستتر انه لا وجود لكراهة التنزيه عندهم قال في الكشف الاض بالمعروف تابع للمأمور به ان كان واجبا فواجب وان كان ندبا فتندوب وأما النهي عن المنكر فواجب كانه لان جميع المنكر تركه واجب لانصافه بالقبح ولا شك في ان المكروه منكر مطلقا ولا أن تقول ان المراد منه ما يجوز ولا يكون في ارتكابه نقص (قوله يلزم قيام العرض بالعرض) نعم اذا كان الحسن لصفة له فآفة به

قياما انضماميا وأما اذا كان لدانه أو بصفة غير انضمامية فكلا (قوله وان فاعل القبيح الخ) لعل وجه التخصيص بالقبيح مع ان فعل القبيح عند الإشبهاء غير اختياري مطلقا الا ههنا به فان المعتزلة لما زعموا ان أفعال العباد ليست بخلق الله تعالى وانما هي من همم

فان قيل لو كان المراد البعض يلزم استثناء النصف من النصف في اشترت الجارية الا النصف او التسلسل هذا دليل أورده ابن الحاجب الثاني وهو المذهب عنده ولما وجدته زيفا وأوردته على طريق الاشكال

ويثبت فساده وتوجيهه لو كان المراد من العشرة سبعة كما هو المذهب الاول فاذا قلت اشترت الجارية الا النصف يكون المراد بالجارية النصف فان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد استثنيت نصف الجارية من نصف الجارية وان كان المراد بالنصف المستثنى نصف ما هو المراد بالجارية فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى من النصف فعلم ان المراد بالجارية لم يكن نصفا بل ريبا والمفروض ان المستثنى نصف ما هو المراد فيكون نصف الربع مستثنى فيتسلسل هذا حكاية ما أورده ابن الحاجب والجواب الذي يخطر بباله هو قوله (قلنا هو بيان ان المراد هو البعض لان المتناول هو البعض فان اللفظ متناول للكل ثم هو استثناء من المتناول لا من المراد) أي الاستثناء هو بيان ان المراد هو البعض لان المتناول هو البعض

الاول وذلك لانه لا يتحقق على المذهبين الاخيرين حكمان أحدهما نفي ولا آخر اثبات بل حكم واحد فقط أما على المذهب الثاني فلانه انما يتعلق الحكم بالصدر بعد اخراج البعض منه فلاحكم فيه الاعلى الباقي وأما على المذهب الثالث فلان مجموع المستثنى منه والمستثنى وآلة الاستثناء عبارة عن الباقي ولا حكم الاعلى هذا ولكن لا يخفى ان الجهة الاولى لا تغل على نفي المذهب الثالث اذ ليس فيه اعدام للتكلم بل قول بان عشرة الاثلاثة اسم للسبعة فليس فيه الا العدول عن التكلم بالانحصار الى التكلم بالاطول (قوله فان قيل) تقرر السؤال ظاهر من الكتاب وتوجيه الجواب منع الملازمة وهي قوله ان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية يلزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية وانما يلزم ذلك لو كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول أي ما يتناول اللفظ وهو الجارية كما لها على ما سبق من ان الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض ما يتناول له صدر الكلام في حكمه وفيه بحث أما أولا فلان المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما يتناول به حسب الاستعمال وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء بعض الافراد الحقيقي عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي استثناء متصل مثلا مثل جعلوا أصابعهم في آذانهم الا اصولها بان رادها الاصابع الا نامل ويخرج منها الاصول على انه استثناء متصل وما ذكره المصنف رحمه الله من هذا القبيل لانه أراد بالجارية نصفها مجازا وأخرج النصف منها باعتبار ان المتناول الكل بحسب الوضع وأما ثانيا فلانه غير اعتراض ابن الحاجب هر با عن اشكال الضمير وتقرير اعتراضه انا فاطعون بان من قال اشترت الجارية الا نصفها لم يراد بالجارية نصفها والزم استثناء نصفها من نصفها وهو باطل قطعا وأيضا يلزم التسلسل لان استثناء النصف من الجارية

باعتبار انما يميز نفي الوهية غير الله سبحانه أما مثبت الوهية تعالى فهو مقرر لان الكفار معتبرون به لقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله (قوله ولكن لا يخفى ان الجهة الخ) أجيب عنه بان التكلم بالعشرة حيث ذكرنا كلامه اذ لو أفادت معناها لزم الاخراج والمعارضه وحده لم يقصد ان كانه لم يتكلم به ولو اعتبر ههنا تكلمنا لم اعتبره تكلمنا في المذهب الثاني بطريق الاولى حيث يقال بدلائلها على كمال معناها ثم اخراج اثلاثة ههنا قبل الحكم وحيث سلم هناك عدم اعتباره تكلمنا يلزم التسليم ههنا بطريق الاولى (قوله أما والالخ) قال الفاضل الشريف هذا منظور وفيه لان القائل بان المستثنى منه مستعمل في الباقي مجازا والاستثناء قرينه له كيف سلم رجوع الاستثناء الى ما يتناول اللفظ بحسب الاستعمال وقصد المتكلم وأما قوله للقطع الخ فقيه ان قوله في آذانهم لم يدل على ان المراد بالاصابع هو الا نامل فيكون معنى قوله الا اصولها الغوا اذ شرط الاستثناء المتصل أن يكون بحيث لو لاه لفهم دخول ما بعده فيما قبله أو لوقيل جعلوا الا اصابع في الماء الاصولها كان صحيحا واقعا على ما هو شرط الاستثناء وكذا لو أخر في آذانهم اه (قوله غير اعتراض ابن الحاجب الخ) بان قال اشترت الجارية الا

(وفيه بحث أما أولا فلان المستثنى منه الخ) أقول تحقيق مراد المصنف ان صاحب المذهب الاول لما جعل الاستثناء قرينه على ارادة السبعة بالعشرة لم يفهم عنده السبعة منها قبل الاستثناء اذ لا يفهم من المجاز المعنى المجازي قبل القرينه فالنصف انما يفهم من اطلاق الجارية بعد استثناء النصف والاستثناء بعده يلزم استثناء النصف من النصف او التسلسل والاشكال في رجوع الضمير لانه انما يرجع قبل تمام الكلام وتعيين ارادة النصف وهو عند انظر اندفاع الجين وعدم الحاجة الى المصير الى الاستخدام رأيا المثال الذي أورده انا شارح فليس مما نحن فيه أصلا لان الاستثناء فيه بعد القرينه وانفهام المعنى المجازي

فان اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء من المتناول لا من المراد فيكون استثناء النصف من الكل

مستقبل في الشبه لفقوها وشكوك ذكرها وخصوصا التصريح بان خلق الفم في زعمهم قبيح حتى نفي النظام واتباعه قدرته تعالى عليه



(والجواب) أي عن الدليل على المذهب الأول (ان العشرة) هذا جواب عن قوله ان وجود التكلم مع عدم حججه في البغض شائع (اللفظ خاص للعدد المعين لا عام كالسليمين فلا يجوز ارادة البغض بالاستثناء كما لا يجوز

فالأصل عدمه وقوله هم هو من الاثبات نفي وبالعكس مجاز والمراد انه لم يحكم عليه بحكم الصدر لانه حكم عليه بنقيض حكم الصدر وقوله عليه السلام لاصلاة الا يطهروا وهو كقوله لاصلاة بغير طهور ولو كان نفيًا واثباتًا يلزم صلاة بطهور نافية فيصح كل صلاة بطهور لعدم الاستثناء متعلق بكل فرد) وقوله هم هو من الاثبات نفي الخ جواب عن قوله واجماعهم وقوله لم يحكم عليه أي على المستثنى وانما حملنا قوله هم على المجاز لاننا ابطالنا المذهب الاول فعلى المذهبين الاخيرين المستثنى غير محكوم عليه بالانفي ولا بالاثبات

يقضى ان يرادها النصف واخراج النصف من النصف يقتضى ان يراد به الربع واخراج النصف من الربع يقتضى ان يراد به الثمن وهكذا الى غير النهاية وايضا ناقطعون بان الضمير يعود الى الجارية بكالها لا الى نصفها مع القطع بان مدلول الجارية وضميرها واحد وعلى ما ذكره المصنف يلزم ان يراد بالجارية معناها المجازي وضميرها معناها الحقيقي على عكس ما هو المشهور في صنعة الاستخدام (قوله والجواب) اجاب عن الحجة الاولى بان القول بان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة وان المراد بالمستثنى منه هو البعض مما لا يصح في بعض الصور وهو ما اذا كان اسم عدد فانه لفظ خاص في مدلوله بمنزلة العلم لا يستعمل في غيره حقيقة ولا مجازا ولما كان هذا ضعيفا بناء على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شائع حتى في الاعلام بان يطلق زيد ويراد به بعض أعضائه قال ولو صححت أي الارادة مجازا فالاصل عدم المجاز لا بصار اليه الا بدليل وههنا يصح ان يراد الكل ويكون تعلق الحكم بعد اخراج البعض ولا يخفى عليك ان هذا دليل مستقل على نفي المذهب الاول ولا بد في جعله جوابا عن الحجة الاولى من تكلف واجاب عن الثانية بان قول أهل اللغة ان الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس مجاز لو جوه الاول انهم اجعوا على انه استخراج وتكلم بالباقي بعد النفي أي يستخرج بالاستثناء بعض الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى فظاهر الاجماعين متناق فان لم يجمع بينهما لم يحتمل الاول على المجاز وعدل المصنف عن هذا الوجه اضعفه لان الاجماع الثاني ممنوع ولو سلم فيجوز ان يحمل على انه تكلم بالباقي بحسب وضعه وحقيقته واثبات نفي بحسب اشارته على ما صرح به فخر

النصف ولم يقل الا نصفها كما قال ابن الحاجب وقد يقال لافرق بين الا النصف والانصفها بحسب المعنى لان الالف واللام عوض عن الضمير فيدلان على ما يدل عليه وتحقق الكلام بحيث يتدفع بحث الشارح واشكال الضمير وغيره ما ذكره جمدى رحمه الله في فصول البدائع حيث قال في تقرير جواب اعتراض ابن الحاجب الاستثناء من حيث تناول لولا القرينة فاللهوم قبلها هو الكل لان من حيث ارادة المعنى المجازي فانها بعد اخراج وتعام القرينة لا قبلها فالذي اطلق مجازا على نصف الجارية هو الجارية المقيدة لا المطلقة كاشترت جارية نصفها فالتيم التقييد لقيام القرينة يكون الملاحظة المعاني الوضعية فلذا يرجع الضمير الى كمال الجارية ويتحقق ان الاستثناء اخرج بعض من كل كما اجمع عليه وان العشرة نص في مدلوله وان فيه رماية وضع الاخراج والمخرج والمخرج عنه وليس مثل جعلوا الاصابع في آذانهم الاصولها لان الاستثناء وارجاع الضمير بعد تمام القرينة (قوله باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شائع والممنوع في الاعلام الاستعارة لا مطلق المجاز على ان العمل عددا لا يراد معدوده ولذا لا ينصرف عشرة في اخذت عشرة من الدراهم بخلاف عشرة ضعف خمسة فان قلت قد تقرر في المعقول ان العدد انما يتركب من الوحدات لان الاعداد التي تحتها السبعة مثلا ليس جزءا من العشرة بل جزءا عشر وحدات قلت ذلك تدقيق فلسفي لا يعتبره أهل اللغة والعرف بل يبنون الاحكام على الظاهر (قوله ولا يخفى عليك الخ) فيه بحث لان ما ذكره جواب عن الحجة الاولى بطريق المعارضة فكونه دليلا مستقلا على نفي المذهب الاول لا يوجب التكلف في ذلك ولا بعد منه كما ان الحكم كذلك في كل معارضة (قوله وعدل المصنف عن هذا الخ) أي لم يتسكن في اثبات مجازية بقول أهل اللغة بالوجه الاول بل تسكن بالوجهين الاخيرين (قوله ولو سلم فيجوز) وجه التسليم ان الثقات مثل فخر الاسلام وصاحب الكشف والمعنى والنسبي صرحوا بتحقيق الاجماع وقال في الباب اجمع أهل العربية على ان

فكان هذا دليلا مستقلا في خروج القبائح عن ارادة الله تعالى وخلقه في ظنهم فعنون المصنف من طرف الاشعري دليل بطلان مذهبهم بفعل القبيح لمزيد الاهتمام (قوله اذ لو كان الخ) قيل عليه لاجابة الى هذا الاستدلال

اذ لا معنى للاختياري الا ما يتسكن فيه من الفعل والترك ورد بان مجرد عدم التمكن من الترك لا يوجب كون الفعل اضطرارا بل يجوز ان يكون عدم التمكن بسبب الاختيار اذ لو جوب بالاختيار لا ينافي الاختيار فاجتج الى

قوله لا تاتصل الكلام الى ذلك الاختيار (قوله) وان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقا (الخ) اورد عليه بانه ان ارى عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل فلا نسلم لزوم الرجحان من غير مرجح وان ارى عدمه مطلقا لم يصح كونه اتفاقا اذ كل يمكن لا بد له من علة ووجب بيان الكلام ليس في أصل العلة فانها موجودة متحققه بل الكلام في المرجح المتجدد الحاصل في العبد (قوله) فصدر الفعل مع هذه الجملة تارة المشهورة بين المتأخرين في تقرير المقدمة القائلة ان وجود المعول عند تحقق العلة واجب انه لا يتحقق الا ما ان يكون وجوده وعدمه مساويين فيلزم المعول ان يكون حاله معها كماله لامعها وهو باطل أو يكون عدمه أولى وهو آخس من الأولى أو يكون وجوده أولى فوقع المعول معه ترجح بلا مرجح فلما ورد عليه منع الرجحان من غير مرجح لتحقيق علة الوجود دون العلم عدل المصنف الى لزوم الترجح من غير مرجح

الاسلام من ان كونه نفيًا واثباتًا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام الا ان موجب صدر الكلام ثابت قصداً وكون الاستثناء نفيًا واثباتًا ثابتا باشارة ولاشك ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله الثاني ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول دون الاخيرين وقد ابطالنا المذهب الاول بما سبق من الدليل فبطل صحة كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس فوجب تأويل الاجماع عليه الثالث ان القول بكونه من النفي اثباتا وبالعكس لا يصح في كثير من الصور وكقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بطهور على ما سأتى واعلم ان كلام المصنف مبني على ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول بل هو عينه واما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى أصلا بالنفي ولا بالاثبات وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب الثاني كالمحتاج وغيره فاقول بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس بمعنى انه اخرجت من العشرة ثلاثة ثم تعاقب بالعشرة المخرج منها الثلاثة الحكم بالثبوت وبالثلاثة الحكم بعدم الثبوت (قوله) ووجهه الحجاز) أي طريق هذا الحجاز اطلاق الاخص على الاعم والمزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر لازم الحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر اتفق حكم الصدر من غير عكس كافي وقوله لا صلاة الا بطهور فان حكم الصدور هو عدم الصحة منتف عن الصلاة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلاة بطهور فغير واعد انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبير عن اللازم بالمزوم فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس قال في التوقيف ان قوله هو من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال حجازا التلوة اذا قلت لفلان على ألف درهم الا عشرة لم يجب العشرة كالتوقف عليها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنفس ناف للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب (قوله) وليس نفيًا أو اثباتا) اورد دليلين على ان الاستثناء في مثل لا صلاة الا بطهور لا يجوز ان يكون اثباتا وان كان من النفي الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه صلاة بطهور ثابتة أي صحيحة وقد سبق ان التكررة

الاستثناء المتصل اخراج بعض من كل (قوله) ولاشك ان الثابت بالاشارة (الخ) فائدة هذا الكلام دفع توهم ان ادعاء ثبوت بدلالة اللغة أو لا ينافيه تصريحه ثانيا بشبوه اشارته فلا يرد ما قيل انه غير محتاج اليه بعد ان نقل ان كونه نفيًا واثباتا بدلالة اللغة (قوله) انما يصح على المذهب الاول (الخ) اعترض عليه بان ابطال الحجة يتوقف حينئذ على المدعي ففيه نوع مصادرة على المطلوب ووجب بانه في الحقيقة رد دليل الخصم بما فيه من المصادرة على مطلوبه (قوله) وفيه نظر لان جمهور القائلين (الخ) اوجب عنه بان مراد المصنف انه لا يصح حقيقة الاعلى المذهب الاول وما نقله من ان المصنف وغيره يدل على قولهم به حجازا لاقترانهم بعدم دخول المستثنى تحت حكم الصدور فلم يكن من النفي ولا من الاثبات الا حجازا وبالجملة لا يتصور كون الاستثناء من النفي أو عن الاثبات على ما قالوا بل هو امانتي مستقل بمعنى انه ليس نفيًا للمثبت ولا اثباتا للمنفى الا حجازا وانت خبير بان هذا على تقدير صحته انما يرد اذا لم يكن مطمع النظر قوله واما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى أصلا بالنفي ولا بالاثبات واما اذا جعل المصنف ذلك فلان الجواب المذكور انما يدفع النظر حينئذ اذا ثبت ان لاحكم على المستثنى باحدهما على المذهبين الاخيرين وبطلانه ظاهر كيف وقد اعترف بتحقيق النفي المستقل اذا لاثبات المستقل ثم اول كلامه في حيز النظر وان أشعر بان منشأ النظر كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس الا ان قوله واما على المذهبين (الخ) صريح فيما قاله فيدعي ان يجعل من في قوله من النفي بمعنى عند كما قال أبو عبيدة في قوله تعالى

في وقوعه تارة وعدمه أخرى مع تحقق العلة التامة في الوقتين وان دفع بذلك اليراد وهذا التقرير بما ارتضاه السيد الشريف وتقرر عليه كلامه في نصا يتبعه بعد تعريف ما ذكره غيره واعترض عليه المهقق الدواني بأنه لا يلزم

لا صلاة ثابتة الاصله ملصقة بظهور فلو كان نفيها وانباتا فالجمله الاثباتية هي صلاة ملصقة بظهور ثابتة وصلاة ملصقة بظهور نكرة

وهذا باطل لان الشرائط الاخر ان كانت مفقودة والظهور موجود لا تجوز الصلاة وايضا صدر الكلام بوجوب السلب الكلي أى كل واحد واحد من افراد الصلوات غير جائزة ثم الاستثناء يجب أن يتعلق بكل واحد واحد ولا يلزم جواز بعض الصلوات بلا ظهور واذا كان الاستثناء متعلقا بكل واحد واحد والاستثناء يكون من النسق اثباتا يلزم تعلق الاثبات بكل واحد واحد فيلزم كل صلاة بظهور جائزة

الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلاة بطهوه صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلاة الملصقة بالظهور باطلة كالصلاة الى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك وهذا في غاية الفساد للقطع بان مثل قولنا آكرمت رجلا طالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شيء آخر غير مسلم في شيء من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قد حرج فيه كثير من العلماء الخنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النسق اثباتا وبالعكس ولا نزاع لاحد في ان من حلف لا كرم من رجلا طالما يبر بالكرام عالم واحد وامان حلف لا آجالس الارجال طالما فانما لا يبحث بمجاسة عالمين وأكثر بناء على ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال لا آجالس الارجال على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق الثاني ان قوله عليه السلام لا صلاة سلب كل معنى لاشي من الصلاة بجائز والسلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوات غير جائزة الا في حال اقتراها بالظهور فيجب أن يتعلق الاستثناء بكل صلاة اذ لو تعلق ببعض لم يجز البعض الاخر بلا ظهور ضرورة انه لم تشترط الظهور الا في بعض الصلوات وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النسق اثباتا لم يتعلق اثباتا مائتي عن الصدر بكل فرد من افراد الصلاة فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلاة جائز حال اقتراها بالظهور وهو باطل لما مر فان معنى تعلق الاستثناء بكل واحد من البعض الذي هو المستثنى قد اخرج من الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز وان ثبت له حكم مخالف له وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلاة ملصقة بالظهور قلت المخرج على هذا التقدير

ان تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئا فليمتأمل (قوله) وهذا باطل لان بعض الصلاة الخ) وتأويل صاحب المنهاج بالمباغلة وهو أن يجعل حصول الطهارة كحصول جميع الشرائط والاركان لا يلتفت اليه لصحة التركيب في الصلاة الا بالنية أو استقبال القبلة أو غيرهما وادعاء المبالغة في جميع ذلك مما لا يسمع (قوله) وهذا في غاية الفساد الخ) أجاب عنه في فصول البدائع بان النكرة الموصوفة في سياق الاثبات الواقعة بعد النسق اذا قصد بها النوع بعمومها لا آجالس الارجال طالما حيث يشمل الاباحة كل رجل عالم فلا يبحث بمجاسة أى فرد واحد فصاعدا ومنه علم ان مثل هذا العموم للاستغراق بخلاف آكرمت رجلا طالما اذ لا يفي وما كتبت الابانعلم اذ لا نكرة (قوله) مما قد حرج فيه الخ) الظاهر ان المراد قد حرجهم في اطراده والافلاوجه للتراع في العموم في مثل قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وعدم تسليم كون الوصف علة تامة في شيء من الصور مدفوع عما ذكر في الآية فان الايمان علة تامة لخير له العبد المؤمن من المشرك من غير احتياج الى شيء آخر وما عدم التزاع في صورة العبد المقديقال مبنى الايمان على العرف وكلامنا في اللغة على ان لقائل أن يقول لا سلم عدم العموم في المسئلة المذكورة ولو على سبيل البديل أو يصح الاستثناء بان يقول لا كرم من رجلا طالما الا فلانا ولو سلم فالخلاف لما منع لا يقدح في الاصل الكلي ثم ان قوله على ان القائلين الخ ممنوع أيضا لان دليلهم يدل على ان العموم الثابت به عموم الاستغراق غير ان العموم ان كان عموم الجواز فالاستغراق استغراق الجواز وان كان عموم الوجوب فالاستغراق استغراق الوجوب وقد مر في بحث العام ما يفيد ذلك بصيرة في المقام فليرجع اليه (قوله) فان قلت معنى تعلق الاستثناء انما كان المعنى ما ذكرناه لا يجوز ان يحمل على ظاهره والاي يلزم استثناء الكل من الكل وهو باطل وحاصل الاعتراض ان ليس معنى تعلق الاستثناء بكل واحد لان كل واحد

صلاة بظهور جائزة معناه بكل واحد واحد من الصلاة غير جائزة في حال الا في حال اقتراها بالظهور فالجمله الاثباتية قولنا كل واحد واحد من الصلاة جائزة في حال اقتراها بالظهور

من امكان عدمه امكان عدمه في وقت وجوده في وقت آخر بل اللازم منه امكان عدمه ولو في وقت الوجود بان يرتفع الوجود فيه ويقع العدم بدل اتصافه بالوجود ولا استحالة فيه وانما المستحيل امكان عدمه بشرط

الوجود كما حقق في معنى المشروطة العامة فان قيل كان وقوع المرجوح محال كذلك جواز وقوعه على هذا المنوال قلنا يستخرج جواز وقوع اطناب المرجوح بجوازيه جوحوا ولا استحالة فيه ولهذا المدعى أدلة باهرة وبراهين قاطعة زاهرة فورها في المقدمات ان شاء الله تعالى

فان قيل قوله لا صلاة الا بطهور يشكل عليكم لاعيننا لانكم قد ذكرتم في فصل العام ان النكرة الموصوفة عامة لعموم الصفة وأوردتم للمثال لا أجالس الا رجلا عالما له ٣٩٣ أن يجالس كل عالم فقوله لا صلاة الا بطهور عام في زعمكم فيلزم عليكم فسادان أحدهما

بعض الاحوال لا بعض افراد الصلاة اذ الدليل الثاني مبني على أن يكون قوله الا بطهور حالا والمعنى لا صلاة جائزة في حال من الاحوال الا في حال اقتراها بالطهور بمعنى ان كل صلاة فهي غير جائزة الا في تلك الحال فانها جائزة حينئذ كما تقول ما جاء في القوم الا راكبين بمعنى جاؤا راكبين لا ماشين من جهة ان الحكم المثبت على الحالة المستثناة يكون بعينه هو المنفي في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة ان تعاقب الاستثناء ببعض يستلزم جواز بعض الصلاة بلا طهور فانه مما لا يدل عليه شبهة فضلا عن جهة كيف والحكم السكبي في صدر الكلام انما هو عدم الجواز ولا دلالة له على ان المشروط بالطهور هو جواز البعض دون البعض نعم لقائل أن يقول ان الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها في سياق النفي في جانب الاستثناء يوجد ايضا ذلك الموضوع ولا يعم لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلاة جائزة الا في حال الاقتران بالطهور فان فيها يتحقق هذا الحكم ويثبت تقيضه وهو جواز شيء من الصلوات اذ تقيض السلب السكبي يجب جزئي كما يقال ما جاء في أحد الاوراكبا (قوله فان قيل) حاصل السؤال انكم قالون بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم في مثل لا أجالس الا رجلا عالما ان له أن يجالس كل عالم فيلزم ههنا ايضا أن يضح كل صلاة بطهور وهذا قول يكون الاستثناء من النفي اثباتا وحاصل الجواب اننا قالون بالعموم لكن لا يلزمنا الحكم لجواز كل صلاة بطهور بل يلزمنا عدم الحكم بعدم جواز كل صلاة بطهور وهذا أعم من الحكم بالجواز والعام لا يستلزم الخاص وأما جواز مجالسة كل عالم فانها هي بالايحة الاصلية لا بدلالة الاستثناء وذلك لانه باليمين انما حرم مجالسة غير العالم فبالاستثناء أخرج العالم عن تحريم المجالسة فبقى مباح المجالسة بجميع الاصل (قوله وايضا) لما لم يسلّم الخصم قاعدة عموم النكرة الموصوفة أثبت لزوم العموم في مثل لا صلاة الا بطهور بطريق الزام وهو انه سلم في باب القياس ان من مرأب اثبات العلية بطريق الاعماء أن يفرق بين حكمين بوصفيتين بطريق الاستثناء كما في قوله تعالى فنصف ما فرضتم الا أن يعفون فان العفوة لسقوط المفروض فههنا لو كان الاستثناء اثباتا لتلك الاقتران بالطهور علة الجواز والخلوعه علة عدم الجواز فيلزم جواز كل صلاة مقترنة بالطهور وضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر لانه طريق ظني وقد عارضه الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة الجواز بل يقتصر الى أشياء أخر على انه لو ثبت العلية لم يضر لجواز انتفاء

من افراد الصلاة المقارن للطهور ومستثنى من الحكم السابق أعني عدم الجواز حتى يلزم المحذور المذكور (قوله من جهة ان الحكم المثبت الخ) فيه بحث اذ لو كان الحكم المثبت على الحالة المستثناة بعينه هو المنفي في صدر الكلام على ما حرره لا يرد الاعتراض عليه بقوله لقائل أن يقول الخ لان الحكم المنفي أولا يتكيف بكيفية العموم اللهم الا أن يعتبر الكيفية في التعيين فتأمل (قوله نعم لقائل الخ) أوجب عنه أيضا بان الاستثناء يثبت تقيض الحكم لان تقيض القضية وتقيض الحكم بان يكون النفي اثباتا والاثبات تقيضا حاصل ولم يقل أحد بأنه يجعل السكبي جزئيا و يؤثر في تغيير الكمية الا اذا كان استثناء البعض من الكل وههنا ليس كذلك لانه متعلق بالحال (قوله وفيه نظر) قيل النظر غير وارد على المصنف فانه لم يرد بما ذكره نقض على قاعدتهم ثلاث بل أورد ما ذكره معارضة لما قالوا ان الفساد انما نشأ من مذهبكم في عموم النكرة حيث قال بل من مذهبكم في علية المستثنى وفي ان المستثنى من النفي اثبات والاثبات نفي وانت خير بان حاصل النظر ان لزوم جواز كل صلاة بطهور على القاعدة المذكورة مسلم لو لم يعارضه الادلة القطعية ولا يندفع هذا بما ذكر (قوله لانه طريق ظني) فيه بحث لان قولهم -

ما ذكرتم انه يلزم ان كل صلاة بطهور جائزة والثاني انه يلزم أن يكون الاستثناء من النفي اثباتا وانتم لا تقولون به ولا يشكل علينا ان النكرة الموصوفة لا تعم عندنا فان كان الاستثناء من النفي اثباتا يصير كقوله بعض صلاة بطهور جائزة وهذا حتى قلت المستثنى في كلتا صورتين أي في قوله لا أجالس الا رجلا عالما وقوله لا صلاة الا بطهور عام عندنا والاستثناء ليس من النفي اثباتا في كلتيهما لكن في قوله لا أجالس الا رجلا عالما لا يدخل في الحلف شيء من افراد العالم ومن ضرورة هذا أن يكون له مجالسة كل عالم فبما جاحة المجالسة لكل عالم لهذا المعنى لان الاستثناء من النفي اثبات وأما في قوله لا صلاة الا بطهور كل صلاة بطهور ليس محكوما عليه بعدم الجواز لانه محكوم عليه بالجواز عندنا فلا يلزم شيء من الفسادين علينا بل على من يقول ان الاستثناء من النفي اثبات وأيضا يجبي في باب القياس ان الفرق بطريق الاستثناء يدل على علية المستثنى فيكون الصلاة الحالية

عني الطهور علة لعدم جوازها فكما خلت عنه لا تجوز فلو كان الاستثناء من النفي اثباتا يكون كونها مقارنة للطهور علة للجحمة الاثباتية فعم لعموم العلة (قوله تعالى وما كان لمؤمن أن يقبل مؤمنا الا خطأ هو كقوله وما كان له أن يقبل مؤمنا عمدا

لانه كان له أن يقتل خطأ لأنه يوجب اذن الشرع به) ولا يجوز اذن الشرع بالقتل الخطلان جهة الحرمة ثابتة فيه بناء على ترك التروى  
ولهذا يجب فيه الكفارة ولو كان مباحا محضاً لما وجبت الكفارة وهذا دليل ٣٩٣ تفردت بإيراده وهذا أقوى دليل

على هذا المذهب  
والشافية حاولوا الاستثناء  
في قوله الاخطأ على  
المنقطع فرارا عن هذا  
لكن الاصل هو المتصل  
(وأما كلمة التوحيد)  
جواب عن قوله وأيضا  
لولا ذلك لما كان كلمة  
التوحيد توحيدا تاما  
(فلان معظم الكفار  
كانوا أشركوا في عقولهم

وجود الاله ثابت فسبق لغيره  
الغير ثم يلزم منه وجوده  
تعالى إشارة على الثاني  
أي على المذهب الثاني  
وهو ان الاستثناء أخرج  
قبل الحكم ثم حكم على  
الباقى وانما قلنا ان  
وجوده تعالى ثبت على  
هذا المذهب بطريق  
الإشارة لانه لما ذكر  
الاله ثم أخرج الله تعالى  
ثم حكم على الباقي بالنسبة  
يكون إشارة الى ان الحكم  
في المستثنى خلاف حكم  
الصدر والالما أخرج  
منه (وضرورة على  
الاخير) أي على المذهب  
الاخير وهو ان العشرة  
الاثلاثة موضوعة  
للسبعة فعلى هذا المذهب  
وجسوده تعالى يثبت  
بطريق الضرورة لان  
وجود الاله لما كان ثابتا  
في عقولهم يلزم من نفي

الحكم لعدم شرط أو وجود مانع فن أين يلزم جواز كل صلاة بظهورها والحاصل أنهم قائلون بان مثل قولنا  
ما كتبت الا بالقلم يدل على ثبوت الكتابة بالقلم لكن لا يلزم منه أن لا تتوقف الكتابة على شيء آخر  
(قوله وهذا أقوى دليل) الخصم أن يمنع كونه دليلا لادلالة مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في  
الاستثناء هو الاتصال لا يفيد لجواز أن يعدل عن الاصل بقوله بنية عدم ظهور ما يصلح استثناءه منه  
فلا وجه أن يقال ان قوله الاخطأ مفعول له أو حال أو صفة مصدر محذوف فيكون مفعولا أو مستثناه  
المفرد متصل لانه معرب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام ويفتقر الى تقدير مستثنى منه  
تام مناسب له في جنسه ووصفه (قوله وأما كلمة التوحيد) جواب عن الجهة الثالثة وتقريره ظاهر  
فان قيل لزوم وجوده تعالى بطريق الإشارة اعتراف بذهب الخصم فانه لا يدعى انه يفيد الاثبات بطريق  
العبرة بمعنى أن يكون السوق لاجله يدل على انه مدلول اللفظ ولزوم وجوده تعالى بطريق الضرورة على  
الوجه المذكور يقتضى أن لا يصير الدهرى الثاني للصانع مؤميا بهذه الكلمة وهو خلاف الاجماع

الاستثناء من النسبة اثبات وبالعكس أيضا بطريقى وليس رفض تلك القاعدة بادي من رفض هذه  
قتامل (قوله اذ دلالة الخ) قال الفاضل الشريف هذا مكابرة لكون الاستثناء ظاهرا في الاتصال  
كيف والاستثناء المنقطع مجاز وقوله بقوله بنية عدم ظهور ما يصلح استثناءه منه لا يقتضى الانقطاع لان  
المفرد متصل مع عدم ظهور ما يصلح استثناءه منه انتهى وبالجملة الاحتمال الثاني لدلالة الدليل  
الاحتمال الثاني عن دليل المناسب في أوائل الكتاب في بحث تخصيص العام وههنا ليس كذلك (قوله  
الاخطأ مفعول له الخ) قيل هذا بعيد لان القتل ما يفعل لاجل الخطا كالضرب للتأديب لان الخطأ  
لا يصلح غرضا بل هو خلاف الغرض الواقع من غير قصد له وأنت خير بان المفعول له قد لا يكون غرضا  
متأخر ابل سببا متقدما كما في تعدت عن الحرب جينا (قوله وتفسيره ظاهر) لكن فيه بحث وهو ان  
دلالة الاستثناء على مخالفة حكم الصدر في الخارج ممنوعة وفي العقل بمعنى انه ليس منه حكم الصدر مسلم  
لكن لا يقتضى حكما بخلافه من الاثبات أو النفي بالعبارة ولا بالإشارة فان الاخص لا يلزم الاعم فلا تتم  
الإشارة المذكورة ولو في كلمة التوحيد وقوله لانه مما ذكر الاله الخ لا يفيد الحكم بالنقيض اذ يكفي  
لتجريح عدم الحكم السابق (قوله فان قيل لزوم وجوده الخ) قديجاب عن الاعتراض الاول بان الخصم  
يجعله مدلول اللفظ وأما نحن فضعله ثابتا بطريق الإشارة لا على انه مدلول اللفظ بل لانه أخرج من حكم  
الصدر فثبت ان حكم المستثنى بخلاف حكم الصدر وهذا ليس مدلول اللفظ بل هو معنى حاصل مما ذكر  
وهو ليس بلفظ وهو مدفوع بان الثابت بالإشارة ثابت بنفس الصيغة عندنا كما نقله عن نحر الاسلام

فثبت ما بينهما فتدبر والله الهادى الى سواء السبيل وهو حسي ونعم الوكيل قال (الخصم أن يمنع كونه  
دليلا الخ) أقول فيه بحث لان الاحتمال الثاني لدلالة الدليل انما هو الاحتمال الثاني عن دليل كما سبق  
في أوائل الكتاب في بحث تخصيص العام وههنا ليس كذلك وقوله وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال  
لا يفيد ضعف وقوله لجواز أن يعدل عن الاصل الى آخره أضعف منه لان من له حظ مامن علم الاعراب  
يظهره ان قوله الاخطأ مفعول له أو حال أو صفة مصدر محذوف كما ذكره الشارح فيكون دليلا لاقطع على  
ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد التيقظ من هذا التقرير ان اللاتى للشارح أن لا يتعرض على المصنف بل  
يوجه كلامه ويذكر بقوله والأوجه أن يقال الخ في توجيهه قال (ويفتقر الى تقدير مستثنى منه تام  
مناسب الخ) أقول بان يقدر في الاول شيء من الاشياء وفي الثاني في حال من الاحوال وفي الثالث الاقتسلا

غيره وجوده تعالى ضرورة وذلك لان تفسيره على هذا المذهب لا اله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة على نفي  
الحكم عما عداه عندنا فادلالة الكلام على وجوده تعالى منطوقها وهو ما بل ضرورة

(وما قيل عليه) أي على المذهب الأخير هذا دليل حاول به ابن الحاجب في المذهب الأخير (أنه لم يهد في العربية لفظ مركب من ثلاثة) أي المستثنى منه وأداة الاستثناء والمستثنى بل عهد لفظ مركب من كلمتين كعليك (ومركب أعرب في وسطه ضعيف إذا لم ير المراد أنه مركب موضوع مثل عليك بل المراد أن معناه مطابق لمعنى السبعة مثلاً فيكون هنا وضع كل) أي وضع الواضع اللفظ الذي استثنى منه الباقي وضعاً كلياً لا وضعه جزئياً واعلم أن الوضع على نوعين وضع جزئي كوضع اللغات ووضع كل كالأوضاع التصريفية والحرورية ففي الأوضاع الجزئية سلمنا أنه لم يهد في العربية لفظ مركب من ثلاث كلمات مع أنه في حيز المنع نحو شاب قرناها \* وورق نخره \* وعبد الرحمن فإنه مركب من

أوجب على الأول بان محمل الخلاف هو اطراد هذا الحكم أعني كون الاستثناء من النسب اثباتاً وثبوتاً بطريق الإشارة في هذه الصور لا يوجب الاطراد لا تنقائه في مثل الصلاة لا يظهر وعن الثاني بأنه في الأمر على الأعم الأغلب وبحكم بإسلامه عملاً بظاهر قوله عليه الصلاة والسلام أمرت أن أتأكل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله الحديث (قوله وما قيل) حاول ابن الحاجب وغيره رد المذهب الثالث بوجود الأول أنفاطعون بان المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه وآلة الاستثناء معناه الأفرادى والمفرد لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه الثاني أنه خارج عن قانون لغة العرب إذ لم يهد في مركب من ثلاثة ألفاظ ولا مركب أعرب جزؤه الأول وهو غير مضاف الثالث أنه يلزم عود الضمير إلى جزء الأعم في مثل اشتريت الجارية أنصفها الرابع أن أهل اللغة أجمعوا على أن الاستثناء أخرج بعض من كل وعلى تقدير أن يكون عشرة الاثلاثة أمثال السبعة لا يتحقق هذا المعنى فاشار المصنف إلى منع الوجه الثاني ونقضه وحله على وجه يشدق به الوجوه الأربعة أما المنع فهو أناسلم أنه لم يهد في لغة العرب لفظ مركب من أكثر من كلمتين فان كثيراً من الأعلام كذلك مثل شاب قرناها وورق نخره وأمثال ذلك وأما النقص فهو أن مثل أبي عبد الله علمه مركب من ثلاث كلمات مع أن الإعراب في وسطه بدليل قولنا جاني

في العربية أن معنى المركب من ثلاث كلمات مطابق معنى الكلمة الواحدة فان من له يد في الإيجاز والاطناب يهمل عليه أن يفيد معنى الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة ويفيد معنى كلمة واحدة بكلمات كثيرة فان لفظ انسان وحيوان ذي نطق كل منهما يقوم مقام الآخر وكذا لفظ فرس وحيوان ذي صهيل وأمثال ذلك كثيرة (وأيضاً منقوض بنص أبي عبد الله) فإنه مركب من ثلاثة والإعراب في وسطه (وهذا المذهب هو المشهور بين علمائنا وبعضهم) أي بعض من أئمة القاضى الإمام أبي زيد ونخسر الإسلام وشمس الأئمة السرخسى (مالوا في الاستثناء الغير العدى

في أثناء تقرير الجواب عن الحجة الثانية للمذهب الأول ولا يخفى أن الثابت بالصيغة ثابت باللفظ (قوله أوجب عن الأول) قيل بل المدعى أن الاستثناء من النسب لا يكون اثباتاً وبالعكس أصلاً فكيف يصح الاعتراف بصورة بعض يبطل هذا المدعى الكلى وأنت خير بان مجرد دعوى أن المدعى ليس كياناً لارد على الجواب ما لم يبرهن عليها نعم برء أن يقال كلام المصنف يقتضى أن تطرد الدلالة بطريق الإشارة في كل مستثنى فلا يكون جواب الشارح جواباً عما رد عليه على الحق ما ذكره المصنف لأن المذكور بالأشارة لازم للمنطوق فلو كان حاصله كان مطرداً أو يمكن أن يقال في أصل الجواب أفادة كلمة التوحيد الإثبات بالعرف الشرعى لا اللغوى (قوله لا تنقائه في مثل الصلاة لا يظهر) كلام على زعم القوم والاثباتات تنقائه فيه ممنوع كما مر (قوله عملاً بظاهر قوله عليه الصلاة والسلام أمرت الخ) فيه بحث لأن هذا الحديث لما اقتضى أن يكون كل من يقول لا إله إلا الله مؤمناً ويصح إسلامه دل على أن حصول الإيمان به للدهرى ليس بطريق الضرورة لأنه غير معتد بوجود الصانع بل لأن الاستثناء من النسب إثبات فلم يندفع السؤال (قوله الدلالة على جزء معناه) فيه نظر لأن توهم أنه على المذهب الأخير قصد بجزء من هذا المجموع الدلالة على جزء معناه الأفرادى وليس كذلك لأنه السبعة مثلاً ولم يدل على جزئها سوى من له على عشرة الاثلاثة فالأولى أن يقول على معنى بل أن يقتصر على ما قبله للحصول المقصود به فليأتنا

إلى الثاني بحكم العرف) أي إلى المذهب الثاني وهو أنه أخرج قبل الحكم ثم حكم على الباقي (وقد فهم هذا من قولهم في كلمة التوحيد أن إثبات الإله بالأشارة لأنه على الأخير كالتخصيص بالوصف وهم لا يقولون به بل شبهوا الاستثناء بالغاية) أعلم أنهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن قالوا في كلمة التوحيد أن إثبات الإله بطريق الإشارة فقهت من ذلك أن مذهبهم هذا لأنه لو كان مذهبهم هو الثالث وهو أن العشرة الاثلاثة موضوعه للسبعة وقد بينا أن الاستثناء الغير العدى على هذا المذهب كالتخصيص بالوصف فصار قوله لا إله غير الله موجوداً والتخصيص بالوصف عند هؤلاء لا يدل على نفي الحكم عما عداه فلا دلالة له على وجوده تعالى بطريق الإشارة فعمل ان مذهبهم ليس هذا الثالث وانهم

أو عبد الله وأيت أبا عبد الله ومررت بابي عبد الله أما الحل فهو انه ان أراد انه ليس في لغة العرب تركب الموضوع الشخصي من أكثر من كلمتين فسلم لكن القائلين بان المستثنى منه والمستثنى وأداة الاستثناء عبارة عن الباقي لم يريدوا انه موضوع له بالشخص بمنزلة بعليك ومعدي كرب بل أرادوا انه موضوع له بالنوع بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر ذلك فهم منه الباقي كائنت منه انه اذا غير صيغة فعل بالفتح الى فعل بضم الفاء وكسر العين يفهم منها معنى المبنى لا المفعول واذا ركب زيد مع قائم جعل امر فوعين فهم منه الحكم بثبوت القيام لزيد الى غير ذلك من القواعد الصرفية والنحوية قائمها وضاع كنية وان أراد انه ليس في اللغة تركب الموضوع النوعي من أكثر من كلمتين فظاهر التصادف ان جميع المركبات موضوعة بالنوع سواء تركب من كلمتين أو أكثر مثل قولنا حيوان ذونطق وقولنا جسم نام خساس متحرك بالارادة ذونطق فانه موضوع للانسان بالنوع على معنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر اسم جنس ووصف بما يخص بعض أنواعه فهم منه ذلك النوع والموضوع النوعي كثيرا ما يتركب من أكثر من كلمتين ويكون الاضراب في وسطه كما ترى ويكون لاجزائه دلالة على معانيها الافرادية لانها كلمات ولا يصير المجموع كلمة واحدة حتى يكون كل من المفردات جزءا من الكلمة فيتبع عود الضمير اليه بل يكون عود الضمير الى المستثنى منه بمنزلة عوده الى المبتدأ في مثل زيد أبوهم قائم مع انه جزء من المركب الموضوع بالنوع وهذا المعنى لا ينافي الاخراج الجمع عليه لانه مما يفيد أداة الاستثناء والمعاني الافرادية ليست مهجوزة في الموضوعات النوعية وأقول أما المنع فخواهيه الاستقراء ونقل أئمة اللغة وأما النقص بمثل شاب قرناها قد فوع عماد كرفي الكشاف جوابا عماد كرفي الكشاف ان لم يعهد التسمية بثلاثة أسماء فصاعدا فكيف يكون الكلمات المتهجى بها أسماء للسور وذلك انه قال ان التسمية بثلاثة أسماء فصاعدا مستنكرة لعمرى وخروج عن كلام العرب لكن اذا جعلت اسما واحدا على طريقة خضر موت وأما غير مركبة منشورة نثر أسماء العدد فلا استنكار فيها لانها من باب التسمية بما يحق حكاية كما هموا بتأبط شراب وبق نخره وشاب قرناها وكالوسمي بزيد منطلق وبيت من الشعر ولا يخفى ان مثل عشرة الاثلاثة ليس محكيا بل معرنا بحسب العوامل وأما النقص بمثل أبي عبد الله حيث أعرب في وسطه ففي غاية الفساد لان ابن الحاجب قد احتز عنه حيث قال ولا يعرب الجزء الاول وهو غير مضاف ولا أدري كيف خفي هذا على المصنف وأما الحل فليس بمستقيم لان المقصود دفع التناقض المتوهم في الاستثناء حيث أسند الحكم

(قوله بل أرادوا انه موضوع له بالنوع الخ) أي أرادوا ان المجموع موضوع له وهذا يظهر ما في عبارة المصنف من التسامح حيث قال ان وضع الواضع اللفظ الذي استثنى منه للباقي فانه يشعر بان الموضوع نفس المستثنى منه وليس كذلك (قوله قد فوع عماد كرفي الكشاف الخ) قيل ظاهر عبارة ابن الحاجب يدل على ان لاصري كرم من ثلاثة أصلا سواء كان محكيا أو غيره والتقدير خلاف الاصل لا يصار اليه بلا دليل ولا دليل في عبارته فينتدب منه المنع والنقص بمثل تأبط شراب والايتم الجواب عن المنع بالاستقراء ونقل اللغة وكذا الجواب عن النقص عماد كرفي الكشاف اذ ليس في كلامه ما يدل على التقييد وأنت خير بيان في العدول عن ظاهر الكلام اذا تم المقصود بالحل على خلاف الظاهر مسعة (قوله ولا أدري كيف خفي الخ) قيل عليه مراد كلام المصنف انه اذا جاز اعراب الجزء الاول في الوضع الشخصي عند

خطأ قال (وأما الحل فليس بمستقيم الخ) أقول حاصله ان المقصود دفع التناقض واثبات المذهب الثالث فاذا كانت المفردات حتى العشرة مستعملة في معانيها الافرادية وأريد بالمركب معنى السبعة يتدفع

أو الاخبار منه لا ينافيه ولا يخالفه ان مبادئ الفعل الاختياري غير اختيارية والالزام التسلسل بالاريد هذا وار ما سوده الاخلاف من المتفلسفة وأهل الكلام فضول تركها من حسن الاسلام وجواب المصنف باختبار الشئ الثاني والمفصل يمنع الوجوب عند وجود

الاصحاق والقول بان المعانوم بالضرورة هو وجود القدرة لاناثرها مفسطة ظاهرة وتقصوه بجزئانه في فصل الباري تعالى وهو مختار بالاتفاق وما قيل ان مرجح فاعلمته قديم لا يحتاج الى مرجح لان علة الاحتياج عندنا هي الحدوث ليس بشئ وانه يلزم منه ان لا يوصف فعل العبد بحسن ولا قبح شرعا وأن تكون التكاليف كلها له وان جوزة الاشاعرة لكنهم لا يقولون بوقوعه وقولهم وجود الاختيار ومقدور به الفعل كاف في الشرعي انما هو وقول من غير تحصيل المعنى وتعقل المغاد (قوله وقد خفي على كل الفريقتين الخ) والجواب الحق عندي عن هذه الشبهة وهو الصواب ان عدم التمكن من الترك بعد تحققه لجميع ما لا بد منه لوجود الفعل من القدرة والارادة وغيرها لا ينافي الاختيار ولا يستلزم الاضطرار فانه وجوب بالاختيار وهو يؤكده الاختيار كما ان الوجوب من الله تعالى يسبق العلم

المرجح ان أريد بالفعل الحاصلة بالإيقاع وبتنوع عدم الاختيار عند الوجوب بوجود المرجح ان أريد به نفس الإيقاع (قوله ان الفعل يراد به الخ) تفصيله ان

والإيقاع ويقال له المصدر  
المعلوم وهو من مقولة أن  
يفعل ويشق منه فعله  
ولانفعـل مثلها وهي  
التأثير والقبول ويقال  
لها المصدر الجهول وهو  
من مقولة أن يفعل  
ويؤخذ منه فعله والمصدر  
المعلوم للفعل اللازم  
وذلك الامر الحاصل  
صفة حقيقية يصدر من  
الفاعل ويقوم بالفعل  
سواء كان نفس الفاعل  
باعتبار آخر كافي معاملة  
الانسان نفسه والتحرك  
بنفسه أو غيره كافي ضرب  
الحيوان والتصرف  
لتفسيره ويقال له المعنى  
الحاصل بالمصدر والقصر  
على الوصف الحاصل  
للفاعل بالإيقاع تقصير  
فلا تكن من القاصرين  
وهو قد يكون وضعاً كالقيام  
وقد يكون كيفاً كالحرارة  
وقد يكون كمالاً كالتمه وقد  
يكون أينا كالسكون فيه  
والفعل على مقتضى  
بيانه حقيقة في المعنى  
المصدرى الذى هو  
الاحداث والإيقاع مجاز  
في المعنى الحاصل بالمصدر  
(قوله فانه اذا تحرك الخ)  
أشارة الى ما تقر عند  
المحققين من كون الحركة  
من مقولة أن يفعل

الى الكل واخرج البعض بالقول بكون المركب موضوعاً للباقي وضعاً كلياً ليس مما يخفى على أحد أو يقع  
فيه اختلاف أو يصلح أن يكون مقابلاً للمذهبين الاولين لكنه لا يفي بالمقصود لان المفردات حينئذ  
مستعملة في معانيها الافرادية فاما ان يراد بالعشرة في قولنا على عشرة الاثلاثة عشرة افراداً ويحكم  
بثباتها وهو التناقض أو يراد سبعة افراداً وهو المذهب الاول أو يراد عشرة افراداً لكن يتعلق الحكم بها  
بعد اخراج الثلاثة وهو المذهب الثاني فمجرد القول بان المجموع موضوع للسبعة بالتنوع لا يفتى من  
الحق شيئاً بل التحقيق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو ان عشرة أخرجت منها ثلاثة مجازاً للسبعة  
لان العشرة التي أخرجت منها ثلاثة عشرة ولا شيء من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلاثة وقيل  
مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة على حال أطلقها أو قيدتها انما هي الباقي من العشرة بعد اخراج  
الثلاثة كما يقال انها أربعة ضمت اليها ثلاثة وانما ليست بأربعة أصلاً انما هي الحاصل من ضم الأربعة  
الى الثلاثة ثم ان السبعة مرادة في مثل عشرة الاثلاثة فان قلنا هذا التركيب حقيقة في عشرة موضوعه

الإضافة ولم يحل كناية في المنع عن جواز اعراب الجزء الاول من الاجزاء الثلاثة في الموضوع بالوضع  
النوعى (قوله فاما ان يراد بالعشرة الخ) فيه بحث اذ تختار ان المراد بالعشرة عشرة افراداً لكن لا يتعلق  
الحكم بها قبل اخراج الثلاثة حتى يلزم التناقض ولا بعد اخراجها حتى يكون المذهب الثاني بعينه بل  
يتعلق بمجموع معنى عشرة الاثلاثة وهو السبعة فيكون واقفاً بالمقصود (قوله فان قلنا هذا التركيب  
حقيقة) قال الماضل الشريف ظاهر هذا الترتيب بخالف ما يقتضيه الكلام السابق حيث جزم فيه بان  
العشرة عشرة أطلقها أو قيدها والترديد يفتى عن انتردد في الكلام ان يقال فاما ان يتعلق هذا

التناقض لكن يكون هذا غير المذهب الثاني لا الثابت المقصود أو ما قوله في الترتيد فاما ان يراد بالعشرة  
عشرة افراداً ويحكم بثباتها بعد ما صرح أولاً بان المقصود دفع التناقض وان القول بكون المركب موضوعاً  
للباقي وصفاً كلياً ليس مما يخفى على أحد وقوله أو يراد سبعة افراداً بعد ما صرح ثانياً بان المفردات حينئذ  
مستعملة في معانيها الافرادية فمجرد فرض اللائط لا يبطال فلا يرد على ذلك التقرير اشكال قال (بل التحقيق في  
هذا المقام ما ذكره بعض المحققين الخ) أقول أراد به مولانا عضد الملة والدين رحمه الله لكن الشارح قال  
في حواشيه شرح المختصر وأنا أقول ما ذكره المحقق من حقيقة الحال اعتراف بحقيقة المذهب الثالث  
ورجوع المذهبين اليه لان المركب سواء جعل حقيقة في المعنى الذى وقع الاستناد اليه أو مجازاً لم يكن يد  
لمفرداته من الاستعمال في معنى ليكون لفظ العشرة مستعملاً في كمال معناها والحكم بعد اخراج الثلاثة  
والإلزام التناقض أو كون العشرة مجازاً عن السبعة فليتامل قال (لان العشرة التي أخرجت منها ثلاثة  
عشرة) أقول ان قيل هذه المقدمة ممنوعة كيف والثلاثة اذا أخرجت عن العشرة لا تسقى عشرة بل  
يحصل سبعة قلنا القيد خارج عن المقيد فالعشرة المقيدة بخروج الثلاثة عنها عشرة لا سبعة لان  
الاعداد أنواع متباينة فان قيل ما ذكرته بقضى أن لا يصح الحمل في قولنا السبعة عشرة خرجت عنها  
ثلاثة قلنا المحمول ههنا مجموع عشرة الاثلاثة أريد به السبعة مجازاً والكلام في العشرة المقيدة وظاهر  
ان المجموع غير المقيدة قد يقال (فان قلنا هذا التركيب حقيقة الى قوله وهو المذهب الاول) أقول  
فان قيل ضمير كان في كمال مجازاً راجع الى هذا التركيب يكون مجازاً هذا التركيب وهو ليس المذهب الاول  
لان المجازية العشرة الاثلاثة في نفسه قلنا ما كان القرينة لفظية ولم يفهم المعنى المجازى من العشرة  
بدون القرينة صح أن يقال المجاز هو المجموع باعتبار ان المعنى المجازى انما يفهم منه يؤيده ما قال بعض

(قوله في طرف المبدأ) انما قال ذلك مع ان برهان لتطبيق يدل على بطلان التسلسل من  
إظهاره ولا يفتى في تأييد هذه المحققين وكذا برهان التضاد وما أورده عليهم ما في كتب الكلام بين والمتنصفه فانما هو أصناف



أحلام وخواطر أو هام تخصم من عدم حسن التعقل وتخصيل المعنى لوقوع الاتفاق على بطلانه ونطاق البراهين في الخبران فيه بخلاف التسلسل من جانب المعاول فإنه لا يجري فيه ما سموه البرهان الاسد (قوله فقد ٢٩٧) أو جسد أموراً غير متناهية الخ

قيل عليه لو كان ايقاعه بايقاع فاعمل آخر كالباري تعالى لا يلزم ذلك واذا انتهى الى ايقاع قديم لم يلزم التسلسل أيضاً ولا يخفى انه ليس بشئ اذ من الضرورى امتناع نسبة ايقاع الفعل الى من صدر عنه الفعل اذا كان هذا الايقاع بايقاع غيره فإنه لما كان الفعل صادراً منه فلا محالة يكون بايقاع من جهته سواء كان هذا الايقاع خلقاً وابتداءً أو فِعْلاً لرونائياً أو تعاقباً محضاً على اختلاف الآراء ليصح نسبة صدور الفعل اليه هذا وأما القول بان التسلسل في الايقاعات لازم لامتناع استناده الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدري من غير شئ يقع به فهو من جملة شهاداتهم في نفي قدم التكوين وقد ثبت ثبوت الامر له ان قدم صفة الله تعالى لا يستلزم قدم متعلقها والتكوين وغيره فيه سواء وبيناه في

بانها أخرجت منها ثلاثة كان مجازاً في السبعة وهو المذهب الاول وان قلنا هو موضوع للباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة ولا يفهم منها عند الاطلاق الا ذلك وايس مدلولها عشرة مقبذة فهو موضوع للسبعة لا على انه وضع له وضعاً واحداً كما يتصور بل على انه يعبر عنه بلازم مركب والشئ قد يعبر عنه باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك في العدد ظاهر فان قد تنقص عدداً من عدد حتى يبقى المقصود كما تنقص ثلاثة من عشرة حتى يبقى سبعة وقد يضم عدداً الى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر  
بنت سبع وأربع وثلاث \* هي حب المقيم المشتاق  
والمراد بنت أربع عشرة وقد يعبر عنه بغيرهما كما يقال العشرة جذر المائة وضعف الخمسة وربيع الاربعين وعلى هذا ينبغي أن يحمل المذهب الاخير والمذهب الثاني يرجع الى أحدهما وأنت بعد ذلك خبر بما يزيد على الوجوه التي أبطلوا بها المذهبين

التركيب عن معناه الحقيقي الذي هو العشرة المجرد عن ثلاثة ويستعمل في السبعة كان مجازاً فيها فاما أن يستعمل في معناه الحقيقي لكن لا ليكون مقصوداً بل ليكون ذريعة الى خصوصية السبعة كان السبعة يفهم من نفس التركيب كفي الكنايات فينبغي ان يكون اسماً للسبعة كما هو المذهب الثالث هذا هو مراد المحقق المذكور ويقال لهذا التردب بعد قوله المقصود دفع التناقض الخ وبعد قوله يستعمل في معانيها الافرادية مجرد فرض للايجاب ومثله شائع (قوله وهو المذهب الاول الخ) اعترض عليه بان المجازي في المذهب الاول بعشرة العشرة والا ثلاثة قرينه له لا مجموع التركيب فلا من واجب بان القرينة لما كانت لفظية ولم يفهم المعنى المجازي من العشرة بدون القرينة صح أن يقال المجاز هو المجموع باعتبار ان المعنى المجازي اغما يفهم منه (قوله جذر المائة) العدد اذا ضرب في نفسه وبلغ مبلغاً المقصود جذر الحاصل والحاصل الجذور (قوله وعلى هذا ينبغي أن يحمل المذهب الاخير) الاشارة الى ما استفيد بقوله وان قلنا هو الخ وهو انه يعبر عن الشئ وهو السبعة مثلاً بلازم له مركب (قوله يرجع الى أحدهما الخ) اولان العشرة مثلاً أطلقت أو قيدت ليست حقيقة في السبعة مع انها مرادة وان أطلق فيهما مجرد العشرة المقيدة كصوار بعة ضمت اليها الثلاثة كانت مجازاً ويرجع الى المذهب الاول وان أطلق في مجموع على انه تعبير ببعض لوازمها كجذور السبعة والاربعين كانت حقيقة ويرجع الى الثالث (قوله ابطوا بها المذهبين) أي الاول والاخير أما الوجوه التي يبطل بها المذهب فها ما مر من انه يلزم في اشتربت

المحققين لادلالة اللفظ اذا فهم منه المعنى بالقرينة بل الدال المجموع قال (هي حب المقيم) أقول الحب بكسر الحاء المحبوب وفي بعض النسخ حقف وهو الهلاك وهو المراد من تلك محبتها في حبها والمقيم من تيممه الحب أي عبده وذلك وفي بعض النسخ المهيم من هاهم هيم هيماً وهي ما نا أي ذهب من العشق أو غيره قال (العشرة جذر المائة) أقول العدد اذا ضرب في نفسه سمى المضروب جذر العدد الحاصل فالعشرة مثلاً اذا ضربت في العشرة تكون جذر المائة قال (وأنت بعد ذلك خبر يراخ) أقول قد بسط انقول فيه

(٣٨ - تلويح ثاني) سائر كتبنا بما لا مريد عليه (قوله أظهر على مذهب الاشعري) لما كان المقصود من هذه المقدمات الاربع هو الجواب عن استدلاله استدلال على كون الايقاع غير موجود بما هو مقرر عنده من نفي التكوين الذي هو الايقاع القديم فيتمض الجواب الازاعي أيضاً قيل عليه هذا الازام ليس تمام لانه اغما ينبغي كون التكوين صفة أزلية متغيرة للقدرة ولا يلزم منه نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة بوجود الشئ ولا يخفى علينا أن الاشعري اما أن يقول انه أمر موجود قديم وهو مع انه لا يقول به يلزم عليه قدم الحادث كما ادعاه ذلك القائل أو يقول انه أمر موجود حادث فيلزم قيام الحادث بذاته تعالى وهو محال واما

شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون ان حكم ما بعد الغاية يخالف حكم ما قبل الغاية وليس مذهبهم هو الاول لان على الاول النفي والاثبات بطريق المنطوق لا بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو الثاني بحكم العرف

ان يقول انه امر اعتباري فيتم الازام عليه (قوله قلت قد لزمت هذا المعنى) قال السيد الشريفي اذا جعل الایجاد من جنسه يكفي في تقرير الدليل حين وجد الایجاد وجد ٢٩٨ الممكن لا امتناع الخلف عنه والا فلا لاستحالة وجود شيء بلا ایجاده و باقى

(قوله شبهوا الاستثناء بالغاية) حيث قالوا ان موجب صدر الكلام ينتهي بالمستثنى انتهاء الاثبات بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية اصل الكلام ولزم من انتهاء الاول اثبات الغاية فصار كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابتا بدلالة اللغة كالصدر الا ان حكم الصدر ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنيا واثارة ولا يخفى ان هذا انما يصح في غير الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ما جاء في الازيد وما زيد الا فاقم مسوق لاثبات محض زيد وقيامه بأبلغ وجهه وأؤكد حتى قالوا انه تأكيد على تأكيد (قوله بحكم العرف) يعني ان العرف شاهد على ان الاستثناء يبيد اثبات حكم يخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة وهو انما يوضح على المذهب الثاني دون الاول لانه يبيده بطريق العبارة ودون الثالث لانه لا يبيده اصلا الا ان الكلام في ثبوت هذا العرف وفرقه بين العددي وغيره وايضا معنى هذا الكلام على ان كون الاستثناء من النفي اثباتا الجارية الا انصفها استثناء الشيء من نفسه أو التسلسل ومنها انما يطعن بان الضمير في نصفها الى الجارية بكالها اذا المراد نصف كمال الجارية قطعاً ومنها ان أهل العربية أجعت على أن الاستثناء المتصل اخراج بعض من كل ولو اريد الباقي من الجارية لم يكن ثمة كل ولا بعض ورد الكل ان المراد بلفظ الجارية اخراج النصف على التحقيق المذكور مجموع معناها وانما يفهم النصف من التركيب ووصف الجارية باخراج النصف عنها فلا يلزم شيء من المحذورات المذكورة وأما الوجوه التي يبطل بها المذهب الثالث فمنها الخروج عن قانون اللغة على ما مر ومنها انه يلزم عود الضمير في نحو اشترت بالجارية الا نصفها على جزء الاسم ومنها انه يلزم بطلان ما أجمع العربية من انه اخراج بعض عن كل ويرد الكل على التحقيق السابق انه لم يجعل المجموع المركب موضوعا بازا بمعنى يصدق على الباقي ليلزم المحذورات فليتامل (قوله شبهوا الاستثناء بالغاية) فينه يبحث فان كون المستثنى لا يقتضي الاشارة المذكورة لان شأن الغاية انتهاء حكم المغيالا الحكم بخلافه ومرادهم عما ذكره في ذلك لزوم هذا الاخص من ذلك الاعم بحسب المقام وان سلم فالمستثنى ان لا يبيد ان الفرق بين العددي وغيره أما الاولى فلما كان معناها ان كان في فوق المائة بدلالة العرف كان المستثنى مادون فوقها وذلك موجود في الخمسين ولو سلم فعدم اشتراط وجود المائة اوجب وجودها وأما الثانية فلا اختصاص فيها بالثاني لان استناده ليس الى العشرة بعد اخراج الثلاثة عنها فكاف في ذلك (قوله انما يصح في غير الاستثناء المفرغ) مرهله الفرق بين المفرغ وغيره ان العمل في المفرغ مشغول بالمستثنى منه على انه هو مناط ومقر به بخلاف غير المفرغ فان المحذوف ليس كالمذكور في عرف البلاغة (قوله انه تأكيد على تأكيد) لان النفي متى توجه الى الوصف المسلم ثبوته علم ثبوته اجالا للفاعل فاذا جاء الاستثناء بعده علم صريحاً بثبوته لفاعله والاول تأكيد بالنسبة الى اعتقاد المخاطب الثبوت قبل الكلام (قوله الا ان الكلام في ثبوت هذا العرف الخ) قيل ان أراد بالعرف العرف في الفرق بين العددي وغيره على ان قوله وفرقه عطف تفسيري للعرف

المقدمات مستدرك (قوله يكون الایجاد الخ) ويلزم منه نفي العلة البسيطة بالكسبة وقد صرحوا بان المعاول اذا كان غير مادی والفاعل واحدا حقيقيا فهو علة تامة بسيطة كما هو مذهب الحكماء في الواجب بالنسبة الى العقل الاول والحق ان الایجاد الذي يحتاج اليه غير داخل في العلة وقيل لانه امر يحصل باعتبار العقل في الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعاول فهو في الذهن متأخر عنهما وفي الخارج غير محقق اصلا قال السيد الشريفي هذا لا ينافي توقف الوجود عليه كعدم المانع ولو لم يتوقف وجود الممكن على ایجاد لزم وجوده في الخارج بلا ایجاد (قوله ثبت انه لا بد لوجود كل ممكن الخ) قيل عليه لم لا يكفي في وقوع الممكن اولو يمتنه من غير ان ينتهي الى

الوجوب وحينئذ يمكن عدمه مع تحقق جميع ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود وبالعكس انما يبيد اولو يمتنه لا وجوبه قال السيد الشريفي هذا السؤال بعد اقامة البرهان على وجوب الوجود غير موجبه وجوابه بان ان الممكن العدم مع تلك الاولوية فوق وقوعه ان كان لسبب زائد فيلزم خلاف المقروض وان كان لا سبب لزم رجحان المرجوح مردود بما ذكره الدواني كما سبق ومن أدلة هذا المطالب ان الممكن امتنع وجوده حال عدم العلة وعدمه حال وجودها ضرورة احتياجه في وجوده الى وجودها وفي عدمه الى عدمها فلو لم يجب الوجود عند تحققه علمه أمكن العدم عند عدم العلة التي هي عدمه التي وجوده ولو لم يمنع العدم

(وهذا مناسب لما قال علماء اليمين ان الاستثناء وضع لشيء التشرية والتخصيص يفهم منه ولما قال أهل اللغة انه اخراج وتكلم بالباقي ومن النسخ اثبات وبالعكس فيكون اخراجا من الافراد وتكلما بالباقي في حق

وفي العسدي ذهبوا

الى الاخير حتى قالوا في ان

كان في الامانة فكذلك ولم

علمنا الا حسن لا يثبت

فعلى المذهب الثالث

هو كقوله ان كان في فرق

المائة فلا يشترط وجود

المائة ولو قال ليس له على

عشرة الاثانة لا يلزمه

شيء فكانه قال ليس له

على سبعة (مسئلة شرط

الاستثناء ان يكون مما

أوجبه الصيغة قصدا

لا مما ثبت بها ضمنا لانه

تصرف في اللفظ فلهذا

قال أبو يوسف لو وكل رجلا

بالخصومة غير جائز

الاقرار لا يجوز لانه انما

يجوز له الاقرار لانه قائم

مقامه لانه من

الخصومة فيكون ثابتا

بالوكالة ضمنا فلا يستثنى

الا أن ينقض الوكالة

استثناء منقطع أي لكن

له أن ينقض الوكالة

(ويصح عند محمد رحمه

الله لان المراد بالخصومة

الجواب مجازا فيقول

الاقرار والانكار فيصح

الاستثناء موصولا ولا به

بيان تقريره نظرنا الى

الحقيقة العنوية لان

الاقرار مسألة لا خاصة

فعلى هذا يصح موصولا

ولو قال غير جائز الانكار

وبالعكس منطوق على المذهب الاول دون الثاني وقد عرفت ما فيه وانه لا يختلف باختلاف المذهبين (قوله وهذا مناسب) يعنى في القول بان الاستثناء الغير العددي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة توفيق بين الاجامات الاربعه الاول ما قال علماء اليمين في اعادة ما والاقصر مثل ما جاء في الازيد ان الاستثناء موضوع لنفي التشرية يعنى انه لا يشارك المستثنى في الحكم غيره من افراد المستثنى منه ويلزم منه التخصيص أي اثبات الحكم للمستثنى ونفيه مما سواه وهو معنى القصر الثاني اجماع أهل اللغة على انه اخراج أي للمستثنى من حكم المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه تكلم بالباقي أي قصد الى الحكم على ما بقى من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات أو نفي في القدر المستثنى وان كان لازما الرابع اجماعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي أي ضمنه واشارة لا قصد او عبارة (قوله مسئلة شرط الاستثناء) أن يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير السكون عن الاستثناء لا تبعا وحكما لان الاستثناء تصرف لفظي فمقتصر عمله على ما ينشأ له اللفظ ولا يعمل فيما ثبت حكما فلو وكل رجلا بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز عند أبي يوسف رحمه الله تعالى لان الاقرار ثبت ضمنا بواسطة ان الوكيل قائم مقام الموكل لا بواسطة ان الاقرار يدخل فيها قصدا حتى يصح اخراجه منها فلا يصح استثناءه ولا ابطاله بطريق المعارضة الا بنقض الوكيل ويصح عند محمد رحمه الله لوجهين الاول ان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا صار الوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب عملا بالمجاز فدخل فيها الاقرار والانتكار قصد اقص استثناء الاقرار موصولا لامفصولا لانه بيان تقييد

فالمصنف لم يدع ذلك بل مدار الفرق بين العددي وغيره ان اسم العدد اسم لعدد مخصوص فلا يمكن جعله بعضه غايه الاخر بخلاف غير العددي وان أراد به العرف في انه اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي فاجماع أهل اللغة على ان الاستثناء استخراجه وتكلم بالباقي اعدل شاهد عليه واي عرف أعرف من هذا (قوله وقد عرفت ما فيه الخ) فيه اشارة الى قوله فيما سبق وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن حبيب وغيره الخ (قوله شرط الاستثناء) قال الفاضل الشريفي رد على هذا الاصل مسئلة وهي ان من أوصى بجاربه واستثنى من الوصية الخ لانه يجوز من ان الخ لليس مما أوجبه الصيغة قصدا بل دخوله فيها بطريق التبعية ويمكن أن يجاب عنه بان القياس في باب الوصية ما ذكرنا من مبناها على التوسعة فجاز فيها اما لا يجوز في غيرها كما عرفت في موضعه من ان القياس بأبي جوارها لانه تمليك مضاف الى حال زوال مالكه ولو أضيف الى حال قيامه بان قيل ملكته عند الايجوز فهذا أولى (قوله ولا ابطاله بطريق المعارضة) اشارة الى مذهب الشافعي رحمه الله (قوله الا ينقض الوكالة) أي بعزل الوكيل لانه لما ثبت حكم الوكالة ينقض بانتقاضها (قوله ان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا الخ) لان توكيله انما يصح شرعا بما ملكه الموكل نفسه والذي يتقن انه مملوك للموكل هذا الجواب مطلقا لا الانكار بخصوصه فانه اذا عرف المدعي محققا لا يملك الانكار شرطا فان قلت المسلم اذا وكل فيما يبيع الظهور يجوز مع انه لا يملك بيعه بنفسه فلا يصح التعليق المذكور قلت جواز توكيل المسلم الذي يبيع الظهور انما هو مذهب أبي حنيفة والتعليق المذكور على قول محمد رحمه الله (قوله لا موصولا) الا ان قوله أصلا يصح موصولا ومقصولا وهو اختيار الخصاص باختلاف الرواية لا اختلاف المذاهب وهو انه بيان

المحتون لشرح المحققين ان اراده ولا يرجع غم قال (وقد عرفت ما فيه وانه لا يختلف باختلاف المذهبين) أقول اشارة الى قوله فيما سبق وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن حبيب وغيره الخ قال

فايضاً على الخلاف بناء على الدليل الاول لمحمد وهو ان الخصومة تشمل الاقرار والانتكار فيصح عند محمد استثناء الانتكار ولا يتأني ذلك على الدليل الثاني لمحمد وهو ان استثناء الاقرار يمان تقريره نظرنا الى الحقيقة العنوية لان احتثناء الانتكار ليس تصرفا بالعقوبة

الغوية بل ابطال لها أما عند أبي يوسف رحمه الله فلا يصح هذا الاستثناء للدليل الذي ذكره في استثناء الاقرار بل لانه استثناء الكل من الكل لانه قد ذكر ان الاقرار ليس من الخصومة فالخصومة هي الانكار فقط فلا يمكن استثناء الانكار منها هذا ما خطر ببالنا (مسئلة الاستثناء متصل ومنقطع والثاني مجاز) فان قيل قدمت الاستثناء على المتصل والمنقطع فكيف يصح قولك والثاني مجاز قلت ليس هذا قسمه حقيقه بل المراد ٣٠٠ ان الاستثناء يطلق على معنيين أحدهما بطريق الحقيقة والثاني بطريق

المجاز

الثاني انه بيان تقرير لانه يفيد انه أراد بالخصومة معناها اللغوي الذي هو الخصومة لا الشرعي الذي هو مطلق الجواب فيصح موصولا ومفصولا ولو ركله بالخصومة واستثنى الانكار قيل لا يصح بالاتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته أعني المنازعة والانكار ومجازه أعني مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف بناء على الوجه الاول لمحمد رحمه الله وهو انه مجاز عن الجواب شامل للاقرار والانكار فيجوز استثناء أيهما كان ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه قصد مجازه واستثنى بعض افسراد المجاز كما يقال رأيت في الحمام الاسود الا هذا الاسود ذلك لان دخول الانكار فيه ليس من حيث انه معناه الحقيقي بل من حيث انه من افراد المعنى المجازي نظر الى عموم المجاز والاقرار وان كان ضمنا وتبعالا لانكاره لانها لاصار مجازا عن مطلق الجواب دخل كل منهما فيه بحسب الاصله وأما عند أبي يوسف رحمه الله فلا يصح استثناء الانكار لكن للدليل الذي ذكره في عدم صحة استثناء الاقرار اذا انكار ثبت بالخصومة قصدا الا ضمنا بل لان الوكالة بالخصومة وكالاتها بالانكار فيكون استثناءه من باب استثناء الشيء من نفسه ونقائل أن يقول الاقرار ثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا وحينئذ لا يتعدا اخراج الانكار ولا يلزم ابطال الصيغة والاقرب ان يقال الاقرار ثبت ضمنا وتبعالا لانكاره فاذ استثنى الانكار لزم استثناء الاقرار أيضا فليزم استثناء الشيء من نفسه (قوله مسئلة) المستثنى ان كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والافتقار لفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية في القسمين على سبيل الاشتراك

عند تحقيق علمه أمكن الوجود عند عدم علمه (قوله يلزم وجوب وجود الشيء) لا سيما له وجوب الشيء قبل وجوده بالزمان ضرورة (قوله لانه مع العلة التامة قصة لا يجب الخ) فلا يكون ثابتا فكيف يكون متقدما بالذات محتاجا اليه (قوله ومع التامة لا يكون الوجوب منها) أي من العلة التامة أنت تعلم أن تقدم الوجوب على الوجود بالذات لا يتوقف على كونه جزءا من علمه التامة فالاولى أن يقال لا يجوز تقدم الوجوب على الوجود بالطبع لانه لا يتحقق مع العلة الناقصة ولا تقدمه بالعلم لانه يستلزم كونه علة تامة بالنسبة الى الوجود وهو باطل لانه أثر العلة التامة والجواب ما سيدكر (قوله فالوجوب ليس الامقارنا

تغيرت برأيه بيان تقرير (قوله ونقائل أن يقول الخ) وفيه بحث لانه لما كان شرط الاستثناء أن يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا كما صرح به الشارح وأشار اليه المصنف بلفظ من التبعية ضمنية لزم أن يكون كل من المستثنى والمستثنى منه مما أوجبه الصيغة قصدا ولاشأن ما أوجبه قصدا وهو نفس الانكار لا الاقرار فعلى تقدير استثناء الانكار من الخصومة يكون استثناء الشيء من نفسه (قوله والاقرب أن يقال الخ) قيل انه في غاية البعد لان أبو يوسف رحمه الله لم يجعل الاقرار تبعالا لانكاره مما لا وجه له أصلا بل جعله تبعالا للتوكيل والخصومة والتوكيل يحتمل الاقرار والانكار ويؤيده قول المصنف فيكون أي الاقرار ثابتا بالوكالة ضمنا بل الاقرب أن يقال لما ثبت الاقرار بالوكالة ضمنا وبطل التوكيل باستثناء الانكار بطل ما ثبت به ضمنا وهو الاقرار وأنت تجسير بان بطلان التوكيل باستثناء الانكار على تقدير تناوله الاقرار ولو ضمنا محل بحث (قوله على سبيل الاشتراك) قيل أراد الاشتراك اللفظي اذ لا يظهر قدر مشترك بينهما بحسب العرف ولك أن يجعله على الاشتراك المعنوي ويؤيده قول الرضى ونقائل أن يمنع اختلافهما في الماهية قوله لان أحدهما مخرج عن متعدد والآخر لا يخرج قلنا لان لم ان كون المتصل مخرجا من متعدد من أجزاء ماهية بل حقيقة المستثنى متصل كان أو منقطعا (وأما لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية في القسمين) أقول في كل واحد من القسمين بخصوصه

لوجود بحيث لا يحتاج الخ) قد يؤيد ذلك بانه مناهى ما أقروه من ان العلة التامة قد تكون بسيطة واذا تقدم الوجوب على الوجود بالذات يكون جزءا من العلة التامة لا محالة وان ثبت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له والوجوب أمر ثبوتي فيكون ثبوته مناهى عن الوجود والشيء الواحد لا يكون له الوجود واحد والشيخ الرئيس وغيره من القدماء لم يريدوا في هذا المطلب على ان العلة ما لا يجب صدور المعلول عنها الا يصدر عنها الدليل الذي ذكره انما يدل على الاستلزام والجواب انه متقدم على الوجود في اعتبار العقل وحقيقته فانه يجب وجوب الشيء أولا ووجوده ثانيا وذلك بداهة وتقدمه لا بالزمان ولا بالعلة ولا بالطبع ولا بقدرها من المعاد

(وقد أورد أصحابنا قوله تعالى الإلا الذين تابوا من أمثلة الاستثناء المنقطع فوجهه ان الاستثناء المتصل هو اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور وهنالك لان حكم الصدر ان من قذف فهو فاسق) وهذا ٣٠١ لا يخرج من هذا الحكم الا انه

لا يبق فاقباعد التوبة  
فهذا حكم آخر) أورده  
أصحابنا من أمثلة  
الاستثناء المنقطع  
والوجه الذي ذكره  
نفسه الاسلام في كونه  
منقطعا هو ان صدر  
الكلام الفاسقون  
والتائبون ليسوا من  
الفاسقين وفي هذا نظر  
لان الفاسقين ليس  
مستثنى منه بل المستثنى  
منه قوله وأولئك الذين  
الذين يرمون والفاسقون  
حكم المستثنى منه ولا  
شأن الرماة التائبين  
داخلون في المستثنى منه  
وهو أولئك غير داخلين  
في حكم المستثنى منه وهو  
الفاسقون كما تقول  
القوم منطلقون الا  
زيدا فزيد داخل في  
ان قوم غير داخل في  
منطلقون وقد ذكر في  
التقويم وجه حسن  
لكونه منقطعا فأوردت  
ذلك في المتن وهوان  
الاستثناء المتصل اخراج  
عن حكم المستثنى منه بالمعنى  
المذكور والمعنى المذكور  
أن معنى الاخراج هو المنع  
عن الدخول كما ذكرنا في حد  
الاستثناء والاستثناء  
المنقطع هو ان يذكر  
شيء بعد الا وأخواتها

وأما صيغة الاستثناء حقيقة في المتصل مجازي المنقطع لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع  
فكلام المصنف رحمه الله محمول على ان الاستثناء أى الصيغة التي يطلق عليها هذا اللفظ مجاز في المنقطع  
فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة (قوله وقد أورد أصحابنا)  
الظاهر ان الاستثناء في قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون الإلا الذين تابوا متصل أى أولئك الذين يرمون  
محكوم عليهم بالفسق الإلتائين منهم فانهم غير محكوم عليهم بالفسق لان التائب من الذنب كمن لا ذنب له  
والفسق هو المعصية والخروج عن طاعة الله وقد جعله نكرا للاسلام وغيره منقطعا وبينوه بوجوه الأول  
ما اختاره المصنف رحمه الله وهو المذكور في التقويم وحاصله ان المستثنى وان دخل في الصدر لكن لم  
يقصد اخراجه من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم آخر له وهو ان التائب  
لا يبق فاسقا ولا يفتى انه انما يتم اذ لم يكن معنى هم الفاسقون الثبات على الفسق والدوام والا فلا تعذر  
للا اتصال فلا وجه للاختصاص الثاني ما ذكره نكرا للاسلام وهو ان المستثنى غير داخل في صدر الكلام  
لان التائب ليس بفاسق ضرورة انه عبارة عن من قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزال الفسق بالتوبة  
وهذا مبني على انه يشترط في حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى الفعل وأما ذالم يشترط ذلك فيتحقق التناول  
لكن لا يصح الاخراج لان التائب ليس يخرج من كان فاسقا في الزمان الماضي وهذا حاصل الوجه  
الثالث وهو ان التائب فاسق والقاذف فاسق لان الفسق لازم القذف والتوبة لم يخرج عن كونه قاذفا  
فلم يخرج عن لازمه وهو الفسق في الجملة وان لم يكن فاسقا في الحال واعترض المصنف رحمه الله بان  
المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء ليس هم الفاسقين بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون  
المشار إليهم بقوله وأولئك ولا شأن ان التائبين داخلون فيهم فخرجون عن حكمهم وهو الفسق كما قيل  
جميع القاذفين فاسقون الإلتائين منهم كما يقال القوم منطلقون الا زيدا استثناء متصل بناء على ان زيدا  
داخل في القوم فخرج عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ  
وهو القوم أو الضمير المستتر في منطلقون بناء على انه أقرب وان عمل الصفة في المستثنى أظهر وليس  
المراد ان المستثنى منه لفظا هو لفظ القوم البتة واذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فمعنى الكلام  
ان زيدا داخل في الذات المحكوم عليهم بالانطلاق فخرج عن حكم الانطلاق كما في قولنا انطلق القوم الا  
زيدا وكذا الكلام في الآية وأجاب بعض مشايخنا عن هذا الاعتراض بكلام تحقيقه ان القاسق  
هنا اما ان يكون بمعنى القاسق على قصد الدوام والثبات أو بمعنى من صدر عنه الفسق في الزمان الماضي

هو المذكور بعد الا وأخواتها محالما قبلها نفيًا أو اثباتا (قوله حقيقة في المتصل مجازي المنقطع)  
أى على ما هو المختار وان كان فيه خلاف البعض على ما أشار إليه الشارح في جوامع شرح المنع  
(قوله فانهم غير محكوم عليهم الخ) قيل عليه ان أراد به انهم غير محكوم عليهم بالفسق أصلا فمنوع كيف  
وقد خرجوا بالتوبة عنه والخروج بشعر بالانصاف في الجملة وان أراد انهم غير محكوم عليهم ببقاء الفسق  
فالتائبون لم يخرجوا عن حكم الصدر وهو الانصاف بالفسق اذ أولئك محكوم عليهم به لا ببقائه والجواب  
ان المراد انهم غير محكوم عليهم بالفسق الدائم وهو المحكوم عليهم في الصدر بقريته الجملة الالهية وربما  
يقال المرتفع بالتوبة عقاب الفسق لان نفسه والتائب من الذنب كمن لا ذنب له لا عمنه ونظيره قوله الاما قد  
سلف فان المرتفع ليس حرمه الجمع السالف بين الاختين بل عقابه بالعفو والاستثناء منقطع فليشتمل (قوله)  
وهذا حاصل الوجه الثالث) أى مضمون قوله لكن لا يصح الاخراج

غير يخرج بالمعنى المذكور فقوله غير يخرج يتناول أمرين أحدهما أن لا يكون داخل في صدر الكلام والثاني أن يكون داخل فيه لكن لا يخرج عن ذلك الحكم وحكم صدر الكلام ان من قذف صار فاسقا وقوله تعالى الإلا الذين تابوا لا يخرج عن ذلك الحكم بل معناه

ان من ثاب لا يبيى فاستقام بعد التوبة فهذا حكم آخر وناظره في الثوران كثيرة منها قوله تعالى وان ثم جمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فان قوله الا ما قد سلف أي الجمع بين الاختين الذي قد سلف داخل في الجمع بين الاختين لكنه غير يخرج من حكم صدر الكلام وهو الحرمة لانه حرام أيضا لكن أثبت فيه حكما آخر وهو انه مغفور (مسئلة الاستثناء المستغرق باطل وأحكامنا قدومه بلفظه أو بما يباين ويختص عبيدي أحرار الأعيدي أوالا ٣٠٣ مما يلي لكن ان استثنى بلفظ يكون أخص منه في المفهوم لكن في الوجود

سازيه يصح نحو عبيدي أحرار الأهؤلاء ولا عبيد له سواهم

التقدمات الخمسة المشهورة حتى يرد ما أورده بل بالمباهية ثم هو وصف المعاول من حيث انه معاول لاه من حيث ذاته فهو حقيقة وصف للعلة ينتزه العقل عنها بضرب من التحليل فان الشيء يجب صدوره عن العلة فيصدر عنها وأما ما قيل ان المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر لكونهم حين فالواجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة أرادوا به الجميع مسوي الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي هوأ كد الوجود حتى كانه هو هو فلم يجهلوه من أحد أجزاء بالعلة التامة وان أيت هذا الاطلاق فنقول ان أردتم انه لا يجب الوجود مع شيء من العلة الناقصة فهو ممنوع وان أردتم السلب الجزئي فهو لا يضرنا بقول بعد

أو من قام به الفسق في الجملة ماضيا كان أو حالا فان أريد الأول فالتائب ليس بفاسق ضرورة قضاء الشرع بان التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء المتصل أن يكون الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا امر ادغرا الاسلام بعدم تناول الفاسقين للتائبين بخلاف منطلقون فانه يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء وان أريد الثاني أو الثالث فلا صحة لاجراء التائب عن الفاسقين لانه فاسق بمعنى صدور الفسق عنه في الجملة ضرورة انه قاذف والقذف فسق ولا يخفى ان منع عدم دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الذي ذكرنا ومنع عدم صحة إخراجهم عن الفاسقين بالمعنى الآخر ليس بموجه وان الاستدلال على دخولهم بانه قد حكم بالفسق على أولئك المشار به الى الذين يرمون وهو عام ليس بصحيح لاجتماع القاطع على انه لا فسق مع التوبة وكفى به مخصصا وذكر بعض الأفاضل ان دخول المستثنى في المستثنى منه انما يكون باعتبار تناول المستثنى منه وهو له اياه لا بحسب توبته له في الواقع كيف ولو ثبت الحكم له لم يصح استثناءه فههنا الذين يرمون شامل للتائبين منهم فلا يضر في صحة الاستثناء انهم ليسوا بفاسقين في الواقع وان التوبة تنافي بتوبت الفسق كما اذا يدخل زيد في الاطلاق فانه يصح استثناءه باعتبار دخوله في القوم مثل انطلق القوم الا زيدا والحاصل انه يكفي في الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وان لم يدخل فيه بحسب دليل خارج كما يقال خلق الله كل شيء الا ذاته وصفاته ويمكن الجواب بانه لا فائدة للاستثناء المتصل على هذا التقدير لان خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم فيجمل على المنقطع المفيد لفائدة جديدة وهذا امر ادغرا الاسلام بعدم

(قوله على تقدير السكوت عن الاستثناء لقائل أن يمنع عدم تناول الحكم المذكور في الآية للمستثنى على تقدير السكوت لان عدم تناول الشرعي مستفاد من دلالة الاستثناء المذكور في الآية والحديث أعني التائب من الذنب كمن لا ذنب له مبين له (قوله ولا يخفى ان منع عدم دخول الخ) هذا من جهة توجيه كلام المحمب وتأكيده لكون الاستثناء منقطعاً بهم مذاً ظهر ان ما وقع في أثر النسخ من اسقاط لفظ القدم في قوله ولا يخفى ان منع عدم سهو من التامخ والاصواب بقاؤه على ما وقع في بعض النسخ منها (قوله وكفى به مخصصا) اعترض عليه بان الاجماع لا يكون مخصصاً فيما نحن فيه لكونه مترادفاً عن النص ضرورة انه لا اجماع الا بعد زمان النبي صلى الله عليه وسلم فالحكم بالفسق على أولئك المشار به الى الذين يرمون وهو عام فيتم الاستدلال وأجيب بان المراد من التخصيص قصر العام على بعض ما يتناوله اللفظ لا التخصيص المصطلح (قوله وذكر بعض الأفاضل) في توجيه كون الاستثناء متصلاً (قوله ويمكن الجواب اي عماد كره بعض الأفاضل وفيه بحث ما عرفت من ان عدم تناول الشرعي مستفاد من الاستثناء المذكور في الآية والحديث مبين فلا وجه لمنع وجود الفائدة واعترض أيضا على هذا الجواب بان الخروج عن الفسق غير معلوم لمكان الخلاف في اشتراط بقاء الفعل انما المعلوم هو الخروج عن الفسق قيل والحق ان التائب خارج عن الفاسق لاشتراط بقاء الفعل والا لادى الى تصديق التائب والفاسق حقيقة وكذا القائم والقاعد (قوله فيجمل على المنقطع المفيد لفائدة جديدة) قال القاضل الشريف لبت شعوري ان

عن التحصيل ولا يفيد شيأ (قوله ثم اعقل الخ) قال السيد الشرع يف هذا لا يقتضى أن يكون القول بسبق الوجوب دخول خطأ باطلا لانه من الاعتبارات العقلية ولهذا كان للعقل أن يعتبرهما معا ومتقدما ومتأخرا بحسب الاعتبارات المختلفة ولو لم يكن الاختلاف في الواقع لم يكن للعقل أن يعتبره فالقوم لما رأوا كون الوجوب سابقا جزئيا بذلك وعدم ملاحظتهم المقارنة والتأخر لا يقتضى عدم جوازهما ولا يلزم بعدهما فلا يلزم عدم الاختلاف في نفس الامر ولا عدم اعتبارها فلا يكون هذا القول من المصنف

ومسئله اذا تعقب الاستثناء الجمل المعطوفه كآية القذف ينصرف الى الكل عند الشاقبي وعندنا الى الاقرب لقربه واتصاله به وانقطاعه عما سواه ولان توقف صدر الكلام ثبت ضروره فنفسه بقدر الحاجة على انه لا شركة في عطف الجمل في الحكم ففي الاستثناء أولى وصرفه الى الكل في الجمل المختلفة كآية القذف في غاية البعد لان قوله تعالى فاجلدوا ولا تقبلوا وادع على سبيل الجزاء بلفظ الطلب

بياننا المشا الغلط بل هو كلام ضائع لا طائل تحته انتهى وأقول بل جملة ما أورده في هذه المقدمات كذلك وليسه تركها بالكاتب وما قيل ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكفونان معلولى عنه واحدة ولا مقارنين بل الوجوب متقدم على الوجود وموقوف عليه ومحتاج اليه له ويصح أن يقال وجب صدوره فوجد دون العكس ولا يخفى انه ليس شئ لما عرفت من عدم عليه الوجوب على الوجود أصلا وعدم صحته في نفسه على ان هذا القائل منع جواز كون الإيجاد داخل في العلة التامة مستدبانه اعتبار عقلي غير موجود في الخارج متأخر في الذهن فكيف يجيب بتصور ما حكم بطلانه ولانه يلزم التسلسل في الوجودات والوجوبات

دخول التائبين في صدر الكلام وحيزه لا يرد اعتراض المصنف لا يقال لم لا يجوز أن يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء لاخراج التائبين منهم في الحكم الذي هو الجمل على أولئك القاذفين والاثبات لهم فان الاستثناء كما يجوز من المحكوم عليه يجوز من غيره كما يقال كرام بلدتنا أغنياؤهم الازيد اعنى ان زيدا وان كان غنيا لكنه خارج عن الجمل على الكرام لاننا نقول في تذييلهم أن يكون التائبون من الفاسقين ولا يكونوا من القاذفين والامر بالعكس وقد يقال ان الاستثناء منقطع على معنى أنهم فاسقون في جميع الاحوال الاحال التوبة ولا يخفى انه يحتاج الى تكلف في التقدير أى الا حال توبه الذين تالوا والاقول به القاذفين أى وقت توبتهم على أن يجعل الذين حرفا مصدرا بالاعمال موصولا وضمير تأويلها تدل على أولئك وبعد التباين والى الاستثناء مفراغا متصلا لا متقطعا (قوله مسئله) اذا ورد الاستثناء عقب جمل معطوفه بعضها على بعض بالواو فلا خلاف في جواز رده الى الجميع والى الاخير خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق فذهب الشاقبي انه ظاهر في العود الى الجميع وذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى التفصيل ومذهب أبى حنيفة رحمه الله انه ظاهر في العود الى الاخير لوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قريبة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبقها من الجمل نظرا الى حكمها وان اتصلت باعتبار ضمير أو اسم اشارة ويحتمل أن يجعل القرب والاتصال دليلا والانتفاع مما سبق دليلا آخر معنى ان الاخيرة بسبب انقطاعها نصير بمنزلة حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكرت من غير أن يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء الثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى واحدة وقد عاين الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة في العود الى غيرهما والمصنف أثبت الضرورة في جانب صدر الكلام وذلك انه لما ورد الاستثناء لم يتوقف صدر الكلام ضرورة انه لا بد له من مغير والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا تتجاوز الى الاكثر ولما كان ههنا مظنة أن يقال الواو للعطف والتشريك فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء أجاب بان العطف لا يفيد شركة الجمل التامة في الحكم على ما سبق من ان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم مع ان وضع العاطف للتشريك في الاعراب والحكم فلان لا يفيد التشريك في الاستثناء وهو تغيير للكلام لاحكامه أولى (قوله وصرفه الى الكل) تنزل بعد اثبات

الفائدة الجديدة التي يغري عنها المتصل ما هي في المنقطع ونقرأ الاسلام برى عن هذا المرام (قوله وذهب بعضهم الى التوقف) القائلون بالتوقف الى أن يظهر القرينة المغيبة فرقتان الاولى القاضى والغزالي ومنا وهو ما قالوا بالتوقف بمعنى ان لا ندري انه حقيقة في أحدها والثانية المرتضى وأشباعه قالوا انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وكلنا الفرقتين يوافقان الخفية في الحكم وهو انه انما يفيد الاخراج عن مضمون الجملة الاخيرة دون غيرها لكن عندهما عدم الدليل وعند الخفية دليل عدم كذا ذكره في حواشى شرح المختصر (قوله وبعضهم الى التفصيل) وهو انه ان ثبت استقلال على سبيل الاشتراك اللفظى قال (و بعضهم الى التفصيل) أقول هو انه ان ثبت استقبال الثانية عن

لكونه معلول العلة التامة الموحدة وهو باطل (قوله قد يعتبر أحد المتضامين) قيل عليه على تقدير كون الوجوب والوجود معلولى علة واحدة لا يجب أن يكونا متضامين كوجود النهار وإضاءة العالم المساويين لطاوع الشمس وردبانه ليس في كلام المصنف ما يقتضى كونهما متضاميين بل ذكر ذلك على سبيل التمثيل وبيان تجويز اعتبار التقارن بين الشيتين تارة واعتبار التقدم والتأخر أخرى (قوله وهو القول بالحال) أول من أثبت الحال وذهب الى هذا الفهم المحال أبو هاشم الجبائى من المعتزلة لما اضطرت صفات الله تعالى فانها ان كانت موجودات قديمة يلزم تعدد القديما والاقدم في الصفات والقول بالماضى والماضى والجزء وغير ذلك من صفات النفس وزعم انه

ثم أولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة بلفظ الاخبار) أي صرف الشافعي الاستثناء إلى الكل في آية القذف قطع الشافعي قوله تعالى ولا تقبلوا عن قوله فاجلدوهم وقبلوا ثم جعل الاستثناء مصروفا إلى قوله ولا تقبلوا بوقوله وأولئك لآل قوله فاجلدوا حتى أن الجلد لا يسقط بالتوبة وعدم قبول الشهادة والفسق يسقطان بالتوبة عنده والجلد المختلفة في آية القذف هي قوله فاجلدوا وقوله ولا تقبلوا وقوله وأولئك هم الفاسقون ونحن جعلنا الأولين جزاء لانهما أخرجنا بلفظ الطلب مقروضين إلى الأئمة وجعلنا وأولئك مستأنفا لانها بطريق الاخبار والاستثناء مصروفا إلى أولئك

المطلوب إلى صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثر فيها الكلام وهي آية القذف المشتملة على جمل ثلاث هي فاجلدوا ولا تقبلوا وأولئك هم الفاسقون واستدل من مذهب الشافعي في الأحكام على أنه جعل جملة ولا تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوا مع أن كونها معطوفة عليها أظهر من أن يخفى وجعل جملة وأولئك هم الفاسقون عطفًا على جملة ولا تقبلوا مع أنها جملة اسمية أخيارية ظاهرة الاستثناء في بيان حال القاذفين وجرعهم غير صالح أن يكون جزاء للقذف وتيمم بالجدول لا تقبلوا فعليه مسووفة جزاء للقذف ووجه الاستدلال أنه قبل شهادة المهدوف في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد فلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالآخرين وقطع لا تقبلوا عن الجلد وأدلو كان عطفًا عليه لسقط الجلد عن التائب على ما هو الأصل عنده من صرف الاستثناء إلى الكل وفيه بحث إذ لا نزاع لاحد في أن قوله تعالى ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا إلا أن الشافعي لم يجعله من تمام الحديث على أنه لا يناسب الجلد لأن الحد فعل يلزم على الإمام أقامته لأحرمة فعل ولم يسقط الجلد بالتوبة لأنه حق العبد ولهذا أسقطه بعفو المذوف وصرف الاستثناء إلى الكل عنده ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع المستثنى هو الذين تابوا أو أصلحو أو من جملة الإصلاح الاستحلال وطلب عفو المذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد أيضًا فيصح صرف الاستثناء إلى الكل (قوله ثم أولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة) مبتدأة غير واقعة موقع الجزاء بل هي إزالة لما عسى يستبعد من صيرورة القذف سببا لوجوب العقوبة التي تندرج بالشبهات مع أن القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما يكون حسبة بمعنى أنهم الفاسقون العاصون مثل من العفة من غير فائدة حين محزوا عن أقامه أربعة شهاده فلماذا استحقوا العقوبة ولا يجوز أن يكون في معرض التعليل لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق مقبول

لا يخلص عن ذلك إلا بآيات الحال فإنه ليس بوجود فلا يلزم تعدد القدماء ولا بعدم فلا يلزم في الصفات بالكسبة ثم احتمس منه ذلك أبو بكر الباقلا في تبعه أبو المعالي الجويني من الأشعرية وتشبأه في خلق أفعال العباد في التفصيل طول إلا أن آبا المعالي يرجع عن القول به آخرا ونفاه وهو حقيق بذلك ثم تنزل المصنف عليه في تحقيق مسئلة

الثانية عن الأولى بالأضراب عنها فلا خيرة والأفلا جميع (قوله لأن الحد فعل الخ) رد عليه بمنع كون الحد ذلك بل هو عقوبة مقدرة وحق الله تعالى كاذ كرفي الهداية وغيرها وعدم قبول الشهادة وإن لم يصلح لأن يكون حدا لعدم التقدير فيه يصلح لأن يكون تيمم مكمله باعتبار استلزامه لمعنى العقوبة إذ كم من شخص لا يتألم بالضرب كما يتألم بعدم قبول الشهادة ولو سلم أن الحد ما ذكره فالمراد بعدم قبول الشهادة ليس بعدم المطلق والسكوت عند الشهادة بل ردها والتصريح بعدم قبولها ولو أخر يجب به الأثم (قوله لأنه حق العبد) أي لأن فيه حق العبد والأفلا جملتها اجتماع فيه حقان وحق الله تعالى غالب كما تقر في موضعه وانما لم يتعرض لثبوت حق الله تعالى فيه لأن الغرض بيان جهة عدم اسقاط الحد والمؤثر فيه حق العبد فلا مدخل لحق الله تعالى في التأيير (قوله الذين تابوا أو أصلحو الخ) فيه بحث إذ يلزم على هذا توقف قبول الشهادة عندهم على الاستحلال أيضا وليس كذلك وقد يعترض أيضا بان تكذيب القاذف نفسه عندهم قد يفرض من عرض المفسد في ما كان أثبتة من الناس فلا تسلم أن الإصلاح يتوقف على الاستحلال بل الاستحلال من جملة الإصلاح ويحتاج بان ليس في كلام الشارح ما يشعر بتوقف

الأولى في الأضراب عنها فلا خيرة والأفلا جميع قال (واستدل من مذهب الشافعي في الأحكام) أقول لما كان ظاهر قول المصنف في آية القذف قطع الشافعي قوله مشعر بأنه صرح في تفسير الآية الكريمة بذلك دفعه بأنه ليس كذلك بل دفع الاستدلال على ذلك مما ذهب إليه في أحكامه الواقعة فيما يتعلق بحد القذف كما يدل عليه قوله الآتي ووجه الاستدلال أنه قبل شهادة المحدود الخ قال (وفي بحث إذ لا نزاع لاحد في أن قوله تعالى ولا تقبلوا إلى قوله لأن الحد فعل يلزم الخ) أقول جوابه أن الحد ليس ما ذكره بل هو عقوبة

الجبر والاختيار وهو كما تراه ومذهب أهل الحق متعال عن وقوع الحاجة إلى أمثال ذلك (قوله فيلزم الخ) كلام لا يحصل له وما قيل في توجيهه أن تلك الموجودات إن انتهت إلى الواجب كانت قد عدهم فيلزم قدمه بعد



(ومن أقسام بيان التغيير الشرط وقد مر) أي في فصل مفهوم المخالفة (والفرق بينه وبين الاستثناء يظهر في قوله بعث منك هذا العبد  
بأن النصف العبد أنه يقع البيع على النصف بالقبول) لان الاستثناء تكلم بالباقي فكانه قال بعث نصف العبد بالقبول (ولو قال على ان لي  
نصفه يقع على النصف بجزءه سمائه فكانه يدخل في البيع لفائدة تقسيم

الشرط لانه يبيع شيء من  
شئين **فصل في بيان**  
التبديل وهو النسخ  
والبحث هنا في تعريفه  
وجوازه ومحلّه وشرطه  
والناسخ والمنسوخ  
وهو ان يرد دليل شرعي  
متراحيا عن دليل شرعي  
مقتضيا خلاف حكمه

بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل بما يذكر الفاء كذا قبل وفيه نظر  
لانه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو مجرد النسق والنظم دون العطف  
على الحكم قلنا فليكن كذلك اذا جعلناها في معرض العلة لرد الشهادة مع انه اقرب (قوله ومن أقسام  
بيان التغيير الشرط) أما انه تغيير فلا يغير الصيغة عن ان تصير ايقاعا ويثبت موجهها وأما انه بيان  
فان الكلام كان محتمل عدم الايجاب في الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع  
الخيال وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد وذهب الامام شمس الأعمه رحمه الله تعالى الى انه بيان تبديل  
لان مقتضى أنت حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه وأن يكون علة للحكم بنفسه فبالشرط يتبدل  
ذلك ويتبين انه ليس بعلة تامة ولا يوجب العتق بل عين بخلاف الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج  
كلامه من أن يكون اخبارا بالواجب وقد ذكر في الاسلام ان كلامهم ما يمنع انعقاد الايجاب الا ان  
الاستثناء يمنع انعقاد في بعض الجملة حتى لا يبقى موجبا فيه لافي الحال ولا في المآل والتعليق يمنع  
انعقاده في الحال لافي المآل (قوله ولا يفسد) أي البيع الواقع بقوله بعث هذا العبد منك بالقبول على  
ان لي نصفه بهذا الشرط وهو كون نصفه له على ما سبق من أن كلمة على تستعمل في الشرط مع ان هذا  
شرط لا يقتضيه العتق لان هذا بالتصديق ليس بعلة بالشرط بل هو يبيع شيء من شئين أي أحد  
النصفين من نصفي العبد والحاصل انه شرط من جهة فأقاد توزيع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد  
البيع (قوله فصل) النسخ في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل أي ازالته والنسخ يقال نسخت  
الكتاب أي نقلت ما فيه الى آخر ونسخت النخل نقلتها من موضع الى موضع آخر ومنه المناسخت في  
الموارث لا انتقال المثل من وارث الى وارث وفي الشرع هو ان يرد دليل شرعي متراحيا عن دليل شرعي  
مقتضيا خلاف حكمه أي حكم الدليل الشرعي المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون متراحيا وخرج  
ورود الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية والمراد بخلاف حكمه ما يدافع  
ويناقيه لا مجرد المغايرة كالصوم والصلاة ونكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولاً وفعلاً وغير ذلك

الحادث والازم انتفاء  
الواجب يرد عليه  
استدراك قوله وهي  
مستندة الى الواجب  
وان عدم الانتهاء الى  
الواجب لا يستلزم  
انتفاءه وما قبل انها  
مستندة الى الواجب  
لاستحالة التماسك  
حينئذ ان لم يكن بعضها  
معدوما في شيء من  
الازمنة لزم قدم الحادث  
ضرورة دوام المعنول  
يدوام علمه التامة  
وان كان معدوما فقدمه  
يكون لعدم شيء من علمه  
التامة وهو علم حالي  
الواجب فيلزم انتفاء  
الواجب في شيء من  
الازمنة يرد عليه ان  
قدم الحادث لا يلزم على  
كونها موجودات ولا  
انتفاء الواجب بل الاول

الاصلاح على الاستحلال بل يكون الاستحلال من جهة الاصلاح (قوله النسخ في اللغة الازالة الخ) قيل  
الحق ان يقال انه لغة التبديل قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية وهو اخلاف شيء بغيره ففسد يعتبر في  
نفس الشيء فيعتبر به بالازالة كافي المثال الاول لان الشمس بخلاف الظل شيئاً قسماً وقد يعتبر في المحل ويعبر  
عنه بالنقل ومنه تناسخ الارواح لا تنقلها في الاشباح والتعبير في القرآن بالتبديل أدل دليل على انه  
حقيقة لاسيما وقد نقله الثقات من مشايخها في كل من العنبرين الاخيرين مجاز باسم الملزوم ولا يلتفت  
الى انه حقيقة في الازالة مجاز في النقل باسم اللازم أو بالعكس باسم الملزوم أو مشترك (قول المصنف)

مقدرة حقانية كاذكر في الهداية وغيرها وعدم قبول الشهادة وان لم يصلح لان يكون حد العدم التقدير  
فيه يصلح ان يكون تامة للحدوم كماله باعتبار استلزامه لمعنى العقوبة اذ كم من شخص لا يتألم من ضرب  
كيتألم بعدم قبول شهادته ولو سلم ان الحد ما ذكره لكن المراد بعدم قبول الشهادة ايس العدم المطلق  
والسكرت عند الشهادة بل رد الشهادة والتصريح بعدم قبولها وهذا خوطب به الآية قال (المصنف)

(٣٩ - تلويح ثاني) على كونها قديمة والثاني على عدم بعضها المستلزم عدم الواجب على ذلك التقدير لوصح  
على ان المفروض كان وجود الحادث في جملة ما يتوقف عليه فلا معنى لقبول بلزوم قدم الحادث الذي يلزم على كونها قديمة غير معدومة في  
شيء من الازمنة (قوله لان هذه القضية ثابتة الخ) ثبوتها لا يوجب عدم دخول المعدوم في العلة التامة لاجتماعها اللازم منها

ولما كان الشارع عالما بان الحكم الاول مؤقت الى وقت كذا كان الدليل الثاني بنا على ان المدة الحكم في حقه ولما كان الحكم الاول مطلقا كان البقاء فيه أصلا عند نالجه لنا عن مدته فالثاني يكون تبديلا بالنسبة الى علمنا كالتقليل بان اللاحق في حقه تعالى لان المقبول ميت باجله وفي حقه تبديل وهو ٣٠٦ جائز في أحكام الشرع عندنا خلافا لليهود عليهم لعنة فعند بعضهم باطل نقلا

وعند بعضهم عقلا وقد أنكروه بعض المسلمين أيضا وهذا لا يتصور من مسلم ان كان المراد ان الشارع الماضيه لم ترتفع شرعية محمد عليه السلام وتلك الشرائع باقية كما كانت لكن المسلمين الذين لم يجوزوا النسخ لم يريدوا هذا المعنى بل مرادهم ان الشريعة المتقدمة مؤقتة الى وقت ورود الشريعة المتأخرة اذ ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرى شرعية محمد عليه السلام وأوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول مؤقتا لا يسمى الثاني ناسخا ونحن نقول ان الله تعالى سماه نسخا بقوله ما ننسخ من آية الآية

وخرج ما يكون بطريق الانسواء والازهاب عن القلوب من غير ان يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالحكم على أن يكون صفة للدليل بمعنى المصدر من المبتدئ للفاعل وهو النسخية لا من المبتدئ للمفعول وهو المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى النسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولا له لكان تابعا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر لا يقال ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحقيقه قطعاً وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فإيا ما كان لا يرفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل بمعنى انه لولا النسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق انظروا (قوله ولما كان الشارع) يعني ان النسخ بيان للمدة بالنظر الى علم الله وتبديل بالنظر الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاءه عندنا (قوله ونحن نقول) فيه بحث لان النزاع ليس في اطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد به التنزيل وإنما النزاع في ورود نص يقتضي حكما مخالفا لما يقتضيه نص سابق غير دال على توقيت بل جار على الاطلاق الذي يفهم منه التأيد ولهذا كان نقض المخالف من المسلمين عن ارتفاع الشرائع المتقدمة بانها كانت مؤقتة الى ظهور وخاتم الانبياء عليه السلام لا مطلقا يفهم منه التأيد ولا خفاء

خلافا لليهود) يعني غير العيسوية منهم صرح به المحقق في شرح المختصر (قوله وكذا نسخ التلاوة الخ) اعترض عليه بان معنى نسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلاة وحرمه القرآن والمس للجنب والحائض ونحو ذلك فلا وجه للاحتراز عنه وقد شكك في الجواب بان المقصود تعريف النسخ بمعنى النسخية المتعلقة بالاحكام ظاهرا بلانا وبالالتلاوة نفسها ليست بحكم ومصرف نسخها الى نسخ الاحكام المتعلقة بها تأويل (قوله واليه ذهب من قال هو الخطاب) قيل من عرف النسخ بالخطاب اراد تعريف ما به النسخ وأما جعل الخطاب ناسخا فلا وجه له بل هو دليل النسخ كما ان الخطاب الاول ليس بموجب الحكم بل دليل له والموجب هو الشارع (قوله بل زوال ما يظن الخ) فيه بحث اذ يلزم على هذا أن يجوز نسخ الكتاب بالسنة الثابتة بالا تحاد لان المنسوخ ظني كالناسخ (قوله فيه بحث لان النزاع الخ) قد يجاب عنه بانه لا يفهم من كلام المصنف ان النزاع في اطلاق لفظ النسخ بل مراده انه لا محال لان يكون مرادهم ان الشريعة المتقدمة مؤقتة الى وقوع وقت ورود الشريعة المتأخرة اذ لو كان كذلك لما كان نسخا ولا يتمتع اطلاق النسخ عليه شرعا وليس كذلك لان الله تعالى سماه نسخا وبالجملة استدلال المصنف بالآية على جواز وقوع لفظ النسخ لا على اطلاق النسخ لان معناها ان الآية التي

عندم توقيت وجود الحادث بعد تحقق جميع ما يحتاج اليه على عدم شيء وأين هذا من ذلك لا يقال بل يلزم لما يذكره المصنف من انه اما ان يكون هو العدم

السابق على الوجود أو عدم الطارئ وعلى التقديرين يلزم قدم الحادث لان الاول أولى بوجوب تحقق عاقبته التامة في الازل والثاني لا يكون الا بزوال موجود مستند الى الواجب بالذات أو بواسطة موجودات قبله ان يكون قد ساء مع استلزام زواله انتفاء الواجب لا نقول يجوز أن يكون من جهة ما يتوقف عليه وجود الحادث حوادث غير متناهية مستندة الى الواجب على التعاقب في الوجود يكون كل سابق منها مقبلا للاحقه باعتبار وجوده وعدمه الطارئ ويعدم كل منها

في السابق على الوجود أو عدم الطارئ وعلى التقديرين يلزم قدم الحادث لان الاول أولى بوجوب تحقق عاقبته التامة في الازل والثاني لا يكون الا بزوال موجود مستند الى الواجب بالذات أو بواسطة موجودات قبله ان يكون قد ساء مع استلزام زواله انتفاء الواجب لا نقول يجوز أن يكون من جهة ما يتوقف عليه وجود الحادث حوادث غير متناهية مستندة الى الواجب على التعاقب في الوجود يكون كل سابق منها مقبلا للاحقه باعتبار وجوده وعدمه الطارئ ويعدم كل منها

(أما النقل ففي التوراة تمسكوا بالسبب مادامت السموات والأرض وادعوا أنفسه نواترا و يدعون النقل عن موسى عليه السلام أن لا نسخ لشريعته قلنا هذا الدعوى غير صحيحة لوجود التحريف وأما النقل فلأنه يجب كون الشيء مأثورا به ومنها عنه فيكون حسنا وقبيحا ولا يوجب البداء والجهل بالعواقب ولنا أن حل الأخوات في شريعة آدم عليه السلام وحل الجزاء أي حوايه عليه السلام لم ينكره أحد ثم نسخ في غير شريعته ولأن الأمر للوجوب بالبقاء وانما هو

بين الدليلين بل الدليل الثاني بيان لمدة الحكم الاول التي لم تكن معلومة لنا وقولهم بان البقاء بالاستصحاب مع ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم مشكل لانه يلزم أن لا يكون نص ما في زمن النبي عليه السلام حجة الا في وقت نزوله فاما بعده فلا والحجوب عن هذا اما بال التزام الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب أي في

كل صورة علم انه لم يغير وانما بان النص يدل على شرعية موجهه قطعا الزمان نزول النسخ فيه فانه لا يندفع التعارض المذكور اعلم ان نفي الاسلام اجاب عن قولهم انه يوجب كون الشيء مأثورا به ومنها عنه بقوله ان الامر للوجوب بالبقاء وانما البقاء بالاستصحاب فلا يلزم كون الشيء مأثورا به ومنها عنه في حالة واحدة وفي هذا الجواب نظره وانما

في ان قوله تعالى ما نسخ من آية الاية لا ينافي ذلك بل الجواب اننا لم ان بشاره موسى وعيسى عليهما السلام بشرع النبي عليه السلام وايضا ما الرجوع اليه يقتضيان توقيت احكام التوراة والانجيل لاحتمال أن يكون الرجوع اليه باعتبار كونه مفسرا أو مقسورا أو مبدلا لبعض دون بعض فن أين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التأيد فتبسط بلها يكون نسخا ولو سلم فقل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرغ (قوله أما النقل) القائلون بطلان نسخ شريعة موسى عليه السلام نقلتمسكوا بكتابتهم وقول تبيينم وادعوا في كل منها انه متواتر أما الكتاب فاتفقوا انه في التوراة تمسكوا بالسبب أي العبادة فيسه والقيام بامرها مادامت السموات والأرض ولا قائل بالفضل بين السبب وغيره وأما قول النبي عليه السلام فاتفقوا عن موسى عليه السلام ان هذه شريعة مؤبدة الى يوم القيامة وفي لفظ الادعاء اشارة الى الجواب وهو منع التواتر والثوق على كتابهم لما وقع فيه من التحريف واختلاف النسخ وتناقض الاحكام كيف ولم يبق في زمن نبيهم من اليهود عند يكون اخبارهم متواترا أو خبرا تأيد شريعة موسى عليه السلام مما افتراه ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من نبينا عليه السلام ولو صح ذلك لاشتهر معارضتهم به مع حرصهم على دفع رسالة محمد عليه السلام والقائلون بطلان النسخ عقلا تمسكوا بوجوهين الاول انه يوجب كون الشيء مأثورا به ومنها عنه فيلزم حسنه وقبحه

نسخها نأت بغير منها الا ان نحررها وهذا يقتضي جواز نسخها الجواز النسخ لا باطلاق لفظ النسخ (قوله بل الجواب الخ) قيل هذا الجواب غير موجه لان كلام المنكرين للنسخ على شرائع موسى وعيسى عليهما السلام انما هو بطريق المنع لا بطريق الاستدلال فانه لا يلزم من عدم النسخ في صورة عدم جواز النسخ أصلا حتى يستدل بعدم وقوع النسخ في المبحوث عنه على عدم جواز النسخ بل كلامهم انما يتوجه على من يدعي وقوع النسخ في شريعة موسى وعيسى عليهما السلام بطريق المنع بانه لم يجوز أن تكون شرائعهم مؤقتة بعبدة النبي عليه الصلاة والسلام حيث بشر واوروده عليه السلام بقوله لا نسلم ان بشارتهما الخ منع على المنع فغير موجه (قوله بل هي مطلقة يفهم منها التأيد) قيل لا نسلم ان الاطلاق يفهم منه التأيد بل هو الاصل حتى يدل دليل على خلافه اذ التأيد لا يفهم الا من لفظ يدل عليه وعند ذلك يكون محكما فن أين يتصور نسخه وانت خير بان المدعى فهم التأيد من الاطلاق وكفى في ذلك كونه أصلا فيه نعم اذا وجد لفظ يدل على التأيد يكون هو متطرفا (قوله وهو منع التواتر) دليل اليهود لعنهم الله ولو سلم التواتر لا يدل على مدعاهم وهو عدم جواز النسخ أصلا لعدم النسخ في صورة لا يستلزم

النسخ المتعلقة بالاحكام والتلاوة ليست بحكم وفيه بحث لان معنى نسخ التلاوة كما سيأتي نسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلاة وحرمة القراءة والمس للجنب والحائض ونحو ذلك قال الشارح في حواشي شرح المختصر اعلم ان شيئا من التعريفات لا يتناول نسخ التلاوة الا أن يقال انه عبارة عن نسخ الاحكام المتعلقة بنفس النظم كالجواز في الصلاة وحرمة القراءة على الجنب والحائض ونحو ذلك قال

كان البقاء بالاستصحاب والاستصحاب ليس بحجة عند علماءنا فيلزم أن لا يكون نص ما في زمن حياة النبي عليه السلام حجة الا في حالة نزوله ولا يكون حجة بعدها وهذا قول باطل وانما قيدنا بزمن النبي عليه السلام لان بوفاته عليه السلام ارتفع احتمال النسخ وبقي اشرايع التي قبض النبي عليه السلام عليها حجة قطعية مؤبدة

بعدم عامه التامة من غير لزوم اتفاه الواجب لا امتناع بقائها كما قيل فانه سقطه فان عدم استقرار الحركة من قضية علمه

وقد خطر ببالي عن هذا النظر جوابان أحدهما أن نلتزم أن مثل هذا الاستصحاب جهة أي ككل استصحاب يكون فيه عدم التغيير معلوما فلما نزل على النبي عليه السلام حكم فثبوتها بالنص وبهاؤه بالاستصحاب وقد علم أنه لم ينزل مغيرا ذلوا نزل لبين النبي عليه السلام فلما لم يبين علم أنه لم ينزل فمثل هذا الاستصحاب يكون حجة وثانيتها ما لا نقول أن البقاء بالاستصحاب بل بالنص يدل على شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وبهذا يندفع التعارض المذكور وهو كون الشيء مأورا به ومنها عساه في زمان واحد لان النص الاول حكمه مؤقت الى زمان نزول الناسخ فاذا نزل الناسخ لم يبق موجب الاول وهذا عين ما ذكر في أول الفصل انه لما كان الشارع عالما بان الحكم الاول مؤقت الخ فلا يحتاج لدفع التعارض المذكور الى أن نقول ان البقاء بالاستصحاب (وفي هذا حكمة بالغة) وهو كالاحياء ثم الاماتة

لذاته وهو ممنوع الثاني ان النسخ لا يجوز أن يكون بدون مصلحة لامتناع العبث على الحكيم تعالى بل يكون لحكمة خفية أولا فظهرت ثانيا وهذا رجوع عن المصلحة الاولى بالاطلاع على مصلحة أخرى فيلزم البداء والجهل وكلاهما محال ان على الله تعالى فالمصنف استدلالا على ثبوت النسخ بما يتنص جهة على اليهود وغيرهم وهو نسخ بعض الاحكام الثابتة في زمن آدم عليه السلام لكن لا يخفى انه لا يدفع القول بتأيد شريعة موسى عليه السلام بدليل نقلي لا يقال الاحكام المذكورة كانت جائزة بالاباحة الاصلية دون الادلة الشرعية فرفعها لا يكون نسخا ولو سلم كانت في حق أمة مخصوصة أو كانت مؤقتة الى ظهور شريعة أخرى فانقول قد ثبت الاطلاق واحتمال التقييد لم ينشأ عن دليل فلا يعاب به والاباحة الاصلية عندنا بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدى في زمان من الازمنة فرفعها يكون نسخا لا محالة وأجاب ثانيا عن دليلي القائلين بطلان النسخ عقلا على ما ذكره القوم وأشارنا الى بطلان دليلهم الاول بأنه لا يمنع تبدل الافعال حسنا وقبحا بحسب تبدل الازمان والاحوال والاشخاص على ما سبق في مسئلة الحسنين والقبح (قوله وقد خطر ببالي) لقائل أن يقول الاعتراض انما هو على نفي الاسلام

أوجبت لذلك لامتناع ذاتها فان هذا العدم الخاص لو كان مقتضى ذات الحركة لدام بدوام الذات فلم يتحقق وجود الحركة أصلا فتكون الطبيعة قديمة مستندة الى العلة القديمة والافراد حادثه على التعاقب متباعدة والتشكيك في وجود الطبيعة ساقط وهو قد حقق في محله وبين بيانا شافيا لاهمية فيه والتحقيق ان من ذهب الى ربط الحادث بالتقديم بواسطة حوادث غير متناهية استدلل عليه بان الحادث اليسوي المتجدد الوجود مثلا لا مكانه ليس وجوده الا

عدم جوازه أصلا وهذا في غاية الظهور (قوله لكن لا يخفى الخ) قد يقال الدليل انما يدل على ان أصل النسخ جائز ووجهه على من ينكر ذلك مع قطع النظر عن شريعة ما استدلالا بما ذكر من الدليل العقلي فانه ينفي أصله بدليل نقلي انما قال بدليل نقلي لانه يدفع القول بتأيد شريعة موسى عليه السلام كالأخفى (قوله والاباحة الاصلية عندنا بالشريعة الخ) فيه بحث أما أولا فلما مر في مباحث المطلق وسيأتي أيضا ان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا وأما ثانيا فلان تقييد الحكم بالشريعة مستدرك فالاولى أن يجاب عن الاعتراض بان سكوت الانبياء عند مشاهدتها بشرع منهم فكانت أحكامها أحكاما شرعية على انه قد جاء في التوراة ان الله تعالى أمر آدم عليه السلام بتزويج شاته من نفسه فلا يكون هذا من قبيل الاباحة الاصلية في شيء كذا قال القائل (قوله فيلزم البداء) البداء عبارة عن الظهور بعد الخفاء (لكن لا يخفى انه لا يدفع القول بتأيد شريعة موسى الخ) أقول يمكن أن يدفع ذلك القول أيضا لعدم

من اقتضاء علمته التامة وتحقق جميع ما لا بد له منه فهو اما أن يكون حاصل في الازل أو لا وعلى الاول يلزم وهو قدم الحادث بمعنى لزوم وجوده والتثبت على حالة واحدة لا امتناع تخالف المعول عن المقضى التام وهو خلاف المفروض وعلى الثاني وجود الحادث فيما لا يزال اما أن يكون من غير حدوث أمر آخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته وهو محال لامتناع وجود الشيء بدون وجوده وتتمام علته واما أن يكون موقوفا على أمر آخر مشروطا بحدوثه فننقل الكلام ونجرحه الى سبب حدوثه وهو لم جرا الى حد ونهاية وليس المقصود من هذا الدليل الاثبات حوادث متعاقبة الوجود ثابتة التجدد ومتجددة الثبوت لا الى نهاية ثم تمام الدليل على اثبات الطبيعة المستمرة وحفظها بتعاقب الجزئيات المتجددة لا الى نهاية وجب أن يكون هذا التجدد منتهيا الى ما يحب فيه التجدد والتعاقب لذاته بمعنى انه من الاعراض الاولى له وهو الحركة السلي لذاته وحققتها تفوت ولحق الاحتمال في هذه الحوادث أمران الاول التعاقب المتماضي لا الى نهاية الموجب لاستحالة اجتماع القبيل والبعد والثاني اختصاص كل منها بما يخصه من كم وكيف واعتبار ونسبة فلا يلد من زمان دائم

وأضايكمن حسن الشيء وقصه في زمانين. وأما محله فأعلم أن الحكم إما أن لا يشمل النسخ في نفسه كالأحكام العقلية) مثل وحدانية الله وأمثالها (وما يجرى مجراها كالأمور الحسية والأخبارات عن الأمور الماضية أو الحاضرة أو المستقبلية نحو مسجد الملائكة (وأما أن يحتل كالأحكام الشرعية ثم هذا إما أن لحقه تأييداً نصاً كقوله تعالى وجعل الذين اتبعوك الآية وقوله عليه السلام الجهاد ماض إلى يوم القيامة أو دلالة كالشرائع التي قبض عليها النبي عليه السلام فإما مؤبداً بدلالة أنه خاتم النبيين أو توقيت (عطف على قوله) تأييداً في قوله إيمان لحقه تأييداً) فإن النسخ قبل تمام الوقت بدها ويكون الحكم مطلقاً عن أي عن ٣٠٩ التأييد والتوقيت (فالذي يجرى فيه النسخ هذا فقط وأما شرطه فالتمكن من الاعتقاد كافٍ لا حاجة إلى التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة لا يصح قبل الفعل لأن المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بدها ولنا أنه عليه السلام أمر بعبادة المعراج بخمسين صلاة ثم نسخ الزائد على الخمس مع عدم التمكن من العمل وذلك لأنه يمكن أن يكون المقصود الاعتقاد فقط أو الاعتقاد والعمل جميعاً (وهنا) أي في صورة يكون المقصود الاعتقاد والعمل جميعاً (الاعتقاد أقوى فانه يصلح أن يكون قربة مقصودة كما في المنشأ به وهو) أي الاعتقاد (اللاحتتمل السقوط بخلاف العمل) فان الغنل يمكن أن يسقط بعذر كالأقارار والصلاة والصوم وغيرها

وهو قائل بان الاستصحاب ليس بحجة أصلاً فكونه حجة في صورة ما يكون رجوعاً عن مذهبه فلا يتم الجواب الأول وكذا الثاني لأنه قائل بأن البقاء بالاستصحاب فالقول بان البقاء ليس بالاستصحاب يكون دفعاً لكلامه لا توجيهاً (قوله وأما محله) أي محل النسخ حكم شرعي فإما لم يلحقه تأييداً ولا توقيتاً فخرج الأحكام العقلية والحسية والأخبار عن الأمور الماضية أو الواقعة في الحال أو الاستقبال مما يؤدي نسخته إلى كذب أو جهل بخلاف الأخبار عن حل الشيء أو حرمة مثل هذا حلال وذلك حرام والمراد بالتأييد دوام الحكم مادامت دار التكليف ولهذا كان التقييم بقوله إلى يوم القيامة تأييداً لا توقيتاً فان قيل قد تستعمل صيغ التأييد في المكث الطويل فيجوز أن يلحق الحكم تأييداً يفهم منه الدوام ويكون مراد الله تعالى طول الزمان فيرد دليل بين انتهاءه فيكون نسخاً في حقاقلنا حقيقة التأييد وهو الدوام واستمرار جميع الأزمنة وإرادة البعض مجاز لا مساغ له بدون القرينة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الأزمنة كان رفعه في بعض الأزمنة من باب البدها وهو على الله تعالى محال هذا إذا كان التأييد قيداً للحكم كالوجوب مثلاً أما إذا كان قيداً للواجب مثل الصوم أو البدها فالجهور على أنه يجوز نسخته إذ لا يزيد في

من قولهم بدها الأمر الفلاني إذا ظهر بعد خفائه وقوله تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون وبدها لهم سيات ما كسبوا أي ظهر لهم بعد خفائه وقوله تعالى الله عن ذلك عليم كبيراً (قوله وهو قائل بان الاستصحاب ليس بحجة أصلاً) قيل الاطلاق ممنوع فانه انما يمنع حقيقته إذا لم يعلم عدم المغير (قال المصنف) وأيضا يمكن حسن الشيء وقصه في زمانين) وفيه بحث إذ لو لم يكن في زمان ورود النسخ حسن كان الرفع بما ليس محققاً ورفع المعدوم محال وأما اعتراض القائل بان اجتماعهما على مذهب من يجوز النسخ قبل التمكن من الفعل كالمختار انما هو في زمان خفائه ان المجتمع فيه الفعلان المأمور به والممنهي عنه لا الحسن والقيح كذا في فصول البدائع فليستأمل (قوله مثل هذا حلال وهذا حرام) فانه يجوز نسخ مثل هذا الخبر لانه في المعنى انشاء وحكم فيقبل النسخ كسائر الأحكام (قوله قيد الحكم كالوجوب مثلاً) أما إذا كان التأييد قيداً للحكم نضاً نحو الصوم واجب مستمر أبداً فلا يجوز النسخ أيضاً اتفاقاً وأما إذا كان قيداً لظاهره لا محتملاً نحو الصوم رمضان يجب أبداً فان الفعل أصل في العمل والمختار في التنارع أعمال الثاني ويحتمل ظرفاً للصوم فعند الجهور يجوز النسخ ويحتمل على خلاف الظاهر من أعمال الأبعد وقيل على التجوز بالابدية عن المكث الطويل وفيه ان هذا التجوز يجوز في يجب أبداً أيضاً وعند البعض لا (قوله فالجهور على أنه يجوز نسخته) تلافاً للخصاص وعلم الهدى والقاضي أبي زيد ومن تبعهم قيل

القائل بالفصل بين تأييد موسى وثلاثة الأحكام قال (أما إذا كان قيداً للواجب مثل الصوم فالجهور الخ) أقول المتبادر من هذه العبارة أن يكون الحنيفة من الجهور في هذه المسئلة وليس كذلك ما قال

وحرم حامل له ومحرك قيمه حتى يتصور التجدد والتعاقب واستعدادات متفاوتة بها يحصل الترتب والتناوب وحمل يقوم به أشخاص الصور وبتعبه جزئيات الاستعداد ولا يجوز حدوثه والالزم تسلسل المواد فهناك حركات ثلاثة مستمرة يفرض في كل منها أجزاء جزئية الأولى حركة النفس الفلكية في الآراء والثانية حركة الجرم في الأوضاع على التناوب في العلمية بحسب أجزائها المقروضة والثالثة حركة المادة العنصرية في الاستعدادات فتكون الكلية من السلسلة الآراء الجزئية عملة للوضع الجزئي وهو

(فدّبح ابراهيم عليه السلام من هذا القبيل) أي من قبيل النسخ قبل الفعل عند البعض (وعند البعض ليس بنسخ فان الاستخلاف لا يكون نسخا) لان الاستخلاف ٣١٠ لا يكون الامع تقريرا للاصل على ما كان (واما أمر يدّبح الولد ابتداء على القولين

القولين فان قيل الامر بالفداء حرم الاصل فيكون نسخا) هذا اشكال على مذهب من يقول ان ذبح ابراهيم عليه السلام ليس بنسخ (فلنا لما قام الغير مقامه جاز الحرمه الاصلية واما النسخ فهو اما الكتاب والسنة

لارادة اخرى جزئية وحركة استعدادية جزئية وهكذا فالطبيعة الاولى تكون علة لوجود الطبيعة الكلية من الثانية وينعكس الامر في البقاء والطبيعة الكلية كما انها تلبق بالاولى كذلك تكون سببا لوجود الثالثة وبقائها واما جزئيات الحركة الواحدة فكل سابق من اجزائه سبب لوجود اللاحق بحسب وجوده وعدمه اللاحق وبالجملة ان الارادة لتكون الجسم في حده مامن المسافة توجد ثم يوجد وصول الجسم اليه ومع وصوله الى الحد الذي يريده ينصرف تلك الارادة ويتجدد غيرها فيصير كل وصول سببا لوجود

الدلالة على جزئيات الزمان على دلالة قولنا صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ فان قيل التأييد يقيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا الامنافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به كما لامنافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد التكليف به في ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم بنسخ قبله وذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف وتحققه ان قوله صم ابد ابدل على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمراره منقضاه وذلك كما يقول صم كل رمضان فان جميع الرضانات داخله في هذا الخطاب واذ امانات انقطع الوجوب قطعاً ولم يكن نفيها تعلق الوجوب بشئ من الرضانات وتناول الخطابات له والحاصل انه يجوز ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يتقيد الاول بالابد دون الثاني فان قلت قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك من قبيل الاخبار فكيف جعله من امثلة الاحكام الشرعية قلت من جهة انه حكم بوجوب تقديم المؤمن على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها (قوله فدّبح ابراهيم عليه السلام) ذهب بعضهم الى ان ابراهيم عليه السلام أمر يدّبح الولد ثم

انظر من العبارة ان يكون الحنفية من الجمهور وليس كذلك لما قال صاحب الجمع في البدايع اذا قيد المأمور به بالتأييد لا يجوز نسخه خلافا للجمهور (قوله فلنا لامنافاة الخ) لا يقال تقييد الفعل بالابدية لا من حيث هو بل من حيث كلف به فيلزم ابدية التكليف به فاذا انتهت ابدية التكليف بالنسخ انتهت ابديته لا نقول ان اريد بالحسبة تقييد التكليف بما ليس بلازم ولئن لم يلزم وان اريد اعتبارها في الفعل وقت التكليف فمسلم ولا يقتضي تقييد التكليف هذا او اعترض أيضا بان الايجاب حكم شرعي زائد على اصل معنى الفعل فيجب ان يصرف قيد التأيد اليه ويتبعه تأييد الفعل والقياس على قولنا صم غدا قياس مع الفارق لانه مبني على اصل آخر وهو ان النسخ قبل التمكن من الفعل جائز عندنا وهو لا يستلزم جواز رفع التأيد المستلزم للبدايع بخلاف ما نحن فيه واما القياس على التكليف بصوم غد ثم الموت قبله فهو ايضا مدفوع بان التكليف فيه مقيد بعدم الموت عقلا فلا يقع فيه كما صرح به في شرح المختصر والحواب ان الكلام فيما اذا كان التأيد مقيد الفعل وقد يكون الكلام نصافي ذلك كما في قولك وجب عليك الصوم الا بدى واما تجوز النسخ باعتبار قيد الفعل فيما اذا احتل الامر ان على ماص فلان الاصل الجواز وعدمه يحتاج الى برهان ولا برهان مع الاحتمال ولو لم يبق فيه بحث وهو ان النسخ اذا ورد على وجوب الصوم الباطن لم يلزم عدم دوامه لانه اذا لم يجب جازرته فلم يدم فبين دوام الصوم ونسخ وجوبه منافاة يقتضي كل لازم لمزومه فيكون مبطالا لخصوص التأيد كالتأييد الوجوب بعينه وايضا عدم الجواز في نحو الصوم واجب مستمرا ابدان كان لكونه خبرا مؤدبا الى الكذب فكذا الصوم المستمرا المؤبد في رمضان واجب وان كان باعتبار كونه حكما واجبا فالاجاب المؤبد للصوم

صاحب الجمع في البدايع اذا قيد المأمور به بالتأييد لا يجوز نسخه خلافا للجمهور ولو كان التأيد سلبيا مدة بقاء الوجوب نصا لم يقبل النسخ وقا قال انه حكم مقيد بالتأييد فكان نصا على عدم انتهائه بمدة والنسخ بيان انتهائه فيتناقض قال (قلنا لامنافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد الخ) أقول فيه بحث لان المنافاة بينهما ظاهرة لان صوموا ابدامثلا لا يدل على ايجاب فعل مقيد بالابد بل على ابدية ايجاب الفعل لان الايجاب حكم شرعي زائد على اصل معنى الفعل بل هو المعنى في نظر الشارع ولهذا كان الامر حقيقة شرعية في الايجاب اتفاقا فاذا قال الشارع صوموا ابد ايجاب ان توجه قيد التأيد الى الايجاب ويتبعه

ارادة متجددة مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة سببا لوصول متأخر بعدها فيستمر الارادة والحركة وهذا معنى قولهم ان الحركة من حيث طبيعتها المستمرة صدرت عن الواجب ومن حيث جزئياتها المتجددة

تكون مبدأ لصدور الحوادث فبجان الذي ربط الامور الثابتة بالامور المتعددة بالامور المتعددة ووجود الاولى وجود الهى قبل الكثرة غير مهورن بالزمان والاستعداد ووجود الثانية ٣١١ وجود طبيعى بعدها على التعاور في

المواد وورد عليه بانه لم لا يجوز ان يكون عدم وجوده في الازل الامتناع وجوده فيه مع تحقق جميع ما لا بد منه لان ازلية الامكان لا تستلزم امكان الازلية والتخلف المحال هو عن مقتضى العلة ولا نسلم ان مقتضاها وجوده في الازل وهو عبارة عن حالة بسيطة ثابتة بل مقتضاها وجوده في وقت معين ولا يخفى علينا ان هذا الاراد عدم الحدوث فان العلة لما كانت قديمة ثابتة لا يتصور ان يكون معناها متجددا حادثا في حالة دون حالة بل يجب ان يكون دائم الوجود مستمر الثبوت على حالة واحدة على انه لا يمكن ان يكون علة الحوادث الزماني ازلية لتوقفه على ورود الوقت وتحقق حده دون حد وورد ايضا بانه لم لا يجوز ان يكون متمم علة هو ارادة الواجب قد تعلق في الازل بوجوده فيما لا يزال في وقته المعين فيكون مقتضى العلة هو هذا الوجود فلا يلزم التخلف عن مقتضاها بوجوده في وقته هذا

نسخ يورود الفداء بذبح الشاة اما الاول فلقوله تعالى حكاية يا ابت افعل ما تؤمر فانه يدل على ان الذبح كان مأمورا به ولقوله تعالى وقد ينهه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المأمور به ولو كان المأمور به مقدمات الذبح لما احتج الى الفداء لانه قد أتى بها وايضا لو لم يكن الذبح مأمورا به لامتنع شرعا عادة اشتغاله بذلك واقدمه على الترويع وامرار المدينة على خلق الولد وتله للجبين وأما الثاني فلانه لو لم يذبح لكان تركه معصية فان قيل قد وجد الذبح لما روى انه ذبح وكان كلما قطع شيا بلحيم عقيب القطع قلنا خلاف العادة والظاهر ولم ينقل نقلا يعتد به ولو كان لما احتج الى الفداء ثم لا يخفى ان هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكّن من الفعل كافي نسخ الصلاة ليلية المعراج للقطع بانه يمكن من الذبح وانما امتنع لما منع من الخارج وأما كونه قبل الفعل والنسخ لا يكون الا كذلك اذ لا يتصور نسخ ما مضى ولذا قال امام الحرم بين كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان يقدر وقوعه في المستقبل فان النسخ لا ينهك على مقدم سابق بل الغرض انه اذا فرض ورود الامر بشئ فهل يجوز ان يذبح قبل ان يعضى من وقت اتصال الامر به ما يسع الفعل المأمور به والحاصل انه اذا وقع التكليف بفعل ظاهر في الاستمرار فهل

كلا لا يجب للصوم المؤبد في ان نسخه بدءا فالفرق تحمك والتحقيق ان سد المسئلة هو ان اجتماع الحسن والقبح في زمان واحد ان لم امتنع لا امتنع لازمه والافلا قد نسخ الوجوب المؤبد يستلزمه ولو في بعض زمناة الابد واما نسخ وجوب الفعل المؤبد فلا احتمال ان يكون زمان الوجوب غير زمان الفعل فينسخ بالقبح في غير زمانه كافي صم غدائهم نسخ قبله فليتمل (قوله فلقوله تعالى حكاية يا ابت افعل ما تؤمر) قيل عليه صيغته ما تؤمر مضارع فلا يجوز ان يصرف الى ماضى من رؤياه في المنام والاقبيل افعل ما أمرت فيجب ان يصرف الى ما يتحقق من الامر في المستقبل فكانه قبل افعل ما يتحقق من الامر فيه وأوجب بان المضارع قد يراد به الماضى بالتصريح كافي قوله تعالى والله الذي أرسل الرياح فتثير سحابا ويجب ههنا الحمل عليه ضرورة اقدام ابراهيم عليه السلام على الذبح كما هو المشهور وذلك مما يحرم بدون الامر به (قوله ولو كان المأمور به مقدمات الذبح الخ) وأما قوله تعالى قد صدقت فيتحمل ان يكون معنا تلك صدقت الرؤيا وحلته على ظاهره وان كان موطن الرؤيا يقتضى التعبير كذا قاله الفأ في هذا على تقدير ان يكون الابدال نهها والافعناة قد حقت ما أمرت به بالايان ببدله كالتيمم (قوله فلانه لو لم يذبح لكان تركه معصية) منع الملازمة لجواز ان يكون الوجوب موسعا فلا يعصى بالتأخير واجيب بانه لو كان موسعا لكان الوجوب متعلقا بالمستقبل لان الامر باق عليه قطعا فاذا نسخ عنه فقد نسخ تعلق الوجوب بالمستقبل فانه لو كان موسعا لآخر الفعل فلم يقدم على الذبح وترويع الولد عادة اتمار جاء ان يذبح عنه أو رجاء ان يموت فيسقط عنه ورد يمنع عدم التأخير اذ كونه في اول اوقات الامكان غير معلوم (قوله لما روى انه ذبح الخ) قيل على هذا التوجيه ينبغي ان يكون المسئلة في النذر بذبح الولد ان يفعله بالولد ما فعل باجماع عليه السلام وليس كذلك (قوله ثم لا يخفى ان هذا النسخ الخ) اعتراض على المصنف بان هذا ليس من قبيل المتنازع فيه واجيب عنه بنوع امكان الذبح قبل النسخ بناء على ان اسباب الذبح لم تحصر بعدا ووجد المتنازع والا كان ما صابا تركه مع التمكّن واحضار الاسباب مع انتفاء

تأيد الفعل وأما الجواب عن قوله كما يقال صم غدائهم بنسخ قبله وقوله كما يكلف بصوم غدائهم يموت قبل غد فهو ان كلامه ما قياس مع الفارق اما الاول فهو انه مبني على أصل سيأتي بيانه وهو ان النسخ قبل التمكّن من الفعل جائز عندنا وهو لا يستلزم جواز رفع التأيد المستلزم للبدء بخلاف ما نحن فيه وأما الثاني فهو

قلت لما توقف على صرف الزمان الى وقته المعين الذي اريد وجود الحوادث فيه لا يكون العلة التامة متحققة في الازل ولئن كانت متحققة لزم استناد المتجدد الحوادث الى الثابت الدائم وهو محال والقول بان علة عدم جزء من الحركة لا يجوز ان تكون الحوادث السابق لا باعتبار

فلا نسخ حينئذ فيكون أربعة  
وقال الشافعي رحمه الله بفساد

لا القياس على ما يأتي ولا الاجماع لانه ان كان في حياة النبي عليه السلام يكون من باب السنة لانه منفرد ببيان الشرائع وان كان بعده  
اقسام نسخ الكتاب بالكتاب أو السنة بالسنة أو الكتاب بالسنة أو بالعكس

يجوز أن يفسخ قبل أن يوتى بشئ من جزئياته كالو قال بجواز هذه السنة وصوموا عدا ثم قال قبل مجي وقت  
الحج والغدا لتجسروا ولا تصوموا وذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ اذ لا رفع هنا ولا بيان للذاتهما وانما هو  
استخلاف وجعل ذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذ الفداء اسم لما يقوم مقام الشئ في قبول ما يتوجه اليه  
من المكروه يقال نديتكم نفسي أي قبلت ما يتوجه عليكم من المكروه ولو كان ذبح الولد هو تفعل لم يفسخ  
الى قيام شئ مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك المأمور به حتى يلزم الاثم فان قيل هب ان  
الخلف قام مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل أعني ذبح الولد ونحوه الشئ بعد وجوده به نسخ للاحالة  
بجوابه ان الاصل لم يفسخ وانما يلزم لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل  
فزالت بالجواب ثم فادت بقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها نسخا للجواب  
(قوله لا القياس) لان شرطه التعدي الى فرع لا نص فيه (قوله فلا نسخ حينئذ) أي بعد النبي عليه  
السلام لان الاحكام صارت مؤبده بانقطاع الوحي ولا يخفى ان هذا يختص بالاحكام المتخصصة فان قيل  
قد سقط نصيب المؤلفه قلوبهم بالاجماع المنعقد في زمن أبي بكر وثبتت بحسب الامم عن الثالث الى السادس  
بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص على انها انما تحجب بالاخوة دون الاخوين قلنا نصيب المؤلفه سقط  
لسقوط سببه لا لورود دليل شرعي على ارتفاعه ودلالة النص على عدم الحجب بالاخوين تبين على كون  
المفهوم حجة وكون أقل الجمع ثلاثة ولا قطع بذلك وذكرنا في باب الاجماع ان نسخ الاجماع

المانع قال صاحب الكشف صورة المسئلة على وجهين أحدهما ان رد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل  
دخول وقت الواجب كما اذا قيل صوموا ثم قيل قبل انفسجار الصبح لا تصوموا والثاني ان رد الناسخ بعد  
دخول وقته قبل انقضاء زمان يسع الواجب كما اذا قيل اذم ولدك فبادر الى أسمايه وقيل قبل احضار  
الكل لا تذبح وهذا مما يؤيد الجواب المذكور اذ الظاهر ان قصة ابراهيم عليه السلام من قبيل الثاني كما  
قالوا حجوا الخ قيل التمثيل بجواز هذه السنة وصوموا عدا ثم قيل بالوقت وليس مورد النسخ لانه لو يجب  
البداء كما ذكره المصنف قبيل هذا وفي كون هذين المثالين من قبيل المؤلفه المبحوث عنه نظير ذلك عليه  
ماصر من ان المؤلفه ليس محل النسخ ومثل صم عدا محمله (قوله وانما يلزم لو كان حكما شرعيا) كانه  
أراد به حكما شرعيا متجددا والافلاوجه لانكار كون التعريم حكما شرعيا (قوله لان شرطه التعدي)  
الى فرع لا نص فيه والمنسوخ ثابت بالنص أو بما فيه نص فلا يمكن النسخ بالقياس وقد يناقش فيه بانه  
لا يمنع أن يكون القياس ناسخا للقياس فلما تم (قوله مختص بالاحكام) لا خفاء ان الاحكام المعللة  
بالعلل المنصوص عليها في حكم الاحكام المنصوص عليها التي ليس فيها نسخ فالاختصاص الذي ذكره  
أيضا في النسبة الى الاحكام النابتة بالاشارة ونحوها (قوله قد سقط نصيب المؤلفه) أي من مصارف  
الذكاة والمؤلفه قلوبهم قوم أسلموا وبنيتهم فيه ضعيفة فيمألف قلوبهم أو اشرفا يترقب باعطاءهم  
ومرأتهم اسلام نظرائهم وقيل اشرفا يستألفون على أن يسلموا فانه عليه السلام كان يعطيهم من  
خمس الخمس والصحيح انه عليه السلام كان يعطيهم من خمس الخمس الذي كان من خاص ماله (قوله مع دلالة  
النص) هو قوله تعالى وان كان له اخوة فلا مة السادس (قوله لسقوط سببه) فيكون من قبيل انتهاء  
الشئ بانتهاء مدته كانه صوم رمضان بانتهائه قيل هذا الاصل يعارضه أصل آخر وهو قولهم بقاء  
ان التكليف مقيم بعدم الموت عقلا فلا رفع صرح به المحقق في شرح المختصر قال (وانما يلزم لو كان حكما  
شرعيا) أقول كانه أراد حكما شرعيا متجددا والافلاوجه لانكار كون التعريم حكما شرعيا فتدبر قال

الاخيرين لقوله تعالى مات  
بغيره منها أو مثلها) دليل  
على امتناع نسخ الكتاب  
بالسنة (والسنة دونه)  
أي دون الكتاب  
(وقوله تعالى قل ما يكون  
لي أن أبدله من تلقاء  
نفسى ولقوله عليه  
السلام اذ ارؤى لكم  
يعنى حديث فاعرضوه  
على كتاب الله الحديث)  
أوله قوله عليه السلام  
يكثركم الاحاديث من  
بعدي فاذا روى لكم عنى  
حديث فاعرضوه على  
كتاب الله فان وافقه  
فأقبلوه فان خالفه فردوه  
(لانه ان نسخ الكتاب  
بالسنة يقول الطاعن  
خالف النبي عليه السلام  
ما رزعم انه كما ذكره وان  
نسخ السنة بالكتاب  
يقول كذبه به فلا  
تصدقه بالتعاون بينهما  
أولى واحتج بعض أصحابنا  
أي على جواز نسخ  
الكتاب بالسنة (بانه  
نسخ قوله تعالى الوصية  
لوالدين والاقربين) أول  
الآية قوله كتب عليكم  
اذا حضر أحدكم الموت  
ان ترك خيرا الوصية  
لوالدين والاقربين  
بالمعروف (بقوله عليه

السلام لا وصية لوارث وبعضهم بان قوله تعالى فامسكوهن الآية) أول الآية قوله تعالى  
واللاي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله



وجوده ولا باعتبار عدمه ولا باعتبار هما معا فان مجموعهما علة لوجود ذلك الحادث ومتم لها فلا بد من سبب آخر جوابا ان الارادة الجزئية مثلا متممة لعلته وجود وضع جزئي فاذا حصل هذا الوضع انتفت تلك الارادة بانتفاءها انتفى ذلك الوضع وتحققت ارادة اخرى جزئية ووضع آخر جزئي وذلك لان مقتضى الارادة انما هو حدوث الوضع الجزئي فانتهى هذا الوضع في الاثنى الثاني لانتهاء علة حيث لم تنعوا الارادة الا بوجوده الاثنى وبالجملة ان علة عدم الحركة في الاثنى الثاني

أمره مستمر دائم وأما سائر ما أورده المتفلسفة في هذا الباب فلا يستحق الاصبغاء ومزيد التفصيل في تعليقاتنا على شرح العضدية والحق ان الازلية عبارة عن الوجود بالأولى وبسبب الكون على حالة بسيطة بحيث يتقدس عن أن يكون هناك تقدر وامتداد أو تقترن له نهايات وابعاداً ويتصور توسط حيث وتخلل قد أو يتعقل سبق ولحق وامتياز حد عن حد فهو لا ينفصل عن الوجود بالذات والفعليّة من جميع الجهات فكل ما سوى البارى تعالى ليس يمكن أن يكون وجوده أزليا ولا أن يكون غائبا عنه تعالى كما ورد في الحديث ليس عند ربك صباح ولا مساء (قوله فان قيل الخ) حاصله ان هذا الدليل يدل على استحالة دخول ما ليس بوجوده ولا معدوم في زعمكم لا نحو له في أحد التقديسين الموجود والمعدوم (قوله قلت هذا التأمير الخ) لما كان اثبات الحلال واسطة بين الموجود والمعدوم أمر محققا ثابتا في زعمهم جعل القول المشهور الذي عليه الجمهور ومحض الصواب وهو انحصار المفهوم على الموجود والمعدوم قولاً بالتأويل ومبني على الاصطلاح فقط وحاصل جوابه انه على ذلك التقدير يتم ابطال الشقوق سالما عن المنع ما خلا الشق الاخير وهو ان ذلك الجزء اما أن يكون موجودا محضا أو يكون لزوال العدم مدخل في زواله فانه ممنوع لجواز أن يدخل في العلة الخ وان أبيتم ذلك

بالاجماع جائز وكانه اراد ان الاجماع لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور أن يكون ناسخا له وما يتصور أن ينعقد اجماع لمصلحة ثم تبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور على انه لا ينسخ ولا يفسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا يتصور حد شرعي بعد النبي عليه السلام ولا ظهوره لاستلزامه اجماعهم أولا على الخطامع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قيل لم يجوز أن يكون سند الاجماع الثاني قياسا فلنا ان شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولهذا يجوز أن يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس لان انتفاء الشيء بانتفاء شرطه ليس من باب النسخ ولقائل أن يقول لا نسلم ان الاجماع المخالف للنص خطأ وانما يكون كذلك لولا يمكن مستندا الى نص راجع على النص الاول الذي نجهله منسوخا به لا يقال فيمنه ذلك يكون النسخ هو النص الراجح لا الاجماع لانقول يجوز أن لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبني عليه فانه يكون متراخيا لا محالة

الحكم يستغنى عن بقاء السبب اوجب بانه ينتهي بانتهاء علة اذ اثبت مع المناقاة أو ينتهي الحكم بانتهاء علة اذ كان مقطوعا بما يستغنى عنها اذا كانت اجتهادية (قوله لانه لا يكون الا عن دليل شرعي) قد سبق في جواب خامس الاعتراضات الموردة على قولهم الثلاثة الاول اعنى الكتاب والسنة والاجماع اصول مطلقة والرابع أصل من وجه وفرع من وجه آخر اشارة الى ان الاجماع قد لا يكون من دليل بان يخلق الله تعالى فيهم العلم الضروري فيوقفهم للصواب وهذا الدليل لا يتأتى على ذلك فقيل في بيان ان الاجماع لا يكون ناسخا للاجماع اذ لم يكن عن نص ان الاول اما ظاهري ولا اجماع على خلاف القاطع لكونه خطأ واما ظني فقد انتفى معارضه القاطع فلا يثبت لحكمه فلا رفع وفيه بحث لان الاجماع على خلاف الظني لا يحسب قاطعية فاعلمه ظني راجح واثن سلم فالثابت قبل العادة ولو بالظني اذا ارتفع به صار ناسخا كارتفاع الثابت بالظني من الكتاب وخبر الواحد اذا نزل بخلافه نص قطعي (قوله واقائل أن يقول الخ) اوجب عنه بان الاجماع المنعقد بالمرجوح يكون على الخطا فلا ينعقد فلا يكون هناك نسخ وفيه تأمل (قوله لجواز أن لا يعلم تراخي ذلك النص) وايضا للاجماع عبرة وان لم يعرف نصه واعتراض على ذكره اولابانه اذ لم يعلم تراخيه لا يكون راجحا ورد بان النص الذي يستند اليه الاجماع اذا كان نصافي معناه أو مفسرا أو محكما أو دالا عليه بعبارته يكون راجحا على النص المخالف للاجماع اذا كان ظاهرا في معناه أو دالا عليه أو دلالة باشارته عليه أو اقتضائه وثانيا بانه وان لم يعلم تراخي النص فلا شك ان رجاخه معلوم فيسند الحكم اليه غاية ان الاجماع أو اذ قطعته ولا نسلم انه نسخ والا يلزم ابطال الباطل

(يجوز أن لا يعلم تراخي ذلك النص) أقول قيل عليه اذ لم يعلم تراخيه لا يكون راجحا بل يكون مرجوحا ولو كان للنص الراجح من جهة اخرى وليس بشئ لان النص الذي يستند اليه الاجماع اذا كان نصافي معناه أو مفسرا أو محكما أو دالا عليه بعبارته يكون راجحا على النص المخالف للاجماع اذا كان ظاهرا في معناه أو دالا عليه باشارته أو دلالة أو اقتضائه على ما تقرر فيما سبق وانكاره لقواعد الفتن قال

لهن سبيلا (نسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب حلدا مائة ورجم بالحجارة ولكن هذا فاسد) أي ما مر من الاحتجاجين لبعض أصحابنا فاسد فاستدل على فساد الاحتجاج الأول بقوله (لأن الوصية لو أراث نسخت بآية الموارد ذات في الأول فوضها اليها ثم تولى بنفسه بيان حق كل منهم وإلى هذا أشار بقوله بوصيكم الله في أولادكم وقال عليه السلام إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لو أراث) ثم استدل على فساد الاحتجاج الثاني بقوله (ولأن عمر قال إن الرجم كان مما يمتلى في كتاب الله تعالى) فقوله تعالى فامسكوهن في البيوت لم ينسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب بل نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما

وجعلتوهما من الموجودات فلا نسلم أن كل موجود يمكن فهو واجب بالنظر إلى علمته حتى يلزم من انعدامه انعدام علمه منتزعا إلى الواجب لجواز أن يكون من جملة الاختيار الذي شأنه الإيقاع أي وقت شاء من غير أن يعال هذا الاختيار وأن يلزم موجود بلا إيجاد واستحالة ترجيح المختار أحد المتساويين غير مسلمة وأن جعلتوهما هذا خلف في المعلوم فلا نسلم أن كل معدوم لا يمكن زواله إلا بزوال العدم الذي هو عبارة عن وجود شيء ما حتى يلزم الخلف لأن الإضافات التي تدخل في مفهومها العدم كالإيقاع وتعلق القدرة والارادة وتجوذك معدومة على ذلك التقدير وزوالها لا يكون بوجود شيء كما إذا تعلققت القدرة بشيء ثم انقطعت هذا ما قبل في توجيهه ويرد عليه أنه إذا جاز زوال نفس الشيء من غير زوال شيء من علمته من وجوده أو عدمه جاز أن يزول بعض المعدومات بدون زوال عدمه فلا يلزم من تركب العلة منها شيء من المحالات المذكورة (قوله فثبت توقف الموجودات الخ) قد عرفت ما في مقدمته وقد نسخ الروايات في عدة كتب على منوال المصنف في إبطال بطل الحوادث بالقديم بواسطة الحركة السرمدية وهو عجيب جدا يظهر ذلك من انعان النظر فيما علقناه على شرحه للعضدية وإذا كان مبلغ علم هذين الفاضلين النجربين في هذه المسئلة ومنتهى حالهما ذلك فكيف عن قوتهما من المنطقسفة وقد التزم المصنف محالين ظاهرين كل منهما ما أغش بداهة وأشد استحالة مما هو في صدر دفعه بهما أحدهما إثباته بواسطة بين التقيضين ٣١٤ وهو بين الفساد بدعي البطلان وثانيم ما تجوز ترجيح أحد المتساويين

فيصلح ناسخا (قوله وإلى هذا المعنى أشار بقوله تعالى بوصيكم الله) إلى أن الإيصاء الذي فوض إلى العباد قد تولا به بنفسه لعلمه بجهل العباد وعجزهم عن معرفته بمقاديره فصار بيان الموارد كأنه الإيصاء وكذا الغاء في قوله عليه السلام إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لو أراث مشعرا بان ارتفاع وصية الوارث وقد يجب بان القطع لما كان أصلا في الإجماع كاخوته وعدمه يعارض علة عكس القياس استند إليه

من ضمير مرجح وهو ضروري الاستحالة غنى عن البيان وعندى أنه شأن كتابه بإرادته فيه هاتين المقدمتين الأخيرتين ولو جوز في بدء

الجمال استناد الموجودات إلى الواجب على سبيل الصحة والجواز لكان أقرب إلى السلامة بل لجوز الترجيح بلا مرجح ابتداء لا كتنفي بأحد هادون إثبات الحال (قوله لكن لا على سبيل الوجوب) قيل هو قيد لاستناد الموجودات إلى الواجب متعلق بقوله المستندة أذلو كان استنادها إلى الواجب بواسطة الموجودات المستندة إليه على سبيل الوجوب لزم قدمها وقدم الحوادث ضرورة قدم الوسائط قال السيد الشرف لا يلزم من قدم الموجودات المتوسطة قدم تلك الأمور وإنما يلزم لو كان استناد تلك الأمور إلى الموجودات أيضا بالوجوب وهو ممنوع لجواز أن يكون على سبيل الصحة والجواز على أن جعل قوله لا على سبيل الوجوب قيد الاستناد الموجودات يبطل غرض المصنف فإنه لو جاز استناد الموجودات إلى الواجب ابتداء على سبيل الصحة والجواز لكان أكثر المقدمات في إثبات الأمور الالاموجودة واللامعدومة على طرف ولكان قول المصنف أن إثبات تلك الأمور على تقدير أن كل ممكن محتاج في وجوده إلى مؤثر يوجب مختص عن القول بالوجوب بالذات ولو كانت الأمور لا يمكن نفي الموجب بالذات إلا بالترام الخ مستغنى عنه بل يجب أن يكون متعلقا بقوله مضمرة وقيد الاستناد المستفاد منها لأن الاقتدار إلى الشيء واجب الاستناد (قوله وحينئذ ما أن تجب الخ) أنت تعلم أن هذا التردد بعد نفي استناد هذه الأمور إلى الواجب بطريق الوجوب بقوله لكن لا على سبيل الوجوب غير مستقيم (قوله بالترام التسلسل الخ) وهو باطل بالضرورة سواء سمى محله موجودا أو معدوما وحالا أو ثابتا لا امتياز كل إيقاع عن إيقاع آخر وثبوت التقدم والتأخر بينهما ومنع ذلك مكاره (قوله أو يكون إضافة الإضافة الخ) بان يكون إيقاع الإيقاع عينه وهذا أيضا محال بالضرورة بتغيير المحتاج والمحتاج إليه والمتقدم والمتأخر على أن كون إيقاع الإيقاع عينه يوجب انقطاع السلسلة فيلزم قدم الحوادث لاحالة هذا (قوله إذ لا يجب وجودها الخ) أنت خير بان الإيقاع وصف اعتباري ينتزعه العقل بعد تحقق الموقع والموقع ومنشأ ذلك لا يتصور أن يخلف في الوجوب عن الواقع إذ نسبة إلى الموقع نسبة الكسر إلى المكسر (قوله واعلم أن إثبات الأمور الخ) ولا حاجة في تعليل ذلك إلى ما قبل لأن القول بكونه موجبا إنما يلزم من جهة أنه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائزا لتركه فيلزم عدمه الممكن مع وجود

عقله التامة (قوله الرجبان بلا مرجح) قال السيد الشيرازي ان يقال الرجبان بلا ترجيح والترجح بلا مرجح أي وجود الممكن بلا  
 ايجاد و ايجاد بلا سبب و داع محال (قوله و أما ترجيح أحد المتساويين الخ) قال السيد الشيرازي ان أراد بالتساوي بالتساوي بالنسبة الى  
 ذات الشيء مع قطع النظر عن الخارج فلا نزاع في جواز الترجيح باعتبار حصول المرجح من خارج و انضمامه اليه وان أراد به التساوي  
 بالنسبة الى الفاعل الحكيم المختار بمعنى أن لا يتعلق باحد طرفيه غرض من جهة الفاعل أصلاً فمنوع لقطع بان الفاعل المختار الحكيم  
 لا يرتكب فعلاً الا بعد تعلق داع و غرض به فلا يكون ترجحه ترجيحاً للمساوي بل ترجيحاً للراجح و ما ذكر من اثبات الثابت على هذا  
 التقدير ممنوع هذا كلامه وهو كلام حسن غير انه أجرى كلامه في الواجب وكذا الامر في الممكن فان ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح  
 على الآخر محال قطعاً اذا الترجيح يلزمه الترجيح فانه اذا كان تعلق الارادة على الطرفين على السوية فمعلقه على أحدهما ترجيح بالمرجح  
 لا محالة والقول بان الارادة صفة ترجح أحد المتساويين على الآخر قول من غير تفصيل معنى الارادة وتخصيص للقاعدة العقلية  
 الضرورية وهي استحالة الترجيح بالمرجح فان الارادة هي ما يتجدد من أنفسنا عند الفعل من نزوع النفس اليه بعد ميلها الغريزي الى  
 غايته مثلاً العطشان بتصوير يدرك خاله والماء يصدق أو يتخيل ان شرب الماء يناسب حاله في دفع الالم من

جهة العطش وتقبل  
 نفسه الى دفعه الذي هو  
 غاية الشرب ثم ينجذب  
 الى الشرب وهذا هو  
 الارادة و أين فيها من  
 الترجيح بالمرجح غير ان  
 الممكن ربما يكون  
 اعتقاده عارياً عن المطابقة  
 ولا ضير فيه لما كان فعله  
 لغرض و داع وربما  
 يعتقد المضرة فيه  
 ولكنه يرتكبه عنادا  
 ومكارة لتفسيره و يكون  
 الداعي لفعله والغرض  
 منه وتلك المكارة والله  
 سبحانه هو والعالم الذي  
 لا يعزب عن علمه مثقال  
 ذرة والقادر الذي لا يخرج

انما هو بسبب شريعة الميراث كما يقال زاري فاكرمه وقد يقال ان الثابت بآية الموارد وجوب  
 حق بطريق الاوث وهو لا ينافي ثبوت حق آخر بطريق آخر فلا رافع للوصية الا السنة وذلك كرامام  
 السر محسبي ان المتني بآية الموارد انما هو وجوب الوصية لاجوازها والجزا انما تنفي بقوله عليه  
 الحكم كذا في الاثبات والابطال دون السندي (قال المصنف تعالى فقوله نأت بغير منها الخ) الاستدلال  
 بالآية على المدعى بوجهين أحدهما ما ذكره المصنف وهو ان السنة ليست بخير من الكتاب ولا مثلاً  
 له والثاني انه قال نأت وهو يدل على ان الآتي بالخير أو المثل هو الله تعالى لان الضمير له تعالى وذلك  
 لا يكون الا الله والناسخ قرآن لاسنة والجواب عنه ان الآتي في الحقيقة حينئذ يضا هو الله تعالى لقوله  
 تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى بوحي (قال المصنف ولقوله عليه السلام اذا روي لكم عني  
 حديث الخ) قال شيخ الاسلام محمد الدين دريادي في كتاب سفر السعادة لم يثبت شيء في باب اذا همعتم مني  
 حديثاً فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافقه فاقبلوه والا فرددوه وان الحديث المذكور من أوضاع  
 الموضوعات بل ورد حديث صحيح وهو في آيات القرآن ومثله معه (قوله وقد يقال ان الثابت الخ)  
 قيل الوصية شاملة ثمر الاوامر والنواهي والمواظب والتخصيص بالشرع بعد الموت عرف طارئاً يقهسى  
 وهي الاقارب كانت مفوضة اليها المفهوم من قوله بالمعروف ثم أوجبها الشارع مقدرة في آية  
 الموارد ولا شك انها تاتي المفوضة في نسخها وحين لم ينسخها الا الوصية الاقارب لتملك المناقاة بقيت  
 وصية الاجانب بقيت مرادة بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها والحديث أوضح الامر بنسخ الوصية  
 المفوضة وان المنسوخة وصية الاقارب وهذا تحقيق كلام المشايخ فلا يرد ما ذكره القائلين احداهن

عن قدرته مقدار به والجواد على الاطلاق الذي عرفت السكائن كلها في بحر كرمه فهو البتة يراعي العاقبة الجميدة والحكمة البالغة  
 والمصلحة الكلية الكاملة في جميع أفعاله وخلقها و ايجادها فيخلق على وفق حكمته والمصالح ترجع الى مخلوقاته ولا يستفد منها كما لا يمكن  
 فيه ولا يرجع بها نقصاً أو قصوراً تمكن فيه بل مستفيد الكمال والخير العام هو مخلوقاته وذلك لانه لو ترك الاولي بالنسبة الى جميع العالم  
 فاما أن يكون لعدم علمه به أو لعدم قدرته علمه أو لضعفه وبخله وهرمته عن كل ذلك فيجب وقوعه بارادته واختياره وليس للاختيار  
 معنى سوى أن يكون فعله بعلمه وقدرته و ارادته والوجوب بالاختيار لا ينافيه واختياره واجب وعلمه وقدرته و ارادته وفعله غير متعلل  
 بخلاف الممكن اقلما كان فعله في درجة الجواز الا يمكن فلا بد من مرجح خارج يمكن صدوره منه ويجب به والطرف الخائف في نفسه جائز  
 ومقدور الواجب ممنوع من جهة الحكمة وهو كالوجوب بعد تحقق جميع ما لا بد منه لا يمكن وعن هذا فاقوال ليس في الامكان ابداع مما كان  
 وليس من ضرورة الاختيار أن يكون الفعل داعياً في درجة الجواز بحيث يصح في كل مرتبة فصحة وامضاؤه وانما يتصور ذلك فيمن يكون  
 فعله ناقصاً مع اللابغيره يجوز وقوعه ويجب بغيره وينسخ بانتفاء علته وزوالها وانما يتصور ذلك من اختيار الممكن شيئاً ثم فصحة  
 وتبدل عزمه فان ذلك انما هو من قصور عمله ونقصان كماله وليس ذلك بذات الخلق في حقيقة الاختيار وقياس فعمل الواجب على ذلك

وكان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى فنسخ الأثره ربي حكمه ثم لما بين فساد ما اشج به بعض أصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب أراد أن يذكر الحجة الصحيحة على هذا المطالب فقال (والحجة أنه عليه السلام حين كان بمكة صلى إلى الكعبة وبعد ما قدم إلى المدينة كان يصلى إلى بيت المقدس فالأول أن كان بالكتاب نسخ بالسنة والثاني أن كان بالسنة ثم نسخ بالكتاب) اعلم أنه عليه السلام لما كان بمكة كان يتوجه إلى بيت المقدس ستة عشر شهرا

كان بمكة كان يتوجه إلى

لسلام لا وصية لو ارتضروا في أصل الوصية لكن لا يخفى أن جوازها ليس حكما شرعيا بل بأحس أصلية والثابت بالكتاب إنما هو لوجوب المرتفع بآية المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة (قوله وكان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى) يعني أن حكم قوله تعالى فامسكوهن في البيوت قد نسخ بقوله الشيخ والشجة إذا زينا فأرجوهما البينة كالآمن الله فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم وقوله فامسكوهن بالعكس ومنسوخ التلاوة وأن لم يكن قسرا تامتوا زماتوا المكنو في المصاحف لكنه يجعل من قسم الكتاب لا السنة ولذا قال عمر بن الخطاب لا ينبغي أن يقال زاد عمر في القرآن ما ليس منه لا لحقت الشيخ والشيخة الخ بالمصحف (قوله فنسخ السنة بالكتاب متيقن) فيه بحث إذ لا دليل على كون التوجه إلى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى أنه غير متلوق القرآن وهو لا يوجب التيقن كالنحوه إلى الكعبة قبل التوجه إلى بيت المقدس فإنه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب أو السنة مع أنه لا يتلى في القرآن للقطع بان آية التوجه إلى المسجد الحرام إنما نزلت بعد التوجه إلى بيت المقدس بالمدينة فإن قيل التوجه إلى بيت المقدس من شرائع من قبلنا وهي ثابتة بقوله تعالى فهداهم اقتده قلنا قد ظهر اتساعه بالسنة حيث كان النبي عليه الصلاة والسلام يتوجه بمكة إلى الكعبة (قوله وحديث عائشة دليل على نسخ

المقدس ستة عشر شهرا وليس هذا بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ هذا بالكتاب وهو قوله تعالى قول وجهن شطر المسجد الحرام ففسخ السنة بالكتاب متيقن به أما نسخ الكتاب بالسنة في هذه القضية فتسكروا فيه وحديث عائشة رضى الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة وهو قوله (وقالت عائشة رضى الله عنها ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أبايح الله من النساء ما شاء) فيكون السنة ناسخة لقوله لا يحل لك النساء من بعد (ولأنه عليه السلام بعث مينا فخر له بيان مدة حكم الكتاب بوحى غير متلوق ويجوز أن يبين الله بوحى متلوقه حكم ثبت بوحى غير متلوق وقوله تعالى نأت بحير أي فيما يرجع إلى مصالح العباد دون العظم وأن سلم هذا الكتاب إنما نسخ حكمه لا نظمه وهم ما في الحكم مثلان) أي أن سلم أن المراد الخير به من حيث انظم بالسنة لا نسخ الكتاب فان الأحكام المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل نسخ حكمه والكتاب والسنة في إثبات الحكم مثلان وان الكتاب راجح في النظم بان نظمه مجز وتثبت نظمه أحكام كالقراءة في الصلاة ومحوها

الأخبار ونقله الشارح الفاضل بقوله وقد يقال (قوله ولا يخفى الخ) أحيب بان المراد بالجواز ههنا مشروعية الوصية وكونها مفيدة لأنه لا وزن في التنفيذ فكيف يكون بأحس أصلية بل يكون حكما شرعيا على أنه قد ذكر قبل هذا بوجوه أن الإباحة الأصلية عندنا بالشريعة لأن الناس لم يتركوا استدلالهم في زمان من الأزمنة (قوله يعني أن حكم قوله تعالى فامسكوهن الآية) قبل الأولى أن يقال أوفى قوله تعالى أو يجعل الله لهن سيلا بمعنى إلى فكان وجوب الامساك معناه يقين عليه الصلاة والسلام إجماله بقوله خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالجارية أو بفعله عليه السلام وتفسير مجمل الكتاب بالسنة جائزا اتفاقا وليس نسخ وهذا أولى مما ذكره لأن منسوخ التلاوة في حكم السنة فإن تواتر واشتهر فقد صح التمسك به والأفلاوم هذا ظهر ضعف قول الشارح فيما يليه لكن يرد على المصنف كما لا يخفى (قوله وهو لا يوجب التيقن) لجواز أن يكون ثابتا بوحى متلوقه دون حكمه وقد يجاب عنه بان ثبوته بالسنة وهي فعلة عليه الصلاة والسلام واحتمال ثبوته بالكتاب غير ناشئ عن الدليل فلا يعتبر بخلاف احتمال الشيخ والشيخة فإن قول عمر دليل على احتمال قرآنيته لا محض شبهة (قوله من شرائع من قبلنا) قد يقال بحجة شرائع من قبلنا معتبرة بما قضى فيه ولم يقض في الكتاب (قوله فقد ظهر اتساعه بالسنة) لا يقال هذا أيضا في قوله السابق فإنه

(وهو لا يوجب التيقن الخ) أقول لجواز أن يكون ثابتا بوحى المتلوقه بنسخ تلاته دون حكمه كما مر قال (قد ظهر اتساعه بالسنة) أقول لا يقال هذا بخلاف لقوله السابق كالتوجه إلى الكعبة قبل التوجه إلى بيت المقدس فإنه لا يعلم الخ ناقول المتنى في الأولى التيقن والمثبت في الثاني الظهور وهو ما لا يتقن ان بحث استطردى يعني أن قوله وقد راد بموت العلماء أو بالإنشاء كان ذكر الاستطرد لا تعاق له يبحث النسخ

الكتاب  
أي أن سلم أن المراد الخير به من حيث انظم بالسنة لا نسخ الكتاب فان الأحكام المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل نسخ حكمه والكتاب والسنة في إثبات الحكم مثلان وان الكتاب راجح في النظم بان نظمه مجز وتثبت نظمه أحكام كالقراءة في الصلاة ومحوها

قياس الغائب على الشاهد لما شاهد من حال نفسه ونبي فوعده أو جنسه وهو قياس فاسد ثم في تعليل أفعال العباد ثلاثة معذاهب

(وليس ذلك من تلقاء نفسه عليه السلام لقوله تعالى أن هو الاوحي بوحى) أي ليس نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه وهذا جواب قوله تعالى قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسه (وقوله عليه الصلاة والسلام فأعرضوه على كتاب الله إذا أشكل تاريخه أو لم يكن في الصفة بحيث ينسخ به الكتاب بدليل سياق الحديث) وهو قوله عليه السلام بكثر لكم الاحاديث من بعدى (وماذ كرم من الطعن فانه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد فان من هو مصدق يتيقن أن النكاح ٣١٧ من عند الله ومن هو يكذب

يطعن في الكل ولا اعتبار بالطعن الباطل وفيما ذكرنا اعلام منزلة الرسول عليه السلام وتعظيم سنته وظائر نسخ الكتاب بالكتاب كثيرة) كنسخ الوصية للوالدين بآية الموارث ونسخ الكتاب بالسنة ماروت عائشة رضي الله تعالى عنها ما قبض النبي عليه السلام حتى أباح الله تعالى له من النساء ما شاء فيكون قوله تعالى لا يحل لك النساء منسوخا بالسنة (ونسخ السنة بالكتاب) نسخ التوجه الى بيت المقدس بقوله تعالى قول وجهن شطر المسجد الحرام (ونسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام كنت نهيتمكم عن زيارة القبور الا فزوروا الحديث \* مسألة \* يجوز أن يكون النامخ أشق عند نالاه في ابتداء الاسلام كل من عليه الصيام كان مخيرا بين الصوم والفسدية ثم صار الصوم حتما وعنه

الكتاب بالسنة) فيه بحث اعدم النزاع في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد اخبار الراوى من غير نقل حديث في ذلك على ان قوله حتى أباح الله ظاهر في انه كان بالكتاب حتى قيل انه قوله تعالى انا أحلنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن وأشار الشيخ أبو اليسر الى ان حرمة الزيادة على التسع حكم لا يحتمل النسخ لان قوله تعالى من بعد منزلة التأييد اذ البعدي المطلقه تتناول الابد (قوله وليس ذلك من تلقاء نفسه) فان قلت هل يجوز أن يكون بالاجتهاد قلت هو راجع الى الوحي حيث أذن الله تعالى له في الاجتهاد من غير أن يقره على الخطأ (قوله بدليل سياق الحديث) فانه يدل على أن المزدخبر لا يقطع بحكمته حيث لم يقل فاذا سمعتم مني وقيل هذا الحديث مما يخالف كتاب الله تعالى الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا (قوله وأما المنسوخ) لا يخفى ان هذا التفصيل انما هو في منسوخ الكتاب اذ الحديث ليس من الوحي المتلوح حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجري النسخ الا في حكمه والمراد بالحكم ههنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه (قوله قالوا قد رفعنا) بحث استطرادى يعنى كإرفع الحكم والتلاوة بدليل شرعى حتى يكون نسخا قد رفعنا بغير ذلك وتحقيقه ان المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه ولا

لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب والسنة لا ناقول المراد ههنا نفي التعيين والمثبت هذا هو الظهور وهما لا يتخالفان (قوله لا ينسخ بخبر الواحد) أراد به بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام والافالمشهور انه يجوز حال حياته عليه السلام صرح به في المغنى وقد يجاب عن البحث بان المصنف لم يرد انه نسخ بحديث عائشة رضي الله عنها بل ان عائشة رضي الله عنها أخبرت بان الآية نسخت ونسخه بالسنة متيقن لان احتمال نسخته بالكتاب مجرد شبهة وأما جعل النامخ قوله تعالى انا أحلنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن ففيه ان الآية انما تبدل على حل من آتاه رسول الله صلى الله عليه وسلم أجرها الا غير فلا يكون ناسخا على انها لم يعرف تأخرها (قوله وأشار الشيخ أبو اليسر الخ) اعترض عليه الشيخ أكل الدين في شرح البرزوى بانها لا تفارق العمابة على ما نقله شمس الأئمة من ان العمابة رضي الله عنهم اتفقوا على كونه منسوخا وناسخه لا ينل في القرآن فعرف انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره وبان التأيد اما صريح أو دلالة ولفظ من بعد ليس منهما واعلم أن الشارح والمصنف لم يتعرضا لحل استدلال الشافعي على عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس بأنه لو نسخ الكتاب بالسنة اطعن الطاعنون في ثبانه كذب ربه فلا تصدقه وفي العكس بان ربه كذبه فلا تصدقه فكل ان طعنهم مبني على تصورهم الباطل ان الثاني تكذيب الاول وابطال له وعدم معرفتهم بان الثاني يسان لانتهاء حكم الاولى وانه لم يكن مؤبدا (قوله كتاب الله تعالى) هو قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه

اماموت العلماء فظاهر وأما الانساء فلابه مقابل للنسخ حيث قال تعالى ما ينسخ من آية أو ينسخها الآية (وفيه بحث) أقول لان أصل الاستشهاد ليس بواجب لكن المدعى اذا أراد أن يستشهد يجب عليه أن يستشهد رجلين أو رجلا وامرأتين ولا يجوز له أن يستشهد رجلا ويريد ان يحلف مكان رجل أو امرأتين

المعص لا يصح الا بالمثل أو الاخف لقوله تعالى أتت مخير منها الآية فلنا الا شق قد يكون خيرا لان فيه فضل الصواب \* مسألة \* لا ينسخ المتواتر بالاحاد وينسخ بالمشهور لانه من حيث انه بيان يجوز بالاحاد ومن حيث انه تبديل بشرط التواتر فيجوز بما هو متوسط بينهما) أي بين المتواتر وخبر الاحاد وهو المشهور (وأما المنسوخ فهو ما للحكم والتلاوة معا قالوا وقد رفعنا عن العلماء أو بالانساء كعصف ابراهيم عليه السلام والانساء كان للقرآن في زمن النبي عليه السلام قال الله تعالى

سنة ثلث فلا تنفى الاماشاء الله فاما بعد وفاته فلا لقوله تعالى انما نحن نزلنا الذكروا ناله طاقون واما الحكم فقط واما التلاوة فقط ومعه البعض لان النص لحكمه والحكم بالنص فلا تنكك بينهما ولنا قوله تعالى فامسكوهن في البيوت نسخ حكمه وبقى تلاوته ونظائره كثيرة) كوصية الوالدين وسورة الكافرين ونحوهما (ونسخ قراءة ابن مسعود وهى ثلاثة ايام متتابعات مع بقاء حكمه ولان حكمه) أى حكم النص (على قسمين أحدهما يتعلق بمعناه والاخر بنظمه كالاجزاء وجواز الصلاة وحرمة للجنب والحائض فيبوزان بنسخ أحدهما بدون الاخر واما وصف الحكم) عطف على قوله واما الحكم فقط واما التلاوة فقط (فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ أم لا وذكروا انها ما بنى زيادة جزء كزيادة ركعة على ركعتين مثلاً أو شرط كالإيمان في الكفارة واما برفع مفهوم المخالفة كما قال في المعلوفة زيادة بعد قوله

استثناء الثالث اذا  
 خفاء في ارتفاع ذلك بموت العلماء أو باذهاب الله تعالى ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم انما يقوم بالروح وهو لا يقضى بالموت فلذا أحال هذا البحث على غيره (قوله سنة ثلث فلا تنسى الا ماشاء الله) يدل على ثبوت النسبان في الجملة لان الاستثناء من النفي اثبات اشارة وان لم يكن كذلك عبارة وذلك مثل ما روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة (قوله فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ أم لا) يعنى ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلاة سادسة مثلاً فلا نزاع بين الجمهور في انها لا تكون نسخاً وانما النزاع في غير المستقل ومثاله بزيادة جزء أو شرط أو زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب الاول انه نسخ واليه ذهب علماء الحنفية الثاني انه ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية الثالث ان كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرطاً فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضى

استثناء الثالث اذا  
 لا تقول بالمفهوم) أى بمفهوم المخالفة اعلم ان في المصنوع وأصول ابن الحاجب ذكر ان الزيادة على النص اما بزيادة الجزء أو بزيادة الشرط أو بزيادة ما يرفع مفهوم المخالفة وذكر الخلاف في كل واحد من هذه الثلاثة وهو ان الزيادة نسخ عند أبي حنيفة رحمه الله فاقول يجب استثناء الثالث فان الزيادة بما يرفع مفهوم المخالفة لا تكون نسخاً عند أبي حنيفة بناء انه لا يقول بمفهوم المخالفة (وعند الشافعى لا مطلقاً وقيل نسخ في الثالث وقيل نسخ ان غيرت الاصل حتى لو أتى به كما هو قيل الزيادة يجب الاعادة كزيادة ركعة في

(قوله ولهذا أحال هذا البحث على غيره) قيل الحكم الذي يرتفع بموت العلماء هو العلم الذي يقوم بالحكم لانه ليس له تعلق بالعلماء والارتفاع يراد به أن لا يبقى في الحياة عالم بالحكم لانه يقضى علم العالم بالموت على ان العلم المستنبط بالخطاب ليس الا الوجوب بالسبب عنده لانه كان واجباً في الحياة الدنيا والباقي هو الثاني دون الاول والا ما فرضناه علمياً يكون جهلاً واحالة البحث على العلماء ليحصل الوثوق لا ليراد الشبهة ولو كان كذلك لكان الانسب أن يقول قائل لا قالوا (قوله سنة ثلث فلا تنسى) أى قوله تعالى حكاية فلا يرد ما قيل كان عليه أن يقول قوله قال الله تعالى اذا لا يسهل قول المصنف بل قوله قال الله تعالى هو قول المصنف وسورة الكافرين وقيل الخطاب لكفرة مخصوصين قد علم الله منهم انهم لا يؤمنون ومعنى قوله تعالى حكاية لكم دينكم ولى دين لكم دينكم الذى أتتم عليه لا تتركونه ردى دين الذى أنا عليه لا أرفضه فليس ياذن في الكفر ولا منع من الجهاد ليكون منسوخاً بآية القتال اللهم الا اذا فسرت بالتاركة وتقرر كل من الاخر على دينه (قوله فلا نزاع بين الجمهور في انها لا تكون نسخاً) وكذا اذا لم تكن الزيادة

(قال المصنف ولان حكمه أى حكم النص على قمين) أقول كانه أراد بالحكم الاثر الثابت بالشيء لا الحكم الشرعى ولهذا اصح جعل الاجاز من الحكم قال

التحريم وعشرين في حد القذف مثلاً والتحريم في الثلاثة بعدما كان في الاثنين كالشاهد واليمين) عبد  
 كان في الكتاب التحريم بين اثنين شهادة رجلين أو رجل وامرأتين فزاد الشافعى امرأته والشاهد واليمين المدعى (لمكن الاخيرين لا يستقيمان على هذا التفسير) اعلم ان ابن الحاجب أورد هنا ثلاثة أمثلة فالاول هو زيادة ركعة في الفجر مثلاً وهذا المثال مستقيم لانه على تقدير الزيادة ان أتى به كما هو قيل الزيادة يجب الاعادة والمثالان الاخيران وهما زيادة عشرين في حد القذف والشاهد واليمين لا يستقيمان على هذا التفسير

التعليل بالمرحومين وهو مذهب المعتزلة وعدمه مطلقاً وهو مذهب الاشعرية والتعليل بصفاته الكمالية وهو مذهب الحنفية وغيرهم من أهل الحقيقة على النحو الذى مر بيانه ورجع بالوجه من المصنف الجناح الى مذهب الاول وتابعه في ذلك التفتازانى فكلام السيد

الشريفة الفاعل المختار الحكيم لا يرتكب فعلا الا بعد تعلق داع وعرض به على محذوب الحنيفة أو على مختار المصنف وأما قول الاشعرية ان كون الفاعل حكما لا يقتضى أن يكون الداع وغرض بل

حكمة ومصلحة وان كان المراد منه اشتباهه على النحو الذي ابليناه فرحبا بالوافق ولكنهم لا يقولون به بل يقولون ان كل أفعاله حكمة ومصلحة ولو عكس الامر لكان الحكمة فيه وانه يمكن فهم وان اعترفوا بذلك لفظا لكنهم يتفون به معنى وحقيقة يقولون بالسننهم ما ليس في قلوبهم (قوله هي أن رجحان أخذ الخ) وقد علمت أن الترجيح بلا مرجح يؤدي اليه وأخرج ترجع تعلق الا زيادة عن الكلية بعد تناولها نقض للكلية العقلية وتخصيصها على طرف الوجود غير مستقيم بل المعنى وقوع أحد طرفي الممكن من غير مرجح محال سواء كان طرف الوجود أو طرف العدم وسواء كان ذلك تعلق الارادة أو غيرها بعد استواء نسبتها الى الطرفين وامكان تعلقها على كليهما على السواء فالقول بان ارادة الارادة عينها أو الارادة ترجح لذاتها أو تعلق الارادة ليس بوجود سفسطة

عبد الجبار الخامس ان التحدث الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما ماقتضخ والافلا السادس ان الزيادة ان رفعت حكما شرعا بعد ثبوته بدليل شرعي فندخ والافلا والظاهر ان قولهم بدليل شرعي انما ذكر لزيادة البيان والتأكيد سواء تعلق بقوله رفعت أو بشوته لان الزيادة على النص الواقعة لحكم شرعي لا تكون الا بدليل شرعي وكذا ثبوت الحكم الشرعي ثم لا يخفى ان الدليل الذي ثبت به الزيادة يجب أن يكون مما يصلح ناسخا لهذا تفصيل المذاهب على ما في أصول ابن الحاجب وللمصنف رجه الله عليه مؤخذتان احدهما انه يجب اخراج مفهوم المخالفة عن محل الخلاف مع أبي حنيفة لانه لا يقول به فلا يتصور رفعه وانت خبير بانه لا مؤخذة في ذلك على ابن الحاجب لما علم من عادته في الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى والثانية ان ابن الحاجب أورد للزيادة التي تغير المزميد علمه بحيث يصير وجوده كالعدم بثلاثة أمثلة الاول زيادة ركعة في صلاة الفجر والثاني زيادة عشرين جملة على ثمانين في حد القذف الثالث التخيير في ثلاثة أمور بعد التخيير في أمرين كما يقال صم أو اعترق ثم يقال صم أو اعترق أو اطعم وقد فسر في المحصول وغيره تغيير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم

متأخرة بقدر عقد القلب كزيادة رد الشهادة في حد القذف مقارنا بالجلد وبالتصديد بالجهر وإشارة الى ما قبل ان زيادة السادسة نسخ لقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى لاخراجها عن كونها وسطى وهو مردود بان ذلك أمر حقيق لا شرعي فلا يكون رفعه نسخا (قوله ان التحدث الزيادة الخ) هو اختيار الغزالي وتقل عنه انه قال ليس اتصال العشرين بالثمانين كاتصال الركعات لان الثمانين بقي وجودها وجزاؤها عن نفسها بخلاف الصلاة ثم قال وفي الفرق دقة فلي تأمل وجه التفرقة على ما قاله المحقق في شرح المختصر ان زيادة ركعة على الصلاة تكون بحيث لو عدت لم يكن للركعتين أثر أصلا ويكون الواجب ثلاثا بخلاف زيادة عشرين على حد القذف اذ لو عدت كان للباقي أثر ولا يجب الا العشرين (قوله فهو في حكم المستثنى) قيل هذا اعتذار بعيد جدا لانه لم يسكت بل حكم بانه عند أبي حنيفة رجه الله نسخ بل لا اعتذار القريب انه أراد به انه لو قال بمفهوم المخالفة كان رفعه نسخا فهو حكم بذلك على ان أصل أبي حنيفة رجه الله هو ان الزيادة على النص نسخ (قوله وقد فسر في المحصول الخ) هذا ابي الحسين ويرد عليه أيضا ان زيادة شرط منفصل كالتطاهرة في الطواف ليس نسخا عنده

كان أصل النكاح ليس بواجب لكنه اذا أراد النكاح يجب أن يكون عند الشهود ثم ان الغرض في الاستشهاد على العقد ليس الا ارتباطه عند التباخض فقد تضمنت لاجمالة استشهاد الشاهدين أو الرجل والمرأتين على العقد عند الحما كن والزامه الحكم به واذا كان كذلك فظاهر اللفظ يقتضو الايجاب لانه امر وأمر الله للوجوب فقد ألزم الله تعالى الحاكم الحكم بالعدد المذكور بقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جملة وقوله تعالى فاجلدوا كل واحد منهم مائة جملة ولم يجز الاقتصار على الأقل كذلك العدد المذكور للشهادة كذا قال أبو بكر الرازي في أحكام القرآن فظهر صحه قول المصنف أي لم يكن رجلا فالواجب رجل وامرأتان وان النص على تقدير افادته انحصار الاستشهاد في النوعين بنى صحة الحكم بالشاهد والعين وهذا يندفع قوله الا في فتاياته الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين وأما قوله وعلى ان غيرهما لا يعتبر التدين الخ قد فوجع بان خصوص التدين غير معتبر باتفاق بيننا وبين الشافعية بل هذا النصاب من الشهادة معتبر عند الشافعي في الاموال مطلقا دون ما عداها وفيما عدا

فان مرجح الشيء كيف يتصور ان يكون عنده وكيف ترجهما لذاتها بعد فرض تساوي نسبتها الى الطرفين وكون التعلق ليس بوجود لا يقتضيه عن العلة والقول أن نزاع الحكم انما هو في ترجيح أحد المتساويين من غير مرجح لاني ترجيح المختار أحد المتساويين وجعله

واجبا بالارادة فربه بلاهريه وكيف يمكن أن يقال أن غيرهم يقولون بجواز ترجيح من غير مرجح (قوله قطعاً للتسلسل) قلت التسلسل انما يلزم لو لم يجز الرجحان

بان يكون الاصل أعنى المزيد عليه بحيث لو يؤتى به كما هو قبل الزيادة تجب الاعادة والاستئناف ولا يخفى ان هذا انما يستقيم في المثال الاول اذ لو فرضنا كون الفجر ثلاث ركعات فنصلي ركعتين وسلم يجب عليه اعادة الصلاة بركعاتها الثلاث بخلاف المثالين الاخيرين اذ لو اقتصر على ثمانين جلدة لا يجب الا زيادة عشر من غير اعادة الثمانين وكذلك الواقى باحد الامرين الاولين أعنى الصوم والاعتاق كان كافي من غير وجوب شيء آخر عليه وان اقتصر في تفسيره تغيير الاصل على ما ذكره ابن الحاجب وهو ان بصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم فالمثال الثاني مستقيم اذا الثمانون بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها إقامة الحد ويبقى الاشكال في المثال الثالث لان أحد الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التغيير بين ثلاثة أمور بل يحصل الاتيان بالمأمور به على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين وغاية توجيهه ما ذكره بعض المحققين وهو ان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرم ما قبل الزيادة فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما. واعلم ان المثال الثاني أعنى زيادة عشرين على ثمانين ليس من قبيل النسخ عند القاضي وان المثال الثالث نسخ عنده لكن لا من حيث دخوله في ضابط تغيير الاصل بل من حيث ان مذهبه هو ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ويلزم استثناءه أو كانت زيادة فعل ثالث عد التغيير بين الفعلين فنسخ والا فلا ذلك كزيادة عشرين على ثمانين صرح بذلك الامتدادي في الاحكام حيث قال ومنهم من قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حساب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استثناءه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا أو كن قد خير بين فعلين فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخا للتحريم ترك الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة التغريب على الجلد وزيادة عشر بن جلدة على حيد القاذف وزيادة شرط منفصل في شمراط الصلاة كاشتراط الوضوء وهذا هو مذهب القاضي عبد الجبار هذه عبارة الاحكام وفي معتمد الاصول انه قال قاضي القضاة ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبلها لم يجزه ولزم استثناءه كانت نسخا وان فعل بعد الزيادة يصح ولم يلزم استثناءه وانما يجب ضم شيء آخر اليه لم تكن نسخا وقال لو خيرنا الله

لزم التسلسل والاحتياج الى الغير فانظر الى المصنف رحمه الله انه لما غشبه التعصب فاضم فعله في رقعته له وانكس رأيه وقع في تجويز مثل هذه الفسطة والله سبحانه المستعان (قوله الفاعل هو والمرجح) كلام لا معنى له أصلا (قوله انما أوردوا المنع سند للمنع) قلت بل ادعوه بناء على ما هو المشهور في الارحام العامية أن الفاعل المختار في أمثاله هذه الصور يرجح من غير مرجح وامتناعه بدعي ينه عليه ما سلمت دلالاته على امتناع الترجيح من غير مرجح وان كان مرادكم النقص بها قلنا منع التساوي وعدم المرجح فيها وعليكم البرهان على تخلف الحكم فيه (قوله على انا) تبرع باثبات ما أوردوه سندا للمنع في اثباته لينتض تقضا للسكينة التي يدعيها الحكماء بانه ان أريد الرجحان بحسب نفس الامر فهو باطل قطعاً. ووجهما يكون الطريق الذي يختاره الهارب

ويجب الاستئناف بدونه (قوله وان اقتصر في تفسيره الخ) فيه بحث اذا تفرقت بين كلام ابن الحاجب وصاحب المحصول خفي لانه لا يمكن أن يكون كالعدم الا بان لا يكون الاصل وان وجد معتبرا في الحكم أصلا أو لا يكون غير معتبرا لاجوب الاعادة والاستئناف وان لم يثبت يؤتى مع الزيادة (قوله ما ذكره بعض المحققين) توضيحه ان ترك الاصل بعد الزيادة لما صار كوجوده في عدم الحرمة وان كان تركه قبل الزيادة حراما لا وجوده صار وجوده كعدمه في عدم الحرمة والحاصل ان تشبيه الوجود بالعدم أعم منه في الاعتدال كافي زيادة ركعة أو الاجزاء كافي زيادة التغريب والعشر من أو عدم الحرمة كافي زيادة خصلة في الواجب المخير ولو بدل الثالث بامكان لاجزاء بدونه لكان اقرب وأنت خير بان اشكال زيادة الشرط المنفصل لم يتدفع أصلا (قوله وليس من قبيل النسخ) يراد به ان الزيادة في الخير اذا كانت نسخا فزيادة مثل التغريب والعشر من أولى اذ بعد اشتراكهما في عدم وجوب الاستئناف

الحدود والقصاص عندنا وقد عرفت ان الغرض في الاستشهاد على انه قد سابقا الاستشهاد عليه عند الحاكم والزامه الحكم بهذا النصاب فيقتضى بالضرورة عدم صحة القضاء بتغيير ذلك قال

هي جواهر مؤدى الى مسابغ يكون فيها هلكه وان أريد بحسب الاعتقاد فرمما يقع الافعال الاختيارية مع عدم علم بالرجحان كفي الامثلة المشهورة وهم قد سلموا ذلك بقولهم ان غايته عدم العلم بالرجحان وقد عرفت فيما سبق



فانه فسر تغيير الاصل بانه لو أتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة وانما قلنا انها لا يستقيم ان على هذا التفسير لان في هاتين الصورتين ان أتى به كما هو قبل الزيادة لا يجب الاعادة (وقيل ان صار الكل شياً واحداً كزيادة ركعة لا كالوضوء في الطواف واختار البعض قول أبي الحسين) ذكر في المحصول وأصول ابن الحاجب ان المختار قول أبي الحسين وهو انه (لاشأن ان الزيادة تبدل شيئاً كان) أي الشيء المبديل (حكماً شرعياً يكون نسخاً والاشحوان يكون عدماً أصلياً فلنا ان زيادة الجزء اما بالتخصير في اثنين أو ثلاثة بعدما كان الواجب واحداً أو اثنين فترفع حرمة الترك واما بإيجاب شيء زائد فترفع أجزاء الاصل كزيادة الشرط) هذا دليل على ان الزيادة نسخ كما هو مذهب أبي حنيفة رحمه الله وتقرره ان الزيادة المختلف فيها بيننا

اما زيادة الجزء فانما تكون بثلاثة أمور الاول بالتخصير في اثنين بعدما كان الواجب واحداً فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك الواجب الواحد والثاني بالتخصير في الثلاثة بعدما كان الواجب أحداً اثنين فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك أحدهما في الاثنين والثالث بإيجاب شيء زائد فالزيادة هنا ترفع أجزاء الاصل واما زيادة الشرط فانها ترفع أجزاء الاصل وهذا ما قال في المستثنى كزيادة الشرط (والكل حكم شرعي مستفاد من النص وأيضاً المطلق يجري على إطلاقه كما ذكرنا) أي حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك أحد اثنين وأجزاء الاصل أحكام شرعية (قالوا حرمة الترك التي

تعالى بين واجبين لكان زيادة ثالث نسخاً لتصح تركهما فظهر ان في نقل ابن الحاجب خلافاً لنا (قوله فانه فسر) ينبغي ان يكون بلفظ المبني للمفعول لان ابن الحاجب لم يفسره بهذا التفسير (قوله فترفع أجزاء الاصل) قيل معنى الأجزاء الامتثال الاوامر والخروج من العهدة ورفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شيء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصل فالاولى ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلاً وأيضاً قيل ان التخصير بين الاثنين معناه وجوب أحدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع وهو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت بحكم التنقي الاصل فلا يكون رفعه نسخاً (قوله وأيضاً المطلق) يعني ان الاطلاق معناه مقصود له حكم معلوم هو الجواز بما ينطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيّد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فتثبت حكم أحدهما بوجوب اتفائه حكم الآخر فيكون نسخاً وفيه بحث لانه ان أراد ان المقيّد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول

أصل الخبر مجزئ دونها (قوله لان ابن الحاجب لم يفسره بهذا التفسير) قيل قد حكى عنه فيما تقدم انه أورد للزيادة التي بغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ثلاثة أمثلة وصورته وجوده كالعدم هو عين التفسير الذي أسنده المصنف اليه على ما تحققت في البحث عن الفرق بين كلام ابن الحاجب وصاحب المحصول (قوله وذلك ليس بحكم شرعي) اذ ليس واحداً من الأحكام الخمسة وقد يجب بان الأجزاء حكم شرعي وضعي على ما عرف (قوله وأيضاً قيل الخ) قال الفاضل الشريف هذا ممنوع لان وجوب أحدهما بعينه غير وجوب أحدهما لا بعينه ولا شأن الا بالاول من ترفع الثاني (قوله ويستلزم عدم الجواز بدونه) لانه يلحقه بدون القيد بالعدم الاصل والحق الجواز الشرعي بالعدم الاصل حكم شرعي يوضحه ان المرتفع أجزاء المطلق من حيث هو مطلق وقد هوان الأجزاء حكم شرعي لكن ارتفاعه انما يلزم من دلالة المقيّد على إيجاب القيد لان المقيّد اقتضى رفع الأجزاء به بدلالة لفظية ليكون قولاً لا مفهوم المخالفة وان المقيّد يرفع الحكم الشرعي وهو أجزاء المطلق من حيث هو مطلق لكن لا بدلالة اللفظ بل بواسطة إيجاب القيد وهذا انتقار برظها رندفاع بحيث الشارح (قوله وفيه بحث لانه ان أراد الخ) قد عرفت بالانتقار السابق اندفاعه وقد يجب أيضاً بان النص كان يقتضى الأجزاء بدون القيد فان كان القيد رافعاً لذلك الأجزاء ولو كان بطريق مفهوم المخالفة كان ناسخاً

(٤١ = تلويح نافي) برفعها التخصير ليست بحكم شرعي لان حرمة الترك لهذا الواجب لو احداً ما كانت ثابتة اذ لم يكن شيء آخر خلفه عنه والاصل عدمه) قد ذكرنا ان التخصير برفع حرمة الترك وهي حكم شرعي وهم يقولون حرمة الترك التي برفعها التخصير ليست بحكم شرعي لان حرمة الترك لهذا الواجب لو احداً ما كانت ثابتة اذ لم يكن شيء آخر خلفه عن ذلك الواجب لو احداً ما اذا كان شيء آخر خلفه عن ذلك الواجب الواحد لا يكون تركه حراماً فعلم ان حرمة تركه مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف عدم أصلي فكل حكم مبني على عدم أصلي لا يكون حكماً شرعياً لانه لا يكون حكماً شرعياً فرفعها لا يكون نسخاً (قلنا) أي لاجل ان حرمة الترك التي يرى فيها التخصير ليست بحكم شرعي (يثبت التخصير بين غسل الرجل ومبضع الخيط بغير الواحد وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ فعلى هذا لا يكون الشاهد والحين ناسخاً لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين) هذا تفرغ على مذهب أبي الحسين فقص الكتاب أو جرت غسل الرجلين

على التعيين فيمكن أن يثبت التغيير بين غسل الرجل ومسح الخلف بغير الواحد أو أيضا واجب التيمم على التعيين عند عدم الماء فيمكن أن يثبت بغير الواحد  
 ٣٢٢ التغيير بين التيمم والوضوء بالنبيذ عند عدم الماء وأيضا النص أو وجب رجلا

بعضهم المخالفة وإن أراد بحسب العدم الأصلي فهو لا يكون حكما شرعيا (قوله ولو كان الأمر كما نوهم) أي لو كان التوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم أن لا يكون شيء من الأحكام شرعيا لأن وجوب كل شيء وحرمته تركه ينسب على عدم الخلف وفيه نظر لأن ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب أنهما لا يجتمعان ولا يجبان معاني شخص واحد فتكون فرضية الصلاة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمته تركهما موقوفة على عدم الخلف وأيضا لا معنى لتوقف حرمة الزنا والسرقعة ونحو ذلك على عدم الخلف فن أي يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير أن لا يكون التوقف على عدم الخلف حكما شرعيا (قوله وأيضا التغيير) لما جعل الخضم التغيير من قبيل الاستخلاف حتى سوى بين التغيير في رجل وامرأتين وشاهد مع بين التغيير بين الغسل والمسح وبين التيمم والوضوء بالنبيذ أبطله المصنف بان الواجب في التغيير أحد الأمرين أو الأمور لا على التعيين وفي الاستخلاف واحد معين هو الأصل الذي تعلق به الوجوب أولا كالفصل مثلا كالوضوء إلا أن الخلف جعل كأنه عين ذلك الأصل حتى كأنه لم يرفع فهذا لم يكن الاستخلاف نسخا بخلاف التغيير فإنه نسخ لحرمته ترك ذلك الأمر الواجب أو أعلى التعيين (قوله وقوله تعالى فرجل وامرأتان) خبر مسند المحذوف أي فان لم يكن رجلا فالواجب رجل وامرأتان فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين رفعا لذلك الوجوب وفيه بحث لأن أصل الاستشهاد ليس بواجب وإنما التقدير فليشهد رجل وامرأتان أو فليشهد رجل وامرأتان وهذا على تقدير إقامته انحصار الاستشهاد في النوعين لا يفتي صحة الحكم بالشاهد واليمين والحواب إن قوله تعالى فاستشهدوا على حق الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لأن التفسير بيان لجميع ما أريد بالمجمل وأيضا قد نقل الحكم عن المعتاد إلى ما ليس بمعتاد من حضور النساء بحال القضاء وهذا دليل على أن غيره ليس بمشروع وقد يقال إن غايته الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين وعلى أن غيرهما لا يعتبر عند التدين ولكنه لا يقتضي عدم صحة القضاء بغير ذلك (قوله فلا يراد التعريب) بقوله عليه السلام بالبكر بالبكر جلد

وامرأتين عند عدم الرجلين فيمكن أن يثبت بغير الواحد التغيير بين رجل وامرأتين وبين اليمين والشاهد (قلنا حرمة الترك تثبت بلفظ النص عند عدم الخلف لابه) أي لا بعدم الخلف يعني عدم الخلف ليس صلة لحرمة الترك بل النص صلة لحرمة الترك لكن عند عدم الخلف فيكون حرمة الترك حكما شرعيا ولو كان الأمر كما نوهتم لم يكن شيء من الأحكام حكما شرعيا إذ يمكن أن يقال حرمة ترك الصلاة والصوم وغيرهما مثبتة على عدم الخلف وأيضا وجوبهما (وأيضا التغيير ليس باستخلاف أدنى الأول الواجب أحدهما وفي الثاني الأصل لكن الخلف كأنه هو فلا يكون) أي الاستخلاف (نسخا وان كان في المسح والتبييض ثبت بغير مشهور) أي وان كان الاستخلاف نسخا في مسألة المسح على الخفين والوضوء بالنبيذ ثبت بغير مشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز عندنا (وقوله تعالى

وان لم يكن رافعا لم يكن ناسخا ولم يكن زيادة أيضا وهذا لم يكن مناقوا لبعضهم المخالفة (قوله وفيه نظر) قال الفاضل الشريف أوجب بان المراد بالخلف عن الشيء ما يسد مسده فنزل منزلة في أداء التكفيل ويكون وجوبهما مثلا على التغيير كفي خصال الكفارة ولا يخفى أن ثبوت الخلف على هذا التقدير ينافي الوجوب العملي ولهذا لا يجتمعان في شخص واحد وقول المصنف لم يكن شيء من الأحكام حكما شرعيا مبالغة وتهويل منه في رد الخضم والزامة كما عود أب المناظرين أو عام خص منه البعض بشهادة التيميل بحرمته ترك الصوم والصلاة ووجوبهما (قوله وفيه بحث لأن أصل الاستشهاد الخ) أجاب عنه جدي في حواشي فصول البدائع بان القاعدة أن الأمر إذا ورد شيء غير واجب بنصرف الوجوب إلى قيوده فهنا انصرف إلى تعيين التقسيمين وهو المطلوب ونظيره أن أصل النكاح ليس بواجب لكنه إذا أريد النكاح يجب أن يكون عند الشهود ثم قال وأما القول بان القسمين للاستشهاد ولا ينافي أن يكون للشهادة قسم آخر فليس بشيء لأن السوق لبيان الشهادة وهو المقصود من ذكر الاستشهاد عرفا وشرعا (قوله وقد يقال إن غايته الخ) قال جدي في فصول البدائع هذا أفسد أما أولا فلان هذا القسم معتبر عند الخضم في التدين أيضا وأما ثانيا فلان الاستشهاد في التدين ليس بالأخذ والاثبات عند الإنكار والتجارك فيكون المقتر فيه هو المعتبر في التجارك والقضاء وأما ثانيا فلان الإجماع منعقد على أن

فرجل وامرأتان أي فالواجب هذا فيكون الشاهد واليمين ناسخا ثم أورد الفروع على أن الزيادة مائة مسح عندنا وقال (فلا يراد التعريب على الجلد والشمية والترتيب والولا على الوضوء وهو) أي الوضوء (على الطواف والقائمة وتسدل

الاركان على سبيل الفرضية بخبر الواحد (يرجع الى الكل والايهان على الرقبة بالقياس) أي لا يرد قيد الايمان على الرقبة في كفارة  
 الدين بالقياس على كفارة القتل (يردها انكم زدم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما ثبتت الفرضية لانها الاثبت بخبر  
 الواحد عندكم) فان الفرض عندكم ثابت لزومه بدليل قطعي والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر  
 الواحد ما يمكن أن يزداد به وهو الوجوب ويمكن أن يجاب بالانم نرد الفاتحة ٣٣٣ والتعديل على وجه يلزم منه نسخ

الكتاب لانما نقل بعدم  
 اجزاء الاصل لولا  
 الفاتحة والتعديل حتى  
 يلزم النسخ حيث تدل  
 قلنا بالوجوب فقط بمعنى  
 أنه يأثم تاركها وفي هذا  
 المعنى لا يلزم نسخ الكتاب  
 أصلا ولا يمكن مثل هذا  
 في الوضوء حتى يكون النية  
 والترتيب واجبين في  
 الوضوء لانه ليس عبادة  
 مقصودة بل هو شرط  
 للصلاة فلا يمكن أن يكون  
 شيئ من اجزائه واجبا  
 لعينه بمعنى أنه يأثم تاركه  
 بل لاجل الصلاة بمعنى انه  
 لا يجوز الصلاة الا به فان  
 قلنا هو جوب النسبة  
 والترتيب فعنا أنه لا يصح

مائة وتغريب تام والنية بقوله عليه السلام بما الاعمال بالنيات والترتيب بقوله عليه الصلاة والسلام  
 ابدوا بما بدأ الله تعالى بهو بقوله عليه الصلاة والسلام لا يقبل الله تعالى صلاة امرئ حتى يضع الطهور  
 مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه والولا في غسل أعضاء الوضوء على  
 ما ذهب اليه مالك يماري انه عليه السلام كان يوالي في وضوئه أو بقوله عليه الصلاة والسلام هذا وضوء  
 لا يقبل الله تعالى الصلاة الا به والوضوء على الطواف بقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بطهور  
 والطواف بالبيت صلاة الا ان الله تعالى أباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة بقوله عليه الصلاة والسلام  
 لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل الاركان في الصلاة لقوله عليه الصلاة والسلام لا عرابي  
 أخف في صلته قم فصل فاندلم تصل فان قيل كيف زيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا  
 لان الزيادة بطريق الوجوب لا يرفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا فلا يمنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية  
 بمعنى عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب ووجوبها بان خبر الفاتحة والتعديل مشهور والمقصود  
 بالفرضية والوجوب هو قوت الصحة وعدمها اذ لا نزاع في ان شيئا من ذلك لا يكفر بجاهده فان قلت  
 فهل لا يرد تغريب العام على سبيل الوجوب قلنا لان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولانه محرم رض على  
 الفساد على ما مر فان قلت اذا اقتصر المصلي على الفاتحة تكون فرضا لا محالة فتكون فرضا على الاطلاق  
 اذ لا قائل بالفصل قلت النزاع فيما مرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع  
 فرضا ولم تشرع فرضا بالا لجماع فان قلت فحينئذ تكون الفاتحة فرضا واجبا مع أنها متساوية في ضرورة  
 ان الفرض ما ثبت بدليل قطعي والواجب بدليل ظني لا قطعي قلت فرض من حيث كونها قرآنا واجبا  
 من حيث خصوصية الفاتحة وعند تغاير الحثيين لا منافاة (قوله بل هو شرط للصلاة) يعني ان الكلام  
 في كون الوضوء مفتاحا للصلاة وأما كونه قرينة فيقرأ الى النية بلا خلاف اذ بها تتميز عبادة عن العادة  
 فعلى هذا ينبغي أن تكون النية والترتيب واجبين في الوضوء على قصد القرينة بمعنى انه لا يكون قرينة  
 بدونها (قوله بمعنى انه لا يجوز الصلاة الا به) لقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون واجبا بمعنى أن يكون

هذه الآية هي المفيدة للاستشهاد في باب القضاء وليس مفهومها الا منها (قوله واجبين في الوضوء على  
 قصد القرينة) قيل هذا صحيح في النية دون الترتيب (قوله لقائل أن يقول) أوجب عنه بانه مما لا تأخير

(ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون واجبا الخ) أقول فيه بحث لان ما ذكره مما لا نظير له في  
 الشرع فان المفهوم من وجوب شيء في شيء أن يكون تاركه فيه آثما بالنظر اليه لا بالنظر الى الغير  
 فقوله كما في ترك الفاتحة قياس مع الفارق وان وجوبها انما هو في الصلاة وتاركها فيها يأثم لافي غيرها قال

ان الاعتقاد بالمعنى  
 الاعم الشامل للتخييل  
 وغيره فلا نسلم انتفاء  
 تخيل الرجحان على  
 الوجه الاجنالي حين  
 سلوكه أحد الطرفين  
 ووجوب ذلك لهولته  
 بالنسبة الى اضطرار

الطبيعة واضطرارها ووجوبها يكون مسكوبة أو غير ذلك وعلى أي حال لا يكون فيه ترجيح من غير مرجح على ان ما اعترفوا به هو عدم العلم  
 بالرجحان وهو لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده هذا (قوله واذا عرفت هذه الخ) وحين ثبتت في زعمنا فانما نصير به كمن بنى قصر او هدم  
 مصر فانك خالفت البداهة في أمور وجوزت محالات تخصمها الجمهور (قوله جئنا الى اثبات ما هو الحق الخ) ذهب المعتزلة الى  
 استقلال العبد في أفعاله وإيجادها وخلقها من غير مدخل من الواجب سوى إيجاد قدرته الكافية وإرادته الواقية وذهبت الاشاعرة  
 ومن وافقهم الى انه ليس للعبد فيها تأثير سوى تعلق قدرته وإرادته بها وامم الفعل لا يصدق عليها الامحاز ويعبر عنها بالاكتساب قلت  
 والكلام في تصور ذلك ونحوه سبيل معناه قال ابن الهمام موجب الخبر المحض ليس سوى أن لا تأثير لقدرة العبد في أفعاله وهو باطل

الصلاة الاله ما يلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلاة التي هي الاصل وهذا امران ابا حنيفة رحمه الله جعل في الصلاة واجبات ولم يجعل تلك في الوضوء فليدركه ما أدق تطرف في احكام أحكام هذه الشريعة الغراء وهو الذي أصله ثابت وفرعه في السماء (فصل في بيان الضرورة وهو أربعة أنواع الاول ما هو في حكم المنطوق مثل قوله تعالى وورثه آواه فلامه الثالث يدل على ان الباقي للادب وكذا نصيب المضارب) أي اذا بين تعيين الباقي رد ٣٣٤ المال قياسا واستحسانا (وكذا نصيب رب المال استحسانا للشركة في صدر الكلام)

المضارب أي اذا بين تعيين الباقي للمضارب استحسانا لا قياسا لان المضارب اغنا يتحقق الربح بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فإنه يستحق لان الربح تمام ملكه فيكون له حتى اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح للمالك والمضارب أجر عمله هذا هو وجه القياس وأما وجه الاستحسان فقد كورني المتن (والثاني ما ثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عن تغيير أمره بعينه بدل على حقيقته وكذا السكوت في موضع الحاجة كسكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور) روى أن عمر رضي الله عنه حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها ثم استحققت برد الجارية على المستحق ورد قيمة الولد والعسقر وكان شاور عليا واشتهر في الصحابة ولم يرد أحد ولم يقض برد قيمة المنافع ولو كانت واجبة لما حل الاغراض عنه بعدما رعت انية القضية وطلب منه القضاء بما لا جولى - ليه (وكذا سكوت البكر البالغة جعل بينا لحالها التي توجب الحياء

المضارب استحسانا لا قياسا لان المضارب اغنا يتحقق الربح بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فإنه يستحق لان الربح تمام ملكه فيكون له حتى اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح للمالك والمضارب أجر عمله هذا هو وجه القياس وأما وجه الاستحسان فقد كورني المتن (والثاني ما ثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عن تغيير أمره بعينه بدل على حقيقته وكذا السكوت في موضع الحاجة كسكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور) روى أن عمر رضي الله عنه حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها ثم استحققت برد الجارية على المستحق ورد قيمة الولد والعسقر وكان شاور عليا واشتهر في الصحابة ولم يرد أحد ولم يقض برد قيمة المنافع ولو كانت واجبة لما حل الاغراض عنه بعدما رعت انية القضية وطلب منه القضاء بما لا جولى - ليه (وكذا سكوت البكر البالغة جعل بينا لحالها التي توجب الحياء

له في الشرع فان المفهوم من وجوب شيء في شيء أن يكون تاركه فيه آغما بالنظر الى الغير فقوله كافي ترك الفاتحة قياسا مع العارق فان وجوبها في الصلاة وتاركها فيها يأثم لافي غيرها (قوله الانسب ان يقصر الخ) انما قال الانسب لاحتمال أن يريد المصنف بالاصالة الاصلية بالنسبة الى الوضوء (قوله واجب بمعنى اللازم بدليل ظني) ورب ما سمي مثل هذا الواجب فرضا مجتهدا فيه وقد يقال لمثله فرض عملي أيضا فقال له فرض لما انه لا يحصل الاجزاء بدونه وعملي أو مجتهدا فيه لكونه من حيث العمل لا العلم وبطريق الاجتهاد والظن لا بطريق القطع واليقين لا يكفر جاحده بخلاف الفرض العملي فإنه يكفر جاحده (قوله أي الذي من شأنه التسكلم في الخ) اشارة الى ان المراد بالتسكلم التقادير على التسكلم لا الناطق واحترزه عن لا يقدر على التسكلم كالاخرس فان سكوته لا يدل على الحقيقة وظهور هذا من مقابله الصواب أن يقال حال الساكت (قال المصنف ولم يقض برد قيمة المنافع) ولقائل أن يقول انما لم يقض لان المدعي لم يطلب قيمة المنافع ولا يجب الحكم في حقوق العباد ما لم يطلب المدعي بل لا يجوز وأما قوله وطلب منه القضاء بما لا جولى عليه فيه ان هذا دعوى غير مبين فلا يسمع وبالجملة الكلام اغنا يتم اذا وقع

دليلا

فلزمه مثله وقولهم ان قدرة العبد تتعنى بالحركة لا على وجه التأثير فيها وهو النكس مجرد الفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن اغنا نفهم من النكس التحصيل انتهى وذهب أبو إسحق الاسفراييني الاستاذ من الاشاعرة الى تسمية الفاعل في أصل الفعل وأبو بكر الباقلاني

وكذا النكول جعل يمانا) أي جعل أقرار الحال في الناكل وهو أنه امتنع عن أداء ما لزمه وهو العجز مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على إقراره بالمدعي لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما هو لازم عليه الا اذا كان محقا في الامتناع وذلك بان تكون اليمين كاذبة ان خلف ولا يكون كاذبة الا ان تكون المدعي محقا في دعواه (والثالث ما جعل

بيانا للضرورة دفع الغرور كالمولى بسكت حين يرى عبده. يبيع ويشترى يكون اذنا) دفعا للغرور عن الناس (وكذا سكوت الشفيع) جعل تسليمه لانه ان لم يجعل تسليمه فان امتنع المشتري عن التصرف يكون ذلك ضررا له وان لم يمتنع وتصرف ثم ينقض الشفيع تصرفه يتضرر المشتري أيضا (والرابع ما ثبت لضرورة الكلام نحو مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز حنطة يكون الاخر يمانا للاول وعند الشافعي رحمه الله المائة بحملة عليه يمانا كافي مائة وثوب ومائة وشاة لئان حذف المعطوف عليه في العدد متعارف للذخعة نحو بيعت بمائة وعشرة دراهم وتظارها فيعمل على ذلك فيما هو مقدر بخلاف العبد والثوب على انهما لا يثبتان في الذمة) فقوله فيجعل على ذلك أي على حذف المعطوف عليه فالخامس

وليس على ما يمنع الحياة من التكلم به وهو الا حازة والصواب أن اللام في قوله حالها ليست صلة للبيان وانما هو تعليل اذا المعنى جعل السكوت بيا للرضا لاجل حال في البكرى جب السكوت وهي الحياة عن اظهار الرغبة في الرجال ومعنى عبارة المصنف أنه جعل بيا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياة وهي الرغبة في الرجال (قوله وكذا النكول جعل يمانا) لثبوت الحق عليه واقرار به لاجل حال في الناكل وهذا هو الموافق لما نحن بصدده من أن البيان يثبت بدلالة حال المتكلم (قوله كالمولى بسكت حين يرى عبده يبيع ويشترى يكون اذنا) فان قيل يحتمل أن يكون سكوته لفرط الغيظ وعدم الالتفات بناء على أن العبد مجبور شرطا قلت يترجح جانب الرضا بدلالة العرف والعادة في أن من لا يرضى بتصريف العبد يظهر النهي ويرد عليه أن هذا القسم مندرج في القسم الثاني أعني ثوب الميمان بدلالة حال المتكلم (قوله وعند الشافعي المائة بحملة) يعني أن عطف الدرهم عليها تفسير لها لان معنى العطف على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد (قوله لنا) استدلال على كون المعطوف بيا للمعطوف عليه في مثل على مائة ودرهم بان حذف المعطوف عليه أي حذف تمييزه وتفسيره متعارف في العدد أي اذا عطف عليه عدد مفسر مثل مائة وثلاثة أثواب حتى ان ذكره يستهجن في العربية فيعد تكرارا فصوره عطف غير العدد أيضا يحتمل على ذلك أي على حذف مفسر المعطوف عليه بقريته المعطوف فيما اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد مثل مائة ودرهم أو بالوزن مثل مائة وقفيز حنطة لمشاينته العدد بخلاف نحوه على مائة وعيد أو ثوب فان الثاني لا يكون بيا للاول لانه لا يشبه العدد حتى يصلح قياسه على مثل له على مائة وثلاثة دراهم مع مانع آخر وهو أن تفسير المائة بالعبد أو الثوب لا يلائم لفظ على لان موجبه الثبوت في الذمة ومثل العبد والثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم للضرورة فلا يرتكب

من المستحق المذكور طلب المنافع تنصيحا ويمكن أن يقال صاحب الحادثة كان يطلب حكم الحادثة لو لم يكن مال الله المستحق عليه من الحق وكان أول حادثة وقعت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان يجب عليهم البيان بصفة الكمال لا يقال انما سكتوا عن بيان قيمة متفعة البدن لان الولد كان صغيرا لم يكن له منفعة لانه قول قد ثبتت في الروايات كلها انهم سكتوا عن تقرير منافعه فدل على ان المنافع كانت موجودة وان الولد كان كبيرا (قوله من التكلم به وهو الاجازة) الضميران راجعان الى المسكوت عنه المقهور من السكوت فلا يراد اعتراض صاحب الترجيح بان الكلام مخبط لا يظهـر للضمير من مرجع (قوله مندرج في القسم الثاني) قال في فصول البدائع وليس مندرجا في القسم الثاني كما ظن لانه سكوت مع امتناعه شرطا لولا الرضا أو مع وجوبه عرفا عند الرضا وليس مانع في نفسه شيء منهما وكيف رجا يكون سكوت المولى لفرط القبط أولانه يتأمل في صلاحية للاذن فيأذن وكذا سكوت الشفيع (قوله لان معنى العطف على التغاير الخ) لا يخفى ضعفه لان التغاير بين المائة والواحد ظاهرا لا يتغير بكون المائة من الدراهم والا كان قول القائل له على مائة درهم ودرهم خطأ لما فيه من عدم جواز العطف (قوله الا في السلم للضرورة) السلم لا يجوز في مثل العبد لعدم العلم بقدره وصفته خلافا

انه اذا ذكر بعد المائة عدد مضاف نحو مائة وثلاثة أثواب فان الاخر بيان المائة بالاتفاق فان كان بعد المائة شيء من المقدرات كالدراهم والدينار والقفيز يجعله بيا للمائة قياسا على العدد والجامع كونها مقدرين فاذا قال له على مائة ودرهم قلنا المائة من الدراهم قياسا على قوله على مائة وثلاثة أثواب اما اذا كان بعد المائة شيء مما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله له مائة وثوب ومائة وعبد لا يجعله بيا للمائة والله أعلم

(الركن الثالث في الاجماع وهو اتفاق المجتهدين من أمة محمد عليه السلام في عصره على حكم شرعي) بعض العلماء قيدوا الاجماع بالحكم الشرعي وبعضهم قالوا على أمر حتى يتم الحكم الشرعي وغيره واعلم ان الاحكام امدانية واما غير دينية كالحكم بان السقونيا مسهل فان وقع الاتفاق على مثل هذا ولم يقع فيه مساواة حتى ان أنكروه أخذ لا يكون كقرا بل يكون جهة لا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق أو لم يقع أما الاحكام الدينية فاما ان تكون شرعية أو غير شرعية والمراد بالحكم الشرعي ما ذكر في أول الكتاب انه ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وما ليس كذلك فادراكه اما بالحس أو بالعقل وكل واحد منهما ما يفيد اليقين فان كان ذلك الامر أمرا حسيما ماضيا فالاجماع عليه يكون اخبارا فلا يكون من ٣٢٦ قسم الاجماع المخصوص بامه محمد عليه السلام ولا يشترط له الاجتهاد بل يكون

الافيه اصغر به كالمعطوف دون المعطوف عليه مع انه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق التخصيف فان قيل القياس ليس بمستقيم لان فرد المفسر في مثل مائة وثلاثة دراهم هو غير المعطوف أعني المضاف اليه لان نفس المعطوف على ما زعمتم في مائة ودرهم قلنا ممنوع بل المفسر هو المعطوف بمعنى ان المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف درهما كان أو دينار أو غيرهما وقد يجب بانه قياس في اللغة وان أراد ابتداء الحكم على القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان وأيضا لان العلم هو كون المعطوف من قبيل المقدرات بل كون العطف مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالخبر والشرط فكذا التفسير في مائة وثلاثة أبواب بخلاف مائة ودرهم اذ لا يهاجم في المعطوف فلا احتياج الى التفسير (قوله الركن الثالث في الاجماع) هو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا أي عزم والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا أي اتفقوا في الاصطلاح اتفاق المجتهدين من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر الحكم شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر واحتراز بقوله من أمة محمد عليه السلام عن اتفاق مجتهدي الشرائع السالفة وقوله في عصر حال من المجتهدين معناه زمان ما قبل أو أكثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد الاجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان من تركه افتار به لوضوحه لكن التصريح به أنسب بالتعريفات وأطلق ابن الحاجب وغيره الامر بجم شرعي وغيره حتى يجب اتباع اجماع آراء المجتهدين في أمر الحروب ونحوها ويرد عليه ان تارك الاتباع انتم فهو أمر شرعي والافلامعنى للوجوب والمصنف للشافعي وأما مثل الشوب يجوز اتفاقا وما ذكره في الكتاب يحتمل أن يكون بناء على مذهب الشافعي (قوله وقد يجب) أي من قبيل الشافعي (الركن الثالث في الاجماع) (قوله وهو في اللغة العزم والاتفاق) الفرق بين المعنيين ان الاجماع بالمعنى الاول متصور من واحد والمعنى الثاني لا يتصور الا من متعدد والمعنى الثاني بالاصطلاح أنسب (قوله ويرد عليه الخ) فيه بحث اما اوله فلا يمتنع من قولنا لا يتصور الا من متعدد والمعنى الثاني بالاصطلاح أنسب (قوله ليست أمرا شرعيا بمعنى ما لا يدرك لولا خطاب الشارع) وأما ثانيا فلان الشرعي هو ما لا يدرك لولا خطاب الشارع لا ما تم تاركه وأما ثالثا فلان تارك الاتباع انما يكون آغا بعد الاجماع ولا شبهة انه أمر شرعي

من قبيل الاخبار وان كان أمرا حسيما مستقلا كما موردا لآخرة واشراط الساعة مثلا فمعرفة لا يمكن الا بالنقل عن مخبر صادق يوقف على المغيبات كالشي عليه السلام مثلا فاجماعهم على ذلك من حيث انه اجماع على ذلك الامر المستقبل لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث انه منقول عن يوقف على الغيب فارجع الى الامر الاول وهو ان يكون محسوسا ماضيا وان كان أمرا يدرك بالعقل والعقل يفيد اليقين فالدليل هو العقل لا الاجماع بخلاف الشرعيات فان مستند الاجماع لا يكون قاطعا ثم الاجماع يفيد قطعية

الى التشرى في لوصف ونحوه المصنف وذهب ابن الهمام الى تخصيص خلق الله بما سوى العزم المصمم وهذه المذاهب الثلاثة حظ صالح من القدر كان السابقين كفاة كاملة للجد ومذهب أهل الحق وهم الخنيفة والصوفية ان فعل العبد يصدر عنه بقدرته وادائه واختياره وتأثيره وهو فعله حقيقة ويصدق عليه اسم الفعل على الحقيقة ومع ذلك هو موجود بيجاد الله سبحانه وخلق الله على الاستقلال لان الممكن عمله من الجهات الفعلية والحشيات الوجودية انما يتقوم بوجود الوالوج بالذات وقدره العبد وادائه وأفعاله رشح وآثار من صفاته تعالى وأسمائه العلى قال الامام أبو جعفر الطحطاوى رحمه الله الذي صنفه في بيان عقائد أبي حنيفة وأصحابه ورحمهم الله وأفعال العباد هي خلق الله تعالى كسب العباد وقال جنيد بغدادى رحمه الله سئل بعض العلماء عن التوحيد فقال هو اليقين فقال السائل بينى ما هو فقال هو معرفتنا ان حركات الخلق وسكناتهم

تخصه  
بما سوى العزم المصمم وهذه المذاهب الثلاثة حظ صالح من القدر كان السابقين كفاة كاملة للجد ومذهب أهل الحق وهم الخنيفة والصوفية ان فعل العبد يصدر عنه بقدرته وادائه واختياره وتأثيره وهو فعله حقيقة ويصدق عليه اسم الفعل على الحقيقة ومع ذلك هو موجود بيجاد الله سبحانه وخلق الله على الاستقلال لان الممكن عمله من الجهات الفعلية والحشيات الوجودية انما يتقوم بوجود الوالوج بالذات وقدره العبد وادائه وأفعاله رشح وآثار من صفاته تعالى وأسمائه العلى قال الامام أبو جعفر الطحطاوى رحمه الله الذي صنفه في بيان عقائد أبي حنيفة وأصحابه ورحمهم الله وأفعال العباد هي خلق الله تعالى كسب العباد وقال جنيد بغدادى رحمه الله سئل بعض العلماء عن التوحيد فقال هو اليقين فقال السائل بينى ما هو فقال هو معرفتنا ان حركات الخلق وسكناتهم

(فالجث هتافى في ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه أن يثبت ذلك إما بالسكوت منهم أو بعلمهم به وبالرخصة أن يسكتكم البعض أو يعمل به ويسكت الباقي بعد بلوغ ذلك اليهم ومضى مدة التأمل وعند البعض لا يثبت بالسكوت لان عمر رضى الله عنه شاور الصحابة في مال فضل عنده وعلى رضى الله عنه ساكت حتى سأله فرورى حديثا في فسخة الفضل) لما شاور وعمر رضى الله تعالى عنه الصحابة في ذلك أشار بعض الصحابة بتأخير اقسمة والامسالك الى رقت الحاجة وعلى رضى الله عنه ساكت حتى سأله فقال أرى أن يقسم بين المسلمين وروى في ذلك حديثا فعلم عمر بذلك ولم يجعل سكوته دليل الموافقة حتى شافهه

السكوت مع أن الحق عنده خلافهم (وشاورهم في اسقاط الجنين فاشاروا بان لا عزم وعلى رضى الله عنه ساكت فلما سأله قال أرى عليك الغرة فلم يكن سكوته تسليما) روى أن عمر رضى الله تعالى عنه

خصه بالشرعى زعمانه انه لا فائدة للاجماع في الامور الدينية والدينية الغير الشرعية وفيما ذكره من البيان نظر لان النقل قد يكون ظاهرا فبالاجماع بصير قطعنا كافي تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقاديان وأيضا الحسى الاستقبالي قد يكون محال لم يصرح به المخبر الصادق بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فيقيد الاجماع قطعيته (قوله فالجث هتافى في أمور) ركنه وأهله وشرطه وحكمه وسببه أعنى السند والناقل وعلى هذا كان المناسب ان يقول الاول ركنه الا أنه أراد بالبحث المعنى بعده وانما الكلام فيه قبل الاجماع (قوله وفيما ذكره من البيان نظر) قيل الظاهر ان مراد المصنف بالعقل ما يتبادر منه عند الاطلاق وهو الذى لا يشوبه وهم ولا يكون فيه مدخل فقوله العقلى قد يكون ظاهرا ممنوع ولو سلم تعميمه للظنى فلامصنف أن يمنع افادة الاجماع في تفضيل الصحابة بعضهم على بعض بناء على كثرة المخالفين وكذا الحال في كثير من الاعتقاديات (قوله وأيضا الحسى الاستقبالي) فيه بحث أما رافلان هذه الشبهة تجرى فيما يكون محسوسا ماضيا فلا وجه للتخصيص بالاستقبال وأما رافلان اجماعهم على ذلك لا يعتبر من حيث هو اجماع على ذلك الامر بل من حيث كثرة الرواة من خبر صادق يوقف على المغيبات فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص بهذه الامة وبالجملة الحسى الاستقبالي لا مدخل للاجتهاد فيه فان رده نص فهو ثابت به ولا احتياج الى الاجماع وان لم يرد به نص فليس للاجتهاد فيه مسأغ ولو وقع فهو محمول على السماع (قوله وعلى هذا كان المناسب الخ) الاشارة الى ما فهم من سياق كلامه وهو ان قوله وركنه

(وفيما ذكره من البيان نظر الخ) أقول الظاهر ان مراد المصنف بالعقل ما يتبادر عند الاطلاق وهو الذى لا يشوبه وهم ولا يكون فيه مدخل فقوله العقلى قد يكون ظاهرا ولو سلم تعميمه للظنى فلامصنف أن يمنع افادة الاجماع في تلك الصورة القطعية و يمنع انعقاد الاجماع في تفضيل الصحابة بعضهم على بعض بناء على كثرة المخالفين وكذا الحال في كثير من الاعتقاديات وأما قوله وأيضا الحسى الاستقبالي الخ تجرى بهم من تقرير المصنف فان اجماعهم على ذلك لا يعتبر من حيث انه اجماع على ذلك الامر بل من حيث كثرة الرواة من خبر صادق يوقف على المغيبات فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص بهذه الامة قال (وعلى هذا كان المناسب أن يقول الخ) أقول يعنى اذا ذكر لفظ الاول اقتضى أن يذكر فيما قبله أمران فضاعدا بدلوله سابق على الكل وقد دل هتافى تلك الامور بلفظ أمور فاقضى أن تكون العبارة كما ذكره لكن اذا صرف البحث عن ظاهره وأول بالجميع باعتبار دلالة اللام على جنس فيه معنى الكثرة لا يرد عليه شئ قال (المصنف فلم يجعل سكوته دليل الموافقة الخ) أقول أى لم يجعل عمر رضى الله عنه سكوت على رضى الله

هو فعل الله تعالى وحده لا شريك له فاذا فعلت ذلك فقد وحدته وقال الواسطى لما كانت الارواح والاجساد قائما بالله تعالى وظهرت اياه لا بدواتها كذلك قامت الخطرات والخطرات بالله تعالى لا بدواتها اذ فروع الاجساد والارواح وقال أبو القاسم القشبرى في رسالته صرح بهذا الكلام ليعلم ان اكساب العبد مخلوقه لله تعالى هذا كلامه وليعلم ان قيام الارواح والاجساد والخطرات والخطرات بالله عز وجل ليس من جنس قيام الاعراض بمحالهها والصور بموادها فان ذلك حاول محال في حق الملك المتعال واتحاده ونحوه عزيردى بال وعلمت بذلك ان تأثير الممكن في أفعاله واصدازه لا تارة لا ينافى صدورهما عن الله تعالى بخلقه وابعاده بالاستقلال من غير مشاركة شئ فيه واجتماع قدرة غير قدرة وارادة دون ارادة وهو سبحانه تام الخير تام الفيض دائم العطاء فلا يتصور وجود شئ الا خلقه وابعاده اذ لو لم يصدر عنه شئ ما تحقق جهه غير جهه وحيثية دون حيثية فيتمسك التمام وينتظم الوحدة و يتطرق الاعدام ثم الفعل الاختيارى هو الذى يكون مسبوقا بعبادته الاربع من التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما و ارادته و صرف القوى المودعة في الاعضاء بتحرك العضلات وتعدد الاعصاب وليس من ضرورة اختيارية الفعل أن يبقى في دوحه الجواز في كل مرتبة وأن يكون مباديه اختيارية كهل فان صفة العلم

ضرب امرأه لجنابته فاسقطت الجنين فشاورة العجاجة فقالوا لاغرم عليك فانك مؤدب وما أردت الا الخير وعلى رضى الله عنه  
 ساكت فلما سأل قال أرى عليك الغرة (ولانه قد يكون للمهاجرة كما قيل لابن عباس رضى الله تعالى عنه ما منعك أن تخبر عمر بقولك في  
 العول فقال درته) وذكر الامام سراج الملة والذين في شرحه للفرائض أن العول ثابت على قول عامة العجاجة رضى الله تعالى عنه  
 باطل عند ابن عباس وهو ٣٢٨ يدخل النقص على البنات وبنات الابن والاخوات لآب وأم وأولاد

الجنسى فكانه قال والابحاث ههنا في أمور فهذا الاعتبار ضع قوله الاول في ركنه (قوله ضرب  
 امرأة لجنابته) روى أن امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمر أنها تجالس الرجال وتحدثهم فانخص اليها  
 لينعها من ذلك فاملصت من هيبتها أى أزلقت الجنين وأسقطته (قوله وقد يكون) أى سكوت المجهد  
 واخواته تفصيل للامور نفسها ووجه المناسبة ان لفظ الاول يقتضى سبق متعدد يكون هو عبارة عن  
 واحكم منه وهو ههنا الامور ولا يحتج ان واحدا من تلك الامور ليس في ركن الاجتماع بل عينه وفي عبارة  
 المصنف توجيه آخر وهو الرجل على التجريد وأعلى معنى المصنوع الكلى في الجزئى كما قيل في قوله سم  
 مقدمة العلم في كذا وكذا (قوله روى ان امرأة الخ) الظاهر انه رد على المصنف بان نقل العرب غير  
 موافق للعادته ولعل ما ذكره المصنف في حادثة أخرى ومعنى شخص اليها أرسل اليها شخصان  
 شخص من بلد الى بلد أى ذهب وأمضه غيره (قال المصنف ان العول ثابت الخ) العول في اللغة  
 يستعمل بمعنى الميل الى الجور وبمعنى الغلبة وبمعنى الرفع يقال مال الميزان اذا رفته وفي الاصطلاح هو أن  
 يزد على المخرج شئ من أجزائه اذا ضاق عن فرض وحاصله ان المخرج مهما ضاق عن الوفاء بالفروض  
 المجتمعة فيه يرفع التركة الى عدد أكثر من ذلك المخرج ثم يقسم حتى يدخل النقصان في فرائض جميع  
 الورثة على نسبة واحدة ويمكن أن يكون المعنى الاصطلاحى مأخوذا من كل من المعانى اللغوية وان كان  
 الانسب بالتفسير المذكور أخذه من الثالث أما وجهه أن نسبة الاخذ من الثالث ظاهر وأما جواز  
 أخذه من الاولين فلان المسئلة مالت بالنسبة الى أهلها بالجور حيث نقصت من فروضهم وغلبت أيضا  
 بادخال الضرر عليهم (قال المصنف وهو يدخل النقص الخ) قال لان التركة اذا ضاقت عن الفروض  
 يقدم الأقوى ويدخل الضرر على من هو أسوأ حالا وهي الجماعة المذكورة لان منهن من ينقل من  
 فرض مقدر الى فرض غير مقدر فيكون صاحب فرض من وجهه وعصبه من وجهه بخلاف غيرهن من  
 أصحاب الفروض فانهم ينقلون من فرض مقدر الى فرض غير مقدر فيكونون أصحاب فرض من كل وجهه  
 فيكون أقوى من الاول ويؤاخذ بان أصحاب الفروض المجتمعة في التركة قد تساوا في سبب الاستحقاق  
 فيساوون في الاستحقاق وحينئذ يأخذ كل واحد منهم جميع حقه ان اتسع المحل ويصرف بجمع حقه  
 اذا ضاق المحل كالغرماء في التركة والنقل من الفرض الى العصبية لا يوجب ضعفا لان العصبية من

بأصل عند ابن عباس وهو  
 مثله زوج وام وأخت  
 لآب وأم فعند العامة  
 المسئلة من ستة وتعمل  
 الى الثمانية وعند ابن  
 عباس رضى الله عنه  
 للزوج النصف ثلاثة  
 وللأم الثلث اثنتان  
 وللأخت الباقي وهذه  
 أول حادثة وقعت في  
 نوبة عمر رضى الله  
 تعالى عنه فاشارة العباس  
 رضى الله عنه الى أن  
 يقسم المال على سهامهم  
 فقبولوا منه ولم يشكروه  
 أحسد وكان ابن عباس  
 صبييا فلما بلغ خائف وقال  
 من شاء باهنته ان الذى  
 أحصى رطل مال ج عدالم  
 يجعل في المال نصفين  
 وثلاثا فليل هلا قلت ذلك  
 في عهد عمر رضى الله  
 تعالى عنه قال كنت صبييا  
 وكان عمر رضى الله  
 تعالى عنه رجلا مهيبا  
 فهبته (وقد يكون  
 للتأمل وغيره) أى  
 يكون السكوت للتأمل  
 وغيره من الاسباب  
 المانعة للاظهار (ولنا  
 أن شرط التكلم من

عنه دليل الموافقة لبعض العجاجة وجوز على السكوت مع ان الحق عنده خلاف ما قالوا قال (روى ان  
 امرأة غاب عنها زوجها الخ) أقول هكذا نقل صاحب الكشف وهو موافق لرواية البخارى ومسلم حيث قال  
 استثناء عمر رضى الله عنه في املاص المرأة فقال المغيرة بن شعبه رضى الله عنه يقتضى فيه مقبرة عبد أو  
 امرأة فقال اثنى عن شهده معنى فتشهد محمد بن مسادة قبل ما نقله المصنف من الضرب وغيره في حادثة  
 أخرى ولهذا المرددة الشارح صريحاً (قوله فانخص اليها) أى عرض وأظهر لها شخصه وهو سواد الانسان  
 القائم المتراعى من بعيد والاملاص الازلاق يقال املصت المرأة جنبها أى أزلقته وأسقطته قبل وقت

الكلى متعسر غير معتاد والمعتاد أن يتولى الكبار الفتوى ويسلم  
 سائرهم ولما كان الحكم عنده مخالفاً فاسكوت حرام والعجاجة لا يهتمون بذلك وأما سكوت على رضى الله عنه فيمكن حمله على أن  
 ما أقوا به من امساك المال أى مال فضل عنده (وعدم الغرم عليه) أى في مسألة الاسقاط (كان حسنا الا ان نجعل اداء الصدقة  
 والتزام الغرم صيانة عن القيل والقول ورجاءه حسن الثناء والعدل كان أحسن وبعد التسليم أى بعد تسليم ان ما أقوا به لم يكن حسنة



وكان خطأً (فالسكوت بشرط الصيانة عن الفوت جائز وذلك إلى آخر المجلس نعتيماً للفتيا وحديث الدرّة غير صحيح لأن الخلاف والمناظرة بينهم في مسألة العول أشهر من أن تخفى على عمورضى الله عنه وكان عمر ابن للحق وإن صح فيحمل على أنه اعتذر عن الكف عن المناظرة معه لا عن بيان مذهبه) فإن الواجب عليه أن يبين مذهبه وما هو حق عنده لتلايكون شيطانا أحرص لسكونه عن الحق لكن المناظرة غير واجبة عليه وكان ابن عباس رضى الله عنهما ناعماً عن الكف عن المناظرة التي لم تكن واجبة عليه (ولما شرطنا مضي مدة التأمل لم ترد الشبهة التي ذكرت) وهي أن السكوت قد يكون للتأمل وغيره (مسئلة إذا خلاص العجابه من قولين يكون اجابا على نفي قول ثالث عندنا وأم في غير العجابه فكذا عند بعض مشايخنا وبعضهم خصوصاً ذلك بالعجابه رضى الله عنهم اذ لا يجوز أن يظن بهم الجهل أصلاً) نظيره أنهم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعده ٣٣٩ الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فالأكثر بالاشهر

قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به أحد واختلفوا في الجسد مع الاخوة فعند البعض كل

للتأمل وغيره كاعتقاد حقيفة كل مجتهد أو كون القائل أكبر سنًا منه وأعظم قدراً أو أوفر علماً أو استقرت الخلاف حتى لو حضر مجتهدو الحنفية والشافعية وتكلم أحدهم بما وافق مذهبه وسكت الآخرون لم يكن اجاباً ولا يحمل سكوته على الرضاء لتقرر والخلاف ثم لا يخفى أن اشتراط مضي مدة التأمل اعتماد احتمال كون السكوت للتأمل ولا يدفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين أو استقرار الخلاف

والقدرة والارادة في شئ من المواد ليست باختيار الموصوف الأترى أن الله تعالى فاعل مختار بالاتفاق مع ان علمه وارادته وقدرته ليست صادرة عنه بالاختيار ومستندة الى اختياره والانتوقفت على العلم والقدرة والارادة ولما تعلق علمه وقدرته وارادته في الازل بوجود شئ أو عدمه لم يمكن خلافه وذلك لا ينافي اختياره فيه وصدوره عنه بالاختيار والقول بان هذه الصفات قدعية أزلية ولها تعلقات حادثه فيما لا يزال وهو مختار في تلك التعلقات

أقوى أسباب الارث (قوله كاعتقاد حقيفة كل مجتهد) على ما ذهب اليه المعتزلة وبعض الاشاعرة من ان الحكم متعدد والحكم عند الله تعالى ما أدى اليه رأى المجتهد (قوله ثم لا يخفى ان اشتراط الخ) دفع لقول المصنف ولما شرطنا مضي هذا التأمل لم يرد الشبهة وحاصل الدفع ان الشبهة انما تندفع اذا انحصر وجه السكوت في التأمل مع ان قوله وغيره صريح في عدم الانحصار (قال المصنف الا ان تعجيل اداء الصدقة) أى تعجيل قسمة الغنيمه سماها صدقة مجازاً من حيث انها لا تجب بعوض مالى ويتولى

الولادة قال (كاعتقاد حقيفة كل مجتهد) أقول فانه اذا اعتقد ذلك لزم أن يسكت فلا يدل ذلك على القبول وهو مجرد هذا الاعتقاد لا بعد من أهل بدعة لا يعتد به في انعقاد الاجماع فليست تأمل قال (وهو يدخل انتقص على البنات الخ) أقول اعلم ان العجابه بفرض ان الله عليهم اختلفوا في كيفية القسمة اذ ازااد سهام لفرائض على أصلها فدخل على أهلها النقصان كما اذا ماتت امرأة وتركت زوجاً أما واختالاب وأم فان سهم الزوج النصف وسهم الامثلث والمسئلة من ستة وظاهر انها تضيق من هذه السهام فذهب ابن عباس رضى الله عنه الى ان النقصان يدخل في سهم من هو أسوأ حالاً كالأخت لاب وأم أو لاب والبنات وبنات الابن فيجعل للزوج النصف الثلاثة وللأم الثلث الثلثين وللأخت الباقي فانه يقول لم يجعل الله في مال نصفين وثلاثة فاذا ذهب هذا بان النصف وهذا بالنصف فابن موضع الثلث وذهب الجمهور الى العول وهو ان تزداد على اصل المسئلة من سهام ففروضها اذا ضاق الأصل عن فرض من ففروضه مثلاً الستة في هذه المسئلة تعول الى ثمانية فيجعل للزوج النصف وهو الثلاثة وللأخت نصهها أيضاً وللأم ثلثها وهوانت انهم استروا في سبب الاستحقاق وذلك يوجب المساواة في الاستحقاق فيما أخذ كل واحد جميع حقه ان اتسع الحمل ويضرب بجميع حقه عند ضيق الحمل كالحرمان في الشركة قال (ثم لا يخفى ان اشتراط مضي مدة التأمل الخ) أقول دفع قول المصنف ولما شرطنا مضي مدة التأمل لم يرد

(٤٣ - تلويح نافي) سقطه بينه فانه لو كان الامر على ذلك لما كان له في الازل علم به ولا قدرة عليه ولا ارادة له وليست التعلقات أموراً تحدث عنه سبحانه شيئاً بل التعلق هو وصف اعتبارى يتزعم من صاحبه بالنسبة الى متعلقاته هذا (قوله ثم مع ذلك الخ) اعترض عليه بان خوارق العادات وعدم وقوع المرادات مع توفير الالهى وسلامة الآلات لا تنافي كون العبد هو الموحد لفعاله الاختيارى لجواز أن يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط أن لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو أراد العبد شيئاً أو أراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى لا مراد العبد لا تنفاه شرط تأثيره فلا يلزم من ذلك أن يكون فعله بخلق الله تعالى على ما هو المدعى ولا يخفى انه على ذلك التقدير يتوقف على عدم ارادة الله تعالى وقوع الفعل أو عدمه وعدم خلقه له أو لضده فلا تكون قدرة العبد

المال للعد وعند البعض المقاسمة فخرمان الجد قول ثالث لم يقل به أحد واختلفوا في علة ال بافعدنا العلة هي القدر مع الجنس وعند الشافعي رحمه الله تعالى الطم مع الجنس وعند مالك الطم والادخار مع الجنس فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل به أحد واختلفوا في الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فعند البعض للام ثلث الكل في المسئلتين وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض أحد الزوجين في المسئلتين فالقول بثلث الكل في احدها وثالث الباقي في الاخرى قول ثالث لم يقل به أحد واختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فعند البعض ٣٣٠ لافسخ في شيء منها وعند البعض حق الفسخ ثابت في كل منها فالفسخ في

أو نحو ذلك واعلم ان مثل هذا الاجماع يسمى الاجماع السكوتي لا يكون باحده كافر أو ان كان هو من الأدلة القطعية بمنزلة العام من النصوص (قوله العيوب الخمسة) هي الجذام والبرص والجنون في أحد الزوجين والجب والعنة في الزوج والرتق والقرن في زوجة (قوله فشمول العدم) هو في حكم الغسل أن لا يجب غسل المخرج ولا غسل أعضاء الوضوء وشمول الوجود أن يجب غسلها جميعا وفي حكم النقض شمول الوجود أن يتنقض الطهارة بكل من خرج من غير السيلين وبمس المرأة وشمول العدم أن لا يتنقض بشئ منها (قوله وقال بعض المتأخرين) ذكر الامة في الاحكام ان المختار في هذه المسئلة انما هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان برفع ما تنفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والافلاذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالفه من وجه وبين كثير من امثلة انقسمين ثم قال فان قيل كل من القولين غير قائل بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول بالابو يجب بطلان القول به والامجاز الحكم في واقعة متجددة لم يسبق فيها قول لاحد فان قيل قد اتفق القولان على نفي التفصيل والقول بالتفصيل خرق للاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل ولا اعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل ففي التفصيل تحطئه كل من الفريقين في بعض ما ذهب اليه وهي تحطئه لامة فيجتمع قلنا الممتنع تحطئه الامة فيما اتفقوا عليه لا تحطئه كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعدم القول بالفصل وان اشتهر في المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصلح الزمما لخصم بان

البعض دون البعض قول ثالث لم يقل به أحد ويعبر عن هذا بعدم القائل بالفصل واختلفوا في الخارج من غير السيلين فعند البعض غسل المخرج فقط واجب وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة فقط واجب فشمول العدم أو شمول الوجود ثالث لم يقل به أحد وأيضا الخروج من غير السيلين ناقض عندنا لامس المرأة وعند الشافعي المس ناقض للخروج فشمول الوجود أو شمول العدم ثالث لم يقل به أحد وقال بعض المتأخرين الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجعوا عليه لم يجزه احدائه والاجاز مثال الاول الصورتان الاوليان فان الاكتفاء بالاشهر قس

الامام قسمتها كالصدقات (قوله بالعيوب الخمسة الخ) المشهور من مذهب الشافعي وهو المذ كور في فصول البدائع جواز فسخ النكاح عند الشافعي بعيوب الستة وهي الجنون والجذام والبرص والبهق والجب والعنة وعيوبها السبعة الاربعة الاولى والقرن والرتق والجنون والمحبوب هو الذي قطع عضوه وصاحب العنة هو الذي لا يصل الى النساء أو يصل الى الثيب دون البكر لمرض أو رضه في خنثته أو لكبر سنه أو لمرض الرتق بالفتح مصدر قولك امرأة رتقاء لا يستطيع جماعها لارتفاق ذلك الموضع والقرن بسكون الراء عظم يكون في فرج المرأة والجنون الخفة انهم (قوله والامجاز الحكم في واقعة متجددة) فيه

الشبهة وحاصله ان الشبهة اعمالات اذا اقتصر على قوله وقد يكون للتأمل ولم يذكر معه في المتن لفظ وغيره وفي الشرح أي يكون السكوت للتأمل وغيره من الاسباب المانعة للاظهار قال (المصنف وعند البعض القاسمة) أقول هي ان يجعل الجسد في القسمة كاحد الاخوة قال (القرن والرتق) أقول

الوضع منتف بالاجماع اما لان الواجب بعد الاجلين واما لان الواجب وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا مركبا فبانه الاشتراك وهو عدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجدمع الاخوة اتفاق الفريقين واقع على عدم حرمان الجدمع ومثال الثاني الامثلة الاخيرة فانه ليس في كل صورة الاحتمال مذهب واحد لا يخالفه الاجماع ولو كان مثل هذا مردودا يلزم ان كل مجتهد ووافق صحابيا أو مجتهد في مسئلة يلزمه أن يوافق في جميع المسائل وهذا باطل اجماعا فان عندنا من مسعود الحمل المتوفي عنها زوجها عندتها وضع الحمل وأبو حنيفة رحمه الله وافقه في ذلك ولم يوافق في ان المجرور يجب بحسب التقصان عنده ولم يقل أحد بان المجموع المركب من كون عدتها وضع الحمل مع انتفاء الحجب منتف اجماعا يلزمه

كافية وبه ثبت المطلوب والحق في البيان ما أسلفناه فخذ به وتوافقا قل جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا ان كنت من أهله والادوية  
 فدوتك بخطرات وسارسل قلبه به (قوله وايضا لا يمكن الحركات) دليل آخر على كون أفعال العبد بقصده واختياره مع عدم كفايته  
 بل اختياره الى خلقه وإيجاده سبحانه ورد مع لزوم العلم بتفاصيل ذلك (قوله بمعنى استناد الخ) اعترض عليه بان الاستناد الى مخلوق  
 الله تعالى لو كان كافي في كون الفعل مخلوقا له تعالى فهو اعتراف بذهب المعتزلة واعتراف من مشرهم بأنه لا ينافي كون العبد مؤثرا فيه  
 وهو جلاله والجواب عنه بان الاستناد لا على سبيل الوجوب لا يمكن

واللام معدومة كالقصد  
 لا يسهن ولا يقيني من  
 جوع فان جوعا ذلك  
 وامكانه في ابناءه على تجويز  
 الترجيح بالمرح ولو صح  
 فليجوز في الامور  
 الموجودة فتكون المكافاة  
 على البدئية والمخالفة  
 على الجهوري قليل ثم  
 هذا القصد اما ان يكون  
 داخلا في ملكه تعالى أولا  
 يكون وعلى الاول يلزم  
 تفويضه الى العباد وقطع  
 تصرفه تعالى عنه  
 بالاعدام والايجاد وعلى  
 الثاني يلزم اثبات امر  
 لا يكون ملكه تعالى بل  
 يكون ملكا غيره وهل  
 كانت الاستحالة الا في هذه  
 القضية بل في ما في  
 السموات والارض ولا  
 يشرك في حكمه احدا  
 والحق ان المذهب أعلى  
 كعبان بناء على أمثال  
 هذه الآراء بل كيكه  
 والاهواء الضيقة وأنبل  
 شانا وأثبت مقاما (قوله)  
 ادحيته نخرج من صنع

يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام ومن تبعه أصل كافي بقيد  
 معرفة أحكام الجزئيات اذ لا يخفى على الناظر المتأمل ان القول الثالث هل يشمل على رفع ما انفق عليه  
 القولان السابقان أم لا وليس على الأصولي التعرض لتفاصيل الجزئيات وما ادعاه الخصم من ان القول  
 الثالث مستلزم لبطلان الاجماع في جميع الصور غير معتد به لانه ادعاء باطل لانا لان سلم ثبوت أحد  
 الشمولين بالاجماع في مسألة الزوج أو تزوجته مع الابوين كيف وقد يصدق انه لا شيء من الشمولين

بمثان عدم التعرض أصلا ليس كالتعرض بجماله (قوله ثم التفصيل الذي اختاره الخ) هذا رد لقول  
 المصنف فاعلم ان التفصيل الذي اختاره بعض المتأخرين كلام غير مفيد (قوله وما ادعاه الخصم) رد  
 لقول المصنف لكن يدعي الخ (قوله لانا لان سلم ثبوت أحد الشمولين الخ) قيل عليه منهم من قال لادم ثلث  
 السك في المستثنين فهذا شمول ومنهم من قال لها ثلث الباقي يعرف أحد الزوجين في المستثنين فهذا  
 شمول آخر واذا كان مدعى كل شيء ولا واحد على التعيين كان منهم اجماعا على ان الحق أحدهما لا غير  
 بالضرورة ومن أنكر هذا فقد أنكر البديهيات وأما ما ذكر من السند فدفوع بان صدق قولنا لا شيء من  
 الشمولين يجمع عليه لا ينافي صدق أحد الشمولين ثابت بالاجماع لان معنى لا شيء من الشمولين يجمع  
 عليه ان هذا الشمول ليس يجمع عليه وذلك الشمول ليس يجمع عليه ومعنى أحد الشمولين ثابت  
 بالاجماع انه اما ان يكون الثابت هذا الشمول أو ذلك الشمول وهي متصلة حقيقة والذي يتأقفا ان  
 يقال لا شيء من الشمولين بثابت أو كل الشمولين ثابت حتى يلزم الاجتماع أو لارتفاع وقولنا لا شيء من

القرن بكون الرادعظم يكون في فرج المرأة والرتق بقع النساء مصدر قولك امرأة رتقا بيبه الرنق  
 لا استطاع جماعها لارتق ذلك الموضع كذا في الجماع قال (ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام  
 الخ) أقول هذا رد لقول المصنف فاعلم ان التفصيل الذي اختاره بعض المتأخرين كلام غير مفيد وقوله  
 وما ادعاه الخصم الخ رد لقوله لكن يدعي الخ فان قيل مراد المصنف ان الاكتفاء بهذا القدر من  
 التفصيل لا يفيد فائدة معتد بها بحيث لا يبقى للخصم مجال المناقشة بل لا بد من بيان ضابطه يعرف بها  
 ان القول الثابت في أي موضع رفع ما انفق عليه القولان حتى لا يصح وفي أي موضع لا يرفع حتى لا يصح  
 وبينها بما حاصله ان القولين اذا اشتركا في حكم واحد شرعى سواء تعلق بمحل واحد أو لا كان القول  
 الثابت المنافي لذلك الحكم مستلزما لابطال الاجماع والافلا قلنا نعم مراد المصنف ذلك لكنه لم يتم كما  
 سيظهر من تقرير الشارح العسبر قال (اذ لا نسلم ثبوت أحد الشمولين بالاجماع) أقول أراد  
 بالشمولين كون حصة الام ثلث السك في المستثنين وكون حصة الباقي فيهما قال (كيف وقد يصدق  
 انه لا شيء من الشمولين) أقول أراد بالشيء معنى الواحد فيكون موافقا لقوله السابق لان سلم أحد الشمولين

العبد الخ) فيه نظر لان وقوعه لما كان بقدرة العبد وارا. انه كان بقصده واختياره ولا ينافيه الوجوب بواسطة الاسباب المستندة الى  
 الواجب اذ لا شك في كون الفعل الاختياري مسبوقا بمبادئ غير اختيارية من تصور الامر الملائم واحتقاد الملاعة وانبعاث الشوق فان  
 تصور الملاعة واعتقادها غير مقدور فاذا تحقق من غير معارض فانبعاث الشوق بعد تحققهما لازم بالضرورة فيلزمه العزم ويلزم  
 من ذلك انبعاث القدرة المحررة بالضرورة لكن لا يخرج الفعل عن كونه اختياريا فكل فعل يصدر عن فاعله بعد تحقق هذه المبادئ  
 فهو اختياري وكل ما لا يكون مسبوقا بهذه المبادئ فهو ليس باختياريا وتجويز ترك الفعل الاختياري بعد حصول المبادئ كجويز ان

أما عند ابن مسعود فثبتت الثانية وأما عند غيره فلا تنفاه الأول ومثل هذا كثير فإن المهتمين بوجه الله واقفوا بعض الصحابة في مسألة مع أنهم خالفوا ذلك البعض في مسألة أخرى أقول التمسك بالاجماع المركب بعدم الفائق بالفصل مشهور في المناظرات وإبطاله على الوجه الذي نقلته عن بعض المتأخرين ليس بحق بل الحق في ذلك والله أعلم أنه إن كان الغرض الزام الحميم ويكون مقبولاً في هذا الغرض كما يقال في الوجوب في الحلي أن الوجوب في الصغار لا يتخلو من أن يكون ثابتاً أولاً فإن كان ثابتاً في الضم فهو ثابت في الحلي قياساً وإن لم يكن ثابتاً في الصغار يكون ثابتاً في الحلي ٣٣٢

بجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا أحدث لنا بعض قولاً ثالثاً فقال ابن سيرين بثلاث الكل في زوج وأبو بن دون زوجة وأبو بن وقال تابعي آخر بالعكس وكذا في العيوب الخمسة ليس معمول الوجوب ولا معمول العدم بجمع عليه وكذا في البواقي مثلاً لاجماع على وجوب غسل المخرج للخافضة أبي حنيفة رحمه الله ولا على وجوب غسل أعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي وإذا صدق أنه لا شيء ولا واحد من الطهارتين مما يجب إجماعاً فكيف يصدق أن أحدهما واجبة إجماعاً بما في الأمر أنه ركبت مغلظة بحسب التمييز عن الأمرين بفهوم يشملهما على سبيل البديل ويكون تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد آخر وظاهره أنه لا يلزم منه: لاجماع على الحكم في شيء من الأفراد بخلاف مسألة العدة والجهد مع الأخوة لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجهد وأما مسألة علة الر بأفلاذ لم يقع اتفاق الأقول الثلاثة الأعلى اعتبار الجنس في العلية (قوله أما عند مخالفاً للاجماع والأفلاذ لم يقع اتفاق الأقول الثلاثة الأعلى اعتبار الجنس في العلية (قوله أما عند ابن مسعود) داخل في حيز قوله لم يقل به أحد يعني لا قال بان المجموع المركب من كون عدة الحامل بوضع الحمل ومن انتفاء حجب المحرم ومنتفياً باجماع ابن مسعود وغيره أما عنده فلان الجزء الثاني أعني انتفاء الحجب منتفٍ لان الحجب ثابت وأما عند غيره فلان الجزء الأول أعني كون العدة بوضع الحمل منتفٍ لكونها يابعد الاجلين والمركب ينتسب بانتفاء أحد جزأيه (قوله في الصغار) هو المال الغائب الذي

فهذا لا يفيد حقيقة الوجوب في الحلي لكن يفيد في ما قاله الشافعي فإنه لو لم يثبت الوجوب في الحلي يلزم العدمان وهو منتفٍ عند الشافعي أما إن لم يكن الغرض الزام الحميم بل اظهار ما هو الحق فاعلم أن التفصيل الذي اختاره بعض المتأخرين وهو أن القول الثالث ان استلزم إبطال ما أجمعوا عليه لم يجز أحداً أنه كلام غير مفيد لأنه لا يخاف في أن القول الثالث ان استلزم إبطال ما أجمعوا عليه كان مردوداً والخصم يسلم هذا المعنى لكن يدعي أن القول الثالث مستلزم لإبطال ما أجمعوا عليه في جميع الصور أما في مسألة واحدة كافي مسألة العدة وحرمان الجهد وأما في مجموع المستلزمين ففي مسألة الزوج أو الزوجة مع

لشواين بجمع عليه بمزول عن مناقضتها. (قوله أنه ركبت مغلظة الخ) يعني أنه عبر عن الأمرين اللذين أحدهما مثل غسل المخرج والآخر غسل الأعضاء بفهوم يشملهما ويعرض لهما على سبيل البديل وهو أحد الطهارتين ويكون تعلق الحكم وهو لوجوب بذلك المفهوم في كل من القولين باعتبار فرض آخر فإن تعلق الوجوب على قول أبي حنيفة باعتبار غسل الأعضاء وعلى قول الشافعي باعتبار غسل المخرج فإذ كرم مغلظة من باب اشتباه العارض بالمعروض هذا ما ذكره وقد عرفت اندفاعه من القيل الخ لا يخالف له قال (ككيف يصدق أن أحدهما واجبة إجماعاً) أقول فوضيحه أن الواجب إجماعاً لو كان إحدى الطهارتين على الإطلاق لم يتعين الواجب في واحد من المذهبين وهو باطل اتفاقاً قال (ركبت مغلظة) أقول أزيد به التنبية على منشا الغلط فإن ما ذكره مغلظة من قبيل اشتباه العارض بالمعروض فإنه عبر بالأمرين اللذين أحدهما غسل المخرج والثاني غسل الأعضاء بفهوم يشملهما ويعرض لهما على البديل وهو أحد الطهارتين ويكون تعلق الحكم وهو لوجوب به أي المفهوم في كل من القولين أي قول أبي حنيفة وقول الشافعي باعتبار فرد آخر فإن تعلق الوجوب به على قول أبي حنيفة رحمه الله باعتبار غسل

لا يرجح  
الأبوين أحد الشمولين ثابت وهو ثلث الكل في كليهما أو ثلث الباقي في كليهما مثلث الكل في أحدهما دون الآخر مخالفاً للاجماع وكذا في الفسخ بالعيوب في مسألة الخارج من غير السبيلين إحدى الطهارتين واجبة إجماعاً قال القول بان لا شيء منهما واجب مطلق للاجماع وكذا في الحلي والضمار وكذا القول بان العدة المذكورة بوضع الحمل مع انتفاء الحجب المذكور مطلق للاجماع فالشأن في تمييز صورة يلزم فيها بطلان الاجماع عن صورة لا يلزم ذلك

يكون الممكن مغدوماً مع وجوده حال تحقق علمه والقول بأنه بالنظر إلى الأسباب القريبة اختياري وبالنظر إلى الأسباب البعيدة ليس باختياري قول فاسد إذ ليس من ضرورة الفعل الاختياري أن لا يستند إلى سبب غير اختياري البتة بل الشيء من غير الوجوب

فلا بد من ضابط وهو ان القولين ان كانا يشتركان في امر هو في الحقيقة واحده وهو من الاحكام الشرعية فينبغي ان يكون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع والافلا فعد ذلك نقول ان المختلف فيه اما حكم متعلق بمحل واحد او حكم متعلق باكثر من محل واحد اما الاول فكمسئلة العدة والجد مع الاخوة فان القولين يشتركان في ان العدة لا تنقض

بالاشهر وحدها وان الجد لا يحرم وكل منهما امر واحد وهو حكم شرعي

لا يرجي فان رجي فليس بضمار وقيل هو ما لا ينتفع به من الاموال (قوله فلا بد من ضابط) تقرير كلامه ان القولين السابقين ان اشتركا في امر واحد هو حكم شرعي فاحداث القول الثالث يكون ابطالا للاجماع وان لم يشتركا في ذلك بان لا يكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة او كان واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع وعند تقرير هذا الضابط لا بد من النظر في ان امي موضع مشترك فيه القولان في حكم واحد شرعي راي موضع لا يشتركان فيه في ذلك فنقول المختلف فيه بين القولين الاولين قد يكون حكما شرعيا متعلقا بمحل واحد وقد يكون حكما متعلقا بما اكثر من محل واحد اما الاول وهو ان يكون حكما متعلقا بمحل واحد والقولان فيه قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث كافي مسئلة العدة والجد مع الاخوة وقد يظهر عدم اشتراكهما في ذلك كافي مسئلة الربا فلا يبطل الثالث وقد يكونان بحيث يمكن ان يخرج منهما اشتراك في حكم واحد شرعي واقتراق بين امرين وحينئذ ان كان الاقتراق مما حكم به الشرع كافي مسئلة ذات الزوجين فان القولين يشتركان في اثبات نسب الولد من احداهما وفي ان الثبوت من احدهما ينافي الثبوت من الاخر بحكم الشرع فاحداث القول الثالث باطل سواء كان قولنا بشمول الوجود اعني ثبوت النسب منهما جميعا او بشمول العدم اعني عدم ثبوتها من واحد منهما اصلا وان لم يكن الاقتراق مما حكم به الشرع كافي مسئلة الخارج من غير السيلين حيث اتفق القولان على وجوب التطهير اعني الوضوء او غسل المخرج وعلى الاقتراق اعني كون الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما بنا في وجوب الاخر والقول الثالث ان كان قولنا بشمول العدم اعني عدم وجوب شئ منهما كان باطلا مبطلا للاجماع السابق وان كان قولنا بشمول الوجود اعني وجوبهما جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه ابطال الاجماع ولزم من هذا ان الحكم بانها اذا اشتركا القولان في حكم واحد شرعي كان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع ليس على اطلاقه واما الثاني وهو ان يكون الحكم المختلف فيه حكما متعلقا بما اكثر من محل واحد فاختلاف القولين انما يتصور بثلاثة اوجه الاول ان يكون احدهما قاطبا لثبوت الحكم في السابق (قوله وقيل هو ما لا ينتفع به من الاموال) فعلى القول الاول اصله من لاضراره وانما يتعيب والاختفاء وعلى الثاني من قولهم بعير ضامر وهو الذي يكون فيه اصل الحياة ولكن لا ينتفع به (قوله ولزم من هذا الخ) اي من تقرير الكلام على الوجه المذكور او من عدم لزوم مخالفة الاجماع للقائل بشمول الوجود في مسئلة التطهير والمآل واحد (قوله ليس على اطلاقه) بل مقيد بما اذا ظهر اشتراك القولين في حكم واحد شرعي ولا يكون ثمة اقتراق او يكون وكان مما حكم به الشرع اولم يحكم به لكن كان القول الثالث قولنا بشمول العدم (قوله واما الثاني الخ) وقع العبارة في بعض النسخ هكذا واما الثاني وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا بما اكثر من محل واحد اما بان اشتركا في امر واحد او حكم شرعي اولم يشتركا الحكم المختلف فيه اما ان يتعلق بمحل واحد او باكثر اما الاول وهو ان يشتركا في القولان في امر واحد وهو

لا يتصور وجوده (قوله اذ خلق القبيح ليس يقبح) وذلك لان الصادر من الخالق جهاته الوجودية وحبيباته الفعلية وهي ليست بقبيحة ولا الفج من أثر غيره او مشاركة فاعل آخر بل من بقائه في حالته الاصلية من العدم واعتبر ذلك من الظل فان ما يشاهد فيه من الظلمة بالنسبة الى المستضي لم يأت من جهة المضي ولا من غيره بل بقى على حالته الاصلية وعلى ذلك قوله تعالى فهم من هدى الله وهم من حق عليه الضلالة وقوله في قصة ابراهيم عليه السلام واذا امرض فهو يشفي وقوله في قصة الجن لا تدري اشرار يد من في الارض ام اراذلهم ربهم رشدا وقوله ليجزي الذين اساءوا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسن وقوله ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن الله وقوله فان الضلالة والمرض والشر وعمل الاساءة والسبيته ليس بخارج من خلق الله تعالى وايجاده ولا واقعة بقدره غيره ولكن لما كان المقدر المقروض الوجود غير قابل من السكالم الاعلى القدر المحدود لم يكن بد من وقوعه على ذلك النحو واما التقدير فهو على وفق الحكمة ومقتضى المصلحة ومراعاة العاقبة المحسنة وهذا معنى ما يقال ان الخيرات داخل في القضاء والقدر بالذات

السابق (قوله وقيل هو ما لا ينتفع به من الاموال) فعلى القول الاول اصله من لاضراره وانما يتعيب والاختفاء وعلى الثاني من قولهم بعير ضامر وهو الذي يكون فيه اصل الحياة ولكن لا ينتفع به (قوله ولزم من هذا الخ) اي من تقرير الكلام على الوجه المذكور او من عدم لزوم مخالفة الاجماع للقائل بشمول الوجود في مسئلة التطهير والمآل واحد (قوله ليس على اطلاقه) بل مقيد بما اذا ظهر اشتراك القولين في حكم واحد شرعي ولا يكون ثمة اقتراق او يكون وكان مما حكم به الشرع اولم يحكم به لكن كان القول الثالث قولنا بشمول العدم (قوله واما الثاني الخ) وقع العبارة في بعض النسخ هكذا واما الثاني وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا بما اكثر من محل واحد اما بان اشتركا في امر واحد او حكم شرعي اولم يشتركا الحكم المختلف فيه اما ان يتعلق بمحل واحد او باكثر اما الاول وهو ان يشتركا في القولان في امر واحد وهو

الاعضاء وعلى قول الشافعي رحمه الله باعتبار غسل المخرج فال (اما الاول وهو ان يكون حكما متعلقا بمحل واحد الخ) أقول يعني ان المختلف فيه ان كان حكما متعلقا بمحل واحد فالقولان قد يظهر اشتراكهما في

والشروع بالعرض وما ذكره المصنف ليس له معنى محصل (قوله غير مسئلة) قيل عليه هي مقدمة أجماعية مسئلة عند الخصم فلا وجه  
ولاحاجة الى منعها الان جميع المباحث السابقة انما كان تحقيق كون فعل العباد اختياريا وادبانا كونها امتقعا عليهما بين الاشاعرة  
مسئلة عند المصنف فاعل الخفية لا يلوونها وان المقصود تزييف الدليل باصله

والفلسف في جميع  
مقدماته (قوله الأيرى  
ان الله تعالى محمد على  
صفاته الخ) قيل عليه  
توضيحه سند المنع بذلك  
أعجب من منعه المقدمة  
الأجماعية فان كون  
صفات الله تعالى صفات  
كآل ومحمودا عليهما ليس  
بالمعنى المتنازع فيه فانه  
قرر في أول الفصل ان  
التنازع في الحسن والقبح  
يعنى استحقاق العبد  
المسدد والذم في الدنيا  
والتواب والعقاب في  
الآخرة وكيف ذهل  
عن هذا وادبان اعتبار  
التواب والعقاب في المعنى  
المتنازع فيه مخصوص  
بفعل المكلف واماني  
غيره فالمعتبر فيه مجرد  
استحقاق المدح والذم ولا  
شأن أن كل كمال محمود وكل  
نقصان مذموم وصرح  
بذلك السيد الشريف  
في حواشي المواضع  
فواعترف به هذا القائل في  
شرح المقاصد (قوله في  
قاية التناقض) قيل ليس  
فيه تناقض أصلا لان  
الحسن والقبح الملبين

صورة معينة وعدم ثبوته في الصورة الأخرى والاخرى بالاكس كقول أبي حنيفة رحمه الله تعالى  
بالانتقاض بالخروج من غير السبلين لا عين المرأة وقول الشافعي رحمه الله تعالى بالانتقاض بالمس دون  
الخروج فانقول بالانتقاض بكل منهما أو بعدم الانتقاض بشئ منهما لا يكون ابطالا لحكم شرعي يجمع  
عليه الثاني أن يكون احدهما قابلا للثبوت في الصورتين وهو معنى شمول لوجود والاخر بالعدم  
فيهما وهو معنى شمول لعدم فان اتفق الشمولان على حكم واحد شرعي كسوية الاب والجد في الولاية  
كان القول بالافتراق مبطالا للاجماع والافلا كقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث  
أن يكون احدهما قابلا للثبوت في احدى الصورتين بعينها والعدم في الأخرى والاخر قابلا للثبوت  
في كلتا الصورتين فيكون اتفاقا على الثبوت في صورة بعينها أو بالعدم فيهما فيكون اتفاقا على العدم في  
صورة بعينها فيكون لقول الثالث بطلان للجمع عليه كمسئلة الصلاة في الكعبة نفلا وفرضا ويجعل هذه  
المسئلة ومسئلة مساواة الاب والجد من انقسم الثاني تبين ان ليس المراد بالاول أن يشترك القولان في

حكم شرعي كما في مسئلة العدة وكما في مسئلة الجدمع الاخوة في كمة وبيان القول الثالث لاستلزامه بطلان  
الاجماع وأما الثاني وهو ان يشترك القولان في واحد حقيقي هو حكم شرعي فاختلف القولين انما يتصور  
بتلاثة أوجه الخ ولا يخفى ما في هذه النسخة من الخلل والصواب ما في البعض لاخر من النسخ وهو هكذا  
وأما الثاني وهو ان يكون يختلف فيه حكما متعلقا بكثر من محمل واحد فاختلف القولين انما يتصور  
(قوله ويجعل هذه المسئلة الخ) يعنى ان قول المصنف أما الاول فهو كمسئلة العدة وأما الثاني فاما أن يكون  
حكم واحد شرعي فيبطل اشياء كافي كل واحد من مسئلة العدة ومسئلة الجدمع الاخوة فان القولين  
في الاولى يشتركان في ان الارتفاع بالاشهر قبل الوضع غير جائز شرعا فالقول بجواز مبطال الاجماع وفي  
الثانية في ان حرمان الجد غير جائز شرعا فالقول بجواز مبطاله أيضا وقد يكون القولان بحيث لا يظهر  
اشتركا في حكم واحد شرعي لكن يمكن ان يخرج منهما شيان أحدهما اشتركا في حكم شرعي  
والاخر افتراق بين أمرين فهذا الافتراق ان كان أيضا ما حكم به الشرع كافي مسئلة ذات الزوجين فالقول  
الثالث باصل مطلقا لانه مبطال للاجماع لان القولين حينئذ يشتركان في حكم واحد من الحكمين  
الشرعيين أحدهما ثبوت نسب الولد من أحدهما أو الاخران الثبوت من أحدهما الثاني الثبوت من  
الآخر فالقول الثالث سواء كان قولاً بشمول الوجود أو بشمول العدم يكون باطلا لا بطاله الاجماع  
وان لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع فالقول الثالث ان كان بشمول العدم كان باطلا لا بطاله الاجماع  
السابق وان كان قولاً بشمول الوجود لم يكن باطلا لعدم ابطاله الاجماع ولزم من هذا أي من تقرير  
الكلام على الوجه المذكور ان حكم المصنف بانه اذا اشترك القولان الخ ليس على اطلاقه بل مقيدا بما  
اذا ظهر اشتركا في القولين في حكم واحد شرعي ولا يكون ثمة افتراق أو يكون وكان مما حكم به الشرع أولم  
يحكم به لكن كان القول الثالث قولاً بشمول العدم هكذا يجب أن يفهم هذا المقام قال (ويجعل هذه  
المسئلة الخ) أقول يعنى ان المصنف لما قال أرولا بدم من ضابطه وهو ان القولين انى قوله والا فلا يقال ثانيا

هذه بمعنى صفة كمال ونقصان وما يتبعه من أن الفعل ليس حسنا ولا قبيحا لدانته أو لصفته من  
صفاته بحيث يحكم العقل ان فاعله يستحق في الدنيا المدح أو الذم وفي الآخرة الثواب والعقاب بل كل مانص الشارع به أو بداليله على  
استحقاق المدح أو الثواب لحسن أو الذم والعقاب بقبح وليس للمخالف دليل يعتد به ولا منع يعول عليه أقول قد هرفت ان الخلاق  
يستثنوا بين الاشاعرة ان الأمر به هل هو حسن في نفسه قبل ورود الشرع والمنهى قبيح عنه كذلك بحيث لو روى الحكمة والعاقبة

وأما مسئلة أتر بافعلته القدر مع الجنس أو الطعم مع الجنس وهما لا يشتر كان في أمر واحد وهو حكم شرعي ولو جعل مفهوم أحدا  
 الأمرين أو أحد الأمور أمر أو أحد الأفعال ليس بامر هو في الحقيقة واحد بل واحد اعتباري ولو كان أمر واحد فليس حكما شرعيا بخلاف  
 مسئلة الخارج من غير السيدين فإن الواجب أحد الغسلين أما الوضوء أو غسل المخرج فهما يشتر كان في أمر واحد وهو حكم شرعي

الجيدة لم يمكن ورود الشرع بعد عكس هذه القضية وإن كان في نفسه ممكنا وغير واجب على الله أم ليس كذلك فقلنا نعم والاشاعة  
 لا فعندنا كل ما مور به حسن وكل منهن عنه قبيح وإن لم يرد به شرع ولا نطق به

وحتى لكن وجوب الحسن أو  
 مشروعيته وحرمة  
 القبيح أو منكريته  
 لا يثبت الا بورد الشرع  
 وهذا معنى قولنا ان  
 العقل ليس بحاكم وإنما  
 الحاكم هو الله تعالى  
 خلافا للمعتزلة ومن يحدد  
 وحدوهم وذلك ان حسن  
 بعض الاشياء وقبحها  
 عقلي خلافا للاشاعة  
 ومن وافقهم ومتعلق  
 المدح والثواب هو كون  
 الشيء محمودا كاملا  
 ومتعلق الذم والعقاب  
 هو كونه ناقصا مذموما  
 فقول الأشعرى كل  
 مانص به الشارع أو  
 بدليله على استحسان  
 المدح والثواب فحسن  
 أو الذم والعقاب فقبح ان  
 أراد به ان ثبوت الحسن  
 واقبح ليس في نفسه بل  
 انما هو بنص الشارع  
 فلو عكس الأمر لكان  
 بالعكس فيطلانه واضح  
 مما بيناه سابقا وان أراد

حكم واحد شرعي وبالتالي أن لا يشتر كافيته وأما مسئلة بيع الملاقح والبيع بالشرط فلا يخفى علينا انها  
 خارجة من البحث فان بطلان بيع الملاقح مسئلة مجمعة عليها والبيع بالشرط مسئلة مختلفة فيها الاتفاق  
 لاحدهما بالآخرى والبحث هو انه اذا سبق في مسئلة اختلاف على قولين فاحداث قول ثالث هل يكون  
 ابطلا للاجماع أم لا (قوله وأما مسئلة الربا) أحد القولين فيها عليه القدر مع الجنس والآخر الطعم  
 مع الجنس أو الادخار مع الجنس وهما لا يشتر كان في واحد حقيقي هو حكم شرعي فان مفهوم أحد الأمرين  
 بعد قوله وهو ان القولين ان كانا يشتر كان في أمر الى قوله ولا فرق قوله بعد ذلك فعند ذلك يقول ان المختلف  
 فيه اما حكم متعلق بمحل واحد أو حكم متعلق بأكثر من محل واحد كان يحتمل بحسب الظاهر ان يكون  
 عبارة عن اشتراك القولين في هاتين المسئلتين في حكم واحد شرعي وعدم اشتراكهما فيه لكن يجعل  
 المسئلتين من القسم الثاني تبين ان ليس المراد ذلك ضرورة اشتراك القولين في هاتين المسئلتين في حكم  
 واحد شرعي فلو كان المراد الثاني عدم اشتراكهما الماصح التمثيل هما (قوله وأما مسئلة الملاقح) الملاقح  
 مافي بطون النوق من الاجنة واحدها ملقوحة من قولهم لقمعت كالمحوم من حم والمجنون من جن (قوله  
 ولا يخفى انها خارجة عن البحث) فيه بحث لان انقسم الثاني ليس الا ان يكون محل الحكم أكثر من واحد  
 وليس بيع الملاقح والبيع بالشرط الا كذلك فان اختلاف في الحكم وهو عدم افادة الملاقح وانه هل  
 يشملها أو يقتصر على واحد منها وهذا حكم في أكثر من محل واحد وبالجملة لما كان أبو حنيفة روجه  
 الله قائلا بعدم افادة الملاقح في الملاقح وافادته في البيع بالشرط والشافعي قائلا بعدم افادته فيهما وهذا  
 اتفاقهما على عدم الافادة في صورة بينهما دخلت المسئلتان في القسم الثالث وكون المسئلة الاولى مجمعا  
 عليها لا يمنع الدخول اذ لم يقيد القسم الثالث بان لا يكون شيء من الصورتين مجمعا عليه واشتراك المسئلتين  
 في ان البيع في كل منهما ما منهن عنده يكفي في تعاقب احدهما بالآخرى وكون البيع في الاول باطلا وفي

فبعد ذلك نقول الى قوله من محل واحد ثم قال أما الاول فحمل أن يكون مراده بالاول أن يشترك القولان  
 في حكم واحد شرعي وبالتالي أن لا يشتر كافيته وأن يكون مراد بالاول ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا  
 بمحل واحد وبالتالي أن يكون حكما متعلقا بأكثر من محل واحد لكنه لما جعل المسئلتين المذكورتين من  
 القسم الثاني تبين ان المراد بالاول ليس اشتراك القولين في حكم واحد شرعي وبالتالي عدم اشتراكهما فيه  
 ظهور ان لقولين في تبين المسئلتين يشتر كان في حكم واحد شرعي فلو كان المراد الثاني عدم اشتراكهما  
 فيه لما صح التمثيل مما قال (فلا يخفى انه خارجة عن البحث) أقول الظاهر انه حق لان هاتين المسئلتين لاشتر

ان استحقاق فاعله الثواب في الآخرة أو العقاب لا يعرف الا بنص الشارع فحربا بالوافق فليس خصوصهم في ذلك الا الذين يقولون ان  
 العقل حاكم في الاحكام الشرعية وان زعم ان متعلق المدح والثواب والجهة الصالحة للثواب والجهة الصالحة للثواب الذي هو كون الشيء  
 كاملا محمودا ومتعلق الذم والعقاب والجهة الصالحة لورود النهي هو غير القبح الذي هو كون الشيء ناقصا مذموما فليس لهم لذلك دليل  
 يراهم صر برباب أو يصادم طنين ذباب براهين مذهبة باهورة وحججه زاهرة لا يأتية الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا يمكن الخاصم  
 من منعه وقدحه هذا من الله الفضل والاحسان (قوله وعند بعض أصحابنا) بل كاهم كما مر في صدر الكتاب وإنما الخلاف بين بعضهم  
 في تعاقب الحكم قبل ورود الشرع (قوله لان وجوب تصديق الخ) قيل عليه ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان

وهو وجوب التطهير فالتطهير واجب بالإجماع فذلك التطهير الواجب هو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعي فالقول بان لا يثنى  
 من التطهير واجب خلاف الاجماع اما القول بان كل واحد واجب لا يكون مخالفا للاجماع ولو قيل الاقتران ثابت بالاجماع فشمول  
 الوجود مخالفا للاجماع فنقول الاقتران هنا ليس حكما شرعيا أي لم يحكم الشرع بان المناقاة تاتسه بينهما حتى يلزم من عدم أحدهما  
 وجود الآخر بخلاف ما اذا كان الاقتران حكما شرعيا كما اذا أخبرت امرأة أن زوجها الغائب مات فتزوجت وولدت فقاء الزوج الاول  
 فعندنا ثبت تسب الولد من الزوج الاول وعند الشافعي من الاخير فثبتونه من كليهما وعدم الثبوت من أحدهما منتفجا عما عافى  
 شرعي وأما الثاني فاما أن يكون الثابت عند البعض الوجود في صورة مع العدم  
 ٣٣٦

هذه الصورة الاقتران حكم

واحد بحسب الاعتبار بل بحسب العبارة دون الحقيقة ومع ذلك فليست العلية حكما شرعيا لا يدرك  
 لولا خطاب الشارع بل قد يستنبط نعم يمكن أن يقال ان القولين اتفاقا على أنه لا يباقي غير الجنس  
 وهذا حكم شرعي فالقول بعدم دخول الجنس في العلية رفع لذلك (قوله فالتطهير واجب بالاجماع) قد  
 عرفت أنه يصدق لا يثنى من التطهير من يجمع على وجوبه اما غسل المخرج فلمخالفة أبي حنيفة  
 رحمه الله وأما غسل الأعضاء ولمخالفة الشافعي فلا يصدق ان أحدهما واجب بالاجماع (قوله ولو  
 جعل الحكمين) يعني لو اعتبر تركيب بين الحكمين في كل من القولين ليصير حكما واحدا بان يقال  
 الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد لا يباقي حنيفة رحمه الله والانتقاض بالمس  
 مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد لا يباقي رحمه الله فهذان لا يشتركان في أمر واحد وقع الاتفاق  
 الثاني فاسد الا يصدق في ذلك التعلل الكافي (قوله فليست العلية حكما شرعيا الخ) يرد عليه ما سبق  
 في تحقيق تعريف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية ان العلية ونحوها من الاحكام الشرعية وان خطاب  
 الشارع لا يلزم أن يرد على خصوصية الحكم بل يجوز أن يدرك بالقياس ان الخطاب ورد به فلا منافاة بين  
 الاستنباط وورود خطاب الشارع (قوله وهذا حكم شرعي الخ) اعتبرض عليه بأنه خارج عن القاعدة فان  
 عدم الرباع عدم أصلي لا حكم شرعي واجب بان المراد بعدم الباقي غير الجنس جواز البيع متفاضلا وهو  
 حكم شرعي (قوله قد عرفت أنه يصدق الخ) فيه بحث عرفته سماه وهو ان الصادق سلب الاجماع عن  
 انهما داخلان في لوجه الثالث لوجود المقصود وانتفاء المانع أما الاول فلان أبا حنيفة رضي الله عنه  
 قائل بعدم افادة الملث في الملاقح وافادته في البيع بالشرط والشافعي رحمه الله قائل بعدم افادته فيه ما فوجد  
 اتفاقا على عدم الافادة في صورة بعينها وأما الثاني فلان المانع من دخوله اقيه أما كون الاولى مجمعا  
 عليه وهو باطل والالوجب تقييد الوجه الثالث بكون الشيء من صورتين غير مجموع عليه وانتفاء  
 التعلق بينهما وهو أيضا باطل لان لكل منهما تعلقا بالآخرى لا شرا كهما في ان البيع في كل منهما فاسد  
 منهى وعنه وأما قوله والبحث هو انه الخ فظاهر الاندفاع لان البحث اذا كان مقيدا يكون القول بالنظر  
 الى الاختلاف في مسألة واحدة لخروج بعض الامثلة المذكورة عن البحث لان القول الثالث فيه بالنظر  
 الى الاختلاف في مسألتين قد تدبر واستتم قال (ومع ذلك فليست العلية حكما شرعيا الخ) أقول فيه بحث  
 لما سبق في تحقيق تعريف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية الخ ان العلية ونحوها من الاحكام الشرعية  
 وان خطاب الشارع لا يلزم ان يرد على خصوصية الحكم بل يجوز أن يدرك بالرى والخطاب أو رده فلا  
 منافاة بين الاستنباط وورود خطاب الشارع وسيأتي تمام تحقيقه في مباحث الاحكام ان شاء الله تعالى  
 قال (نعم يمكن أن يقال الخ) أقول تحقيقه ان معنى اتفاقهم على انه لا يباقي غير الجنس اتفاقهم على حل

في الاخرى وعند البعض  
 عكس ذلك كمسئلة  
 الخ خروج والمس فالتقول  
 بان كلا منهما ناقض أو  
 ليس شئ منهما ناقضا  
 لا يكون خلاف الاجماع  
 فان القول بانتقاض كل  
 منهما مخالفا لقول أبي  
 حنيفة رحمه الله تعالى في  
 مسألة المس ولقول  
 الشافعي في مسألة  
 الخروج وليس في شئ  
 منهما مخالفة الاجماع  
 ولو جعل الحكمين  
 حكما واحدا كما يقال  
 الانتقاض في الخروج  
 مع عدمه في المس قول  
 أبي حنيفة رحمه الله  
 وعكسه قول الشافعي  
 فهما لا يشتركان في أمر  
 واحد ولو جعل أحد  
 الاقترانين مشتركا فقد  
 هي انه ليس حكما شرعيا  
 ولو قيل يشتركان في حكم  
 شرعي وهو عدم جواز  
 الصلاة فان من احتج  
 ومس المرأة لا يجوز  
 صلته بالاجماع اما

عندنا فلا حجة وأما عنده فلامس والذي يحظر بان لا يقال ان هذه  
 الصلاة باطلا لاجماع لان الحكم عندنا أنها لا تجوز لاجتماع وحكم عند الشافعي انها لا تجوز للمس وكل من الحكمين منفصل عن  
 الآخر لا تعلق لاحدهما بالآخر فيمكن ان أبا حنيفة رحمه الله يكون مخطئا في الخروج مصيبا في المس أو الشافعي رحمه الله يكون مخطئا  
 في المس مصيبا في الخروج اذ ليس من ضرورة كونه مخطئا في أحدهما أن يكون مخطئا في الآخر واما أن يكون الثابت عند البعض  
 الوجود في صورتين وعند البعض العدم في صورتين ويسمى هذا عدم القائل بالفصل  
 عليه



وأما الإجماع المركب فاعلم من هذا كسمة الزوج مع الأوبين والزوجة مع الأوبين ومسئلة الفسخ بالعيوب فإن الثابت شمول الوجود أو شمول العدم فيجب ان ينظر ان شمول الوجود وشمول العدم ان كانا مشتركين في حكم واحد شرعي فينتد يكون الافتراق ابطالا للاجماع نظيره انه ليس للاب والجد اجبار البكر البالغة على النكاح عندنا وعند الشافعي لكل واحد منهما ولاية الاجبار فالقول بولاية الاب دون الجد خلاف الاجماع لان شمول الوجود وشمول العدم يشتر كان في حكم شرعي وهو وجوب المساواة فإن الجد كالاب شرعا عند عدم الاب والمساواة بينهما حكم شرعي بخلاف الزوج مع الأوبين والزوجة مع الأوبين فان مساواة الزوج والزوجة في ان للام ثلث السكك أو ثلث الباقي لم يبعد حكما شرعيا فكذا في العيوب الخمسة المساواة بينهما لم يبعد حكما شرعيا وامان

بكون الثابت عند البعض الوجود في احدهما مع العدم في الاخرى وعند البعض الوجود في كليهما أو العدم في كليهما النقل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي رحمه الله وجواز كليهما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فجاز النقل متفق عليه فالقول بعدم جوازهما وجواز الفرض دون النقل خلاف

الاجماع وكبيع الملاقح والبيع بشرط فان الثاني يفيد الملك عند أبي حنيفة دون الاول وعند الشافعي رحمه الله تعالى كل منهما لا يفيد الملك فالملاقح متفق عليها فالقول بافادتهما الملك واقادة الملاقح لا البيع بالشرط خلاف الاجماع هذا غاية

عليه حتى يكون مخالفته ابطالا للاجماع فان قيل قد اتفقا على أحد الافترايين أعني الانتقاض بالخروج دون المس أو بالعكس فالجواب ما مر من انه مع كونه واحدا اعتبار باليس بحكم شرعي فان قيل ينبغى أن يكون القول بشمول العدم مبطالا للاجماع على حكم شرعي هو بطلان الصلاة من احتجيم ومس فالجواب ان بطلانها ليس بمجمع عليه وانما قال فالذي يحظر بيالي لان الظاهر أنه لا خلاف في بطلان الصلاة وانما الخلاف في جهة البطلان فالجملتان متحدان لا تغاير بينهما أصلا وانما التغاير في العلة (قوله) وأما الاجماع المركب فاعلم من هذا) أي مما يسمو بعدم القائل بالفصل لانه يشمل ما اذا كان أحدهما قائلا بالثبوت في إحدى الصورين فقط والاخر بالشك فيهما أو بالعدم فيهما (قوله) وليس هو) أي صاحب البدعة الذي يدعوا الناس اليها من الامة على الاطلاق لانه وان كان من أهل القبلة فهو من أمة الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهود لها بالعصمة قال شمس الائمة صاحب البدعة ان لم يكن يدعوا اليها ولكنه مشهور بما قيل لا يعتد بقوله فيما يضل فيه وأما فيما سواه فيعتد به والاصح انه ان كان مظهر الها فلا يعتد بقوله أصلا والا فالحكم كذا كر (قوله) بالتعصب) هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب

وجوب المعنيين فلا ينافي صدق الاجماع على وجوب التطهير المطلق وهو حكم واحد شرعي كالاجماع على دوام وجوب إحدى صلوات الظهر باربعاء واثنين أي حضر أو سفر مع صدق لا شئ من الصلواتين بمجمع على دوامه (قوله) فالجواب ما مر) ليس في هذا الجواب تسليم الاتفاق على أحد الافترايين كيف وقد أشار الى بطلان تحقق الاتفاق في مثله في شرح قوله فان تطهير واجب بالاجماع وفيما سبق أيضا حيث قال غايه ما في الامر انه ركب مغلظة الخبل هو بيان مراد المصنف وانما لم يتعرض لرد ما مر غير مرة (قوله) وأما الاجماع المركب الخ) قيل الاجماع المركب الاتفاق في الحكم مع الاختلاف في العلة فكأنه تركب من علتين وعدم القول بالفصل هو الاجماع المركب الذي يكون القول الثالث فيه موافقا لكل من القولين من وجه كافي فسخ السكك بالعيوب فكأنهم عنوا بالفصل التفصيل (قوله) فيعتد به) أي ولا يثبت الاجماع مع مخالفته (قوله) والاصح من كلام شمس الائمة) على ما نقله صاحب الكشف عنه (قوله) والا فالحكم كذا كر) أي لا يعتد بقوله فيما يضل فيه وفيما سواه يعتد به (قوله) بالتعصب) قال صاحب

(٤٣ - تلويح نالي)

التعيق في هذه المسئلة) وأما الثاني ففي أهلية من يفتد به الاجماع وهي لكل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة فان الفسق فيه يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة يدعوا الناس اليها وليس هو من الامة على الاطلاق وسقطت العدالة بالتعصب أو بالسفاهة وكذا المجنون اعلم ان البدعة لا تخلو من أحد الامر من امانه تعصب واما سفاهة لانه ان كان واقرا العقل عالما بفتح ما يفتد به ومع ذلك يعاند الحق ويكبره وانه تعصب وان لم يكن واقرا العقل كان سفاهة اذ السفاهة خفة واضطراب بحمله على فعل مخالف للعقل لقله التامل واما المجنون فهو عديم المبالاة بالمفتي المساجن هو اندي يعلم الناس الخيل (وأما اعانة الناس ففيما لا يحتاج الى الرأي كتنقل القرآن وأمهاات الشرائع داخلون في الاجماع كالمجتهدين وفيما يحتاج لا عبرة بهم) اعلم ان الاجماع على نوعين أحدهما اجماع يفتد قطعية الحكم أي سند الاجماع

لا يكون موجبا للقطع بل الاجماع يقيد القطعية والثاني اجماع لا يقيد قطعية الحكم بان يكون سندا للاجماع موجبا للقطع ثم الاجماع يقيد زيادة توكيد فضل القرآن وأمهاات الشرائع من هذا القبيل والاجماع الاول لا يعتمد ما في مخالف واحد وذلك المخالف أو مخالف آخر في عهد آخر لا يكفر بالمخالفة وأما الاجماع الثاني فليس كذلك فان الحكم قطعي بدونه فليس المراد انه لو لم يوافق جميع العوام لم يعتمد الاجماع حتى لا يكفرا لما حذب بل لا يمكن لاحد من الخواص والعوام المخالفة حتى لو خالفوا جميعا (وبعض الناس خصوصا) الاجماع بالصواب لانهم هم الاصول في أمور الدين والبعض يعتبره الرسول عليه السلام لظهارتهم عن الرجس والبعض باهل المدينة لقوله عليه السلام ان المدينة

(قوله لا يكفر بالمخالفة) يعني في صورة عدم تمام الاجماع بناء على بقاء مخالف واحد (قوله لا تقراض انه صر عبارة عن موت جميع من هو من أهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل الاقراض لادخول من سمعت وقبل جواز الرجوع ودخول من أدرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم أيضا وعند لقائين بالاشتراط يعتمد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا يعتمد مع احتمال الرجوع (قوله فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا) يعني اذا لم يكن على طريق البحث عن المأخذ كما هو دأب المناظرة بل على ان يعتقد كل حقيقة ما ذهب اليه وعليه عامة أهل الحديث والشافعية وقد صرح عن محمد انه لا يكون مانعا ونقل عن أبي حنيفة رحمه الله ما يشعر بالمنع وذلك كبيع أمهات الاولاد كان مختلفا بين الصحابة فاجمع التابعون على انه لا يجوز فلو قضى به فاض لا ينفذ عند محمد وروى الكرخي عن أبي حنيفة رحمه الله انه لا ينفذ فقيل هذا مبني على ان الاجماع لم يعتمد وقيل على ان فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع (قوله ولكنه لم يبق) أي لم يبق دليلا يعتمد به ويعمل وعبارة نفي الاسلام انه نسخ واعترض عليه بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي وأوجب بجوازه فيما ثبت بالاجتهاد على معنى انه لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وفقى الله تعالى الائمة المجتهدين

على كونه حجة لا يوجب الاختصاص بشئ من هذا وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كاف لقوله عليه السلام عليكم بالسواد اعظم وعندنا يشترط لان حجة اجماع الائمة فما بقي أحد من أهله لا يكون اجماعا وربما كان اختلاف الصحابة والمخالف واحد في مقابلة الجمع الكثير والسواد الاعظم عامة المسلمين من هو اامة مطلقة والمراد بالامة المطلقة أهل السنة والجماعة وهم الذين طريقتهم طريقة الرسول عليه السلام وأصحابه دون أهل البدع وأما الثالث ففي شروطه اتقوا راض العصر ليس شرط عندنا وعند الشافعي يشترط أن يكونوا على ذلك

الكشف التعصب تفعل من العصبية وهي الخصلة المنسوبة الى العصبية وهي التقوية والصرمة (قوله وقيل على ان فيه شبهة) أي انعقد الاجماع ولكنه ليس بقطعي لان كثيرا من العلماء لما جعله اجماعا كان عندهم جملة اجماعا فيه شبهة فكان بمنزلة خبر الواحد لا يكفر جاحده ولا يضل وفي فصول الاستروثي ان في القضاء يجوز بيع أمهات الاولاد روايات وأظهرها انه لا يعتمد في قضاء الجامع انه يتوقف على امضاء فاعين آخر ان امضى ذلك القضاء نفذ وان أبطل بطل وهذا أوجه الاقوال كذا في الكشف (قوله وأوجب بجوازه) حاصله ان المختص بزمان لرسول عليه الصلاة والسلام انما هو نسخ

الفصل وظاهر انه حكم شرعي فلا يرد ما هو ان عدم الر باليس يحكم شرعي بل عدم أصلي قال (وقيل على ان فيه شبهة) أقول أي انعقد الاجماع ولكنه ليس بقطعي لتقدم الخلاف في المسئلة وقد قال بعضهم ان الخلاف السابق يمنع الاجماع اللاحق وهذا القول أورث شبهة فيه قال (واعترض عليه بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي) أقول لان النسخ بتدليل وهو لا يكون الا في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم والاجماع لا يكون الا بعده ونهرير الجواب ان مختص بزمان الرسول عليه الصلاة والسلام انما هو نسخ الحكم اثبات بالكتاب والسنة وأما الحكم الثابت بالاجتهاد يجوز نسخه بعده بناء على جوار أن يوفق الله تعالى

للانفاق الاجماع الاحتمال رجوع بعضهم ولنا انه يحتمل الاجماع فلا يعتبر في رجوع البعض حتى لو رجع لا يعتبر عندنا (مسئلة شرط البعض كونه في مسئلة غير مجتهد فيها في رضى الصحابة فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا من الاجماع المتأخر لان ذلك المخالف انما اعتبر خلافه لدليله لا بعينه ودليله بان ولا في صحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والمختار عدم اشتراطه لان المعتمد اتفاق أهل العصر وقد وجد دليله كان دليلا لكنه لم يبق كما فانزل نص بعد العمل بالقياس فلا يلزم تضليل الذي ذكر صدقه ثابت قطعا لانواعه كونه عقليا كالتصور بوجود الصانع واما معنى استحقاق الثواب والعقاب في الآجل فيجوز ان يكون ثابتا لبعض الشارع على دليله وهو دعوى النبوة وظاهر المجزأة فانه بمنزلة نص على انه يجب تصديق كل ما أخبر به ويحرم كذبه أو يحكم

اعلم ان الضلال اما أن يكون بالنظر الى الدليل أى لا يكون الدليل مقرونا بشرائطه واما ان يكون بالنظر الى الحكم لا بالنظر الى الدليل أى يكون الدليل مقرونا بشرائطه ومع ذلك لا يكون موصلا الى الحكم الذى هو حق عند الله فان أراد بتضليل الصحابة المعنى الاول فلان لم يؤمره لان الصحابة اذا اختلفوا واقام كل واحد منهم لدليل ٣٣٩ مقرونا بشرائطه لا يكون واحدا منهم

ضالا ولا يختصا بالنظر الى الدليل ثم اذا انعقد الاجماع بعدهم على أحد الطرفين فدليل المخالف لم يبق الا أن دليله لانه حدث دليل أقوى وهو الاجماع لكن الاجماع لم يدل على ان الدليل لم يكن قبل ذلك مقرونا بشرائطه فلا يكون تضليلا بالنظر الى الدليل وان أراد المعنى الثاني فلان لم يأت بتضليل بعض الصحابة بالنظر الى الحكم ممن تبع بل تضليل كلهم بالنظر الى الحكم ممن تبع فاه اذا وقع الاختلاف بينهم فأصابه الحق لا تعدوهم ومع ذلك لا شأن ان أحدهم تخيلى نظرا الى الحكم لان الحق عند الله واحد عندنا فالجواب انهم ان أرادوا بالتضليل بالنسبة الى الدليل فالتضليل غير لازم لان دليلهم كان دليلا في ذلك الزمان لكنه لم يبق دليلا في زمان حدوث الاجماع وان أرادوا بالتضليل بالنسبة الى الواقع فلان لم يمتنع لان المحتمل يخفى ويصعب فاذا وقع

للا اتفاق على القول الاخر ورفع الخلاف وان لم يعرفوا مدة الحكم وتبدل المصلحة (قوله وهو ان يثبت الحكم) أى الحكم الشرعى اذا الحكم الدينوى لا يثبت يقينا لان الاجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول عليه السلام وهو ليس بحجة فى مصالح الدنيا لقوله عليه السلام فى قصة التلقح انتم أعلم بامور دنياكم ورعا كان يترك رأيه فى الحروب بمراجعة الصحابة وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن فى الدينوى يجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة وأما الحكم الشرعى المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا فتقبل يكفر وقيل لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الذين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف فى غيره وسيأتى فيه تفصيل واستدل على افادة الاجماع بشبوت الحكم يقينا بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غيرسيريل المؤمنين فوله ما تولى ونصله جهنم وجه الاستدلال انه تعالى أوعد باتباع غيرسيريل المؤمنين بضمه الى مشاققة الرسول التى هى كفر فيصيرم اذا لايضم مباح الى حرام فى الوعيد واذا حرم اتباع غيرسيريلهم يلزم اتباع سيريلهم اذا لا يخرج عنهم الا ترك الاتباع باتباع غيرسيريلهم فبدخل فى اتباع غيرسيريلهم والاجماع سيريلهم فيلزم اتباعه فان قيل لفظ الغير مقدر لا يقيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل ما يغايرسيريل المؤمنين بل يجوز أن يكون غيرسيريل المؤمنين هو الكفر والتكذيب قلنا بل هو عام بالاضافة الى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعا ولو سلم فيمكن الاطلاق فان قيل السبيل حقيقة فى الطريق الذى يمشى فيه وهو غير مراد اتفاقا وليس جملة على الطريق الذى اتفق عليه لامة من قول أو

الحكم الثالث بالكتاب والسنة (قوله فى قصة التلقح) التلقح تعاقب ذكرا الفحل على أنثاه ليكثر غره كما يجعل فى التين أيضا وكان الناس يلقحون الفحل لذلك فهم الرسول عليه الصلاة والسلام فتر كوة فقلت غره الفحل فقال عليه السلام بعد ان انتهى الامر الى حنابلة الشرف انتم أعلم بامور دنياكم (قوله قلنا بل هو عام) اعترض عليه بان الاضافة الى الجنس لم تعهد من الفاظ العموم وورود الاستثناء فى كلام من يعتد به ممنوع وأيضا كفاية الاطلاق عند نزاع الخصم والجواب انهم صرحوا بان المضاف

مجهدى عصر ان يجمعوا على أحد قولين ذهب اليه بعض الصحابة بعد ما انعقد اجماع من قبلهم على خلافه غاية انه يلزم كون الحكم عند الله تعالى ما انعقد عليه الاجماع السابق لمصلحة فيه الى أن يوفق أهل الاجماع الا لاحق ثم يكون الحكم عنده ما أجمعوا عليه كما هو الشأن فى التامع والمنسوخ قال قلنا بل هو عام بالاضافة الى الجنس الخ) أقول فيه بحث اذ لم يهتده ناس من صيغ العموم قوله بدليل صحة الاستثناء انما يصح اذا ورد الاستثناء فى استعمال من يعتد به (قوله ولو سلم) فيه أيضا بحث لان قوله فان قيل ان كان نقضا كان الجواب بالمنع والتسامح خارجا عن قانون المناظرة وان كان معارضة برد المنع على قوله يبقى الاطلاق كيف لا ونزاع الخصم فى كفاية الاطلاق بل الجواب ان الآية الكريمة خبر صورة لكنه نهى معنى أى لا تشاققوا رسول ولا تتبعوا غيرسيريل المؤمنين فيمع الغير لانه ذكره معنى فى سياق النفي قدبر قال (فان قيل السبيل حقيقة الخ) أقول يعنى ان المراد بالسبيل ليس الطريق الحسى حقيقة اتفاقا

الخلاف فى مسألة فلا شأن ان أحدهما بالنسبة الى الواقع والى علم الله تعالى مخفى وصال (وأما الرايع فى حكمه وهو ان يثبت الحكم يقينا حتى يكفر جاحده لقوله تعالى ويتبع غيرسيريل المؤمنين فان قيل لو عيبد متعلق بالمجموع وهو المشاققة والاتباع قلنا بل بكل واحد والام

ان الله القديم بوجوب اطاعة الرسول غاية ما فى الباب ان ظهوره بتوقف على تكام النبي عليه الصلاة والسلام بعد ما تبنت صدقه بالدليل القطعى وقبه نظر اما اولادان وجوب التصديق وحرمة التكذب اذ لم يكن الحسن واقبح عقليا كيف يجزم العقل به بل لا طريق له اليه

يكن في ضمه الى المشاقفة فائدة) أول الآية ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين فوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا أي نجعله واليالماتولى من الضلالة ووجه الاستدلال انه جمع بين مشاقفة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد ولاشك ان مشاقفة الرسول وحدها تستوجب الوعيد فلوان الاتباع المذكور حرام لم يكن في ضمه الى المشاقفة فائدة فكان الكلام حينئذ كما قالوا من ٣٤٠ يشاقق الرسول ويأكل الحبز واذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما

فعل أو اعتقاد أولى من حمله على الدليل الذي اتبعوه قلنا اتباع غير الدليل وان كان هو القياس داخل في مشاقفة الرسول أي مخالفة حكمة اذ القياس أيضا مستند الى نص وحينئذ يلزم التكرار فان قيل لو عم لم يلزم الاتباع في المباح وان الاتباع هو الايمان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير لا لكونه مما ساقه اليه الدليل مثلا ايمان المؤمنين بالله تعالى ونبوة موسى عليه السلام لا بعد اتباعه اليهم ود ذلك كما خص المؤمنين بالمجتهدين الموجودين في عصره فان قيل يجوز ان يراد سبيل المؤمنين في متابعة الرسول عليه السلام أو مناصرته أو الاقتداء به أو فيما صاروا به مؤمنين وهو الايمان بالله وقد نزلت الآية في طمعه بن ابرق حين سرق درعا ورئد ولحق بالمشر كين أوجب بان العبرة لاعمومات والاطلاقات دون خصوصيات

الى المعرفة كذى اللام في معانيه ذكره الشريفي في بحث تعريف المسند من حواشي المطول وكذا ذكر القاضى في قوله تعالى وقروها في السماء انه يجوز ان يراد وقروها على الاكتفاء بلفظ الجنس لا كنهائه الاستغراق من الاضافة والمراد من كفاية الاطلاق كفايته في مقام تبيين فيه الحكم على شئ ما خوذ بعنوان يصلح عنوانه للعلة كما اذا قيل ومن يتبع مخالفة سبيلهم وقد يجاب عن أصل السؤال بان الآية الكريمة خبر صورية هي معنى أي لا تشاقوا الرسول ولا تنبهوا غير سبيل المؤمنين فيم الخبر لكونه نكرة معنى في سياق النبي (قوله قلنا اتباع غير الدليل الخ) قيل عليه يلزم مما ذكر في غير هذا الجواب كون بعض المجتهدين مشاققا للرسول عليه الصلاة والسلام حيث يجوز ان يكون مخطئا فالجواب الصحيح ان التخصيص بما ذكره تخصيص من غير تخصيص بل المراد به الطريقة التي علمها المؤمنون وهو شامل لما أجمعوا عليه والجواب بعد تسليم ان الخطأ في الدليل بعد بذل في الوسع وتخصيص الظن بحكمته مشاقفة للرسول عليه الصلاة والسلام اذ المنهى مشاقفته عليه الصلاة والسلام بعد تبين الهوى كإدلال عليه صريح الآية الكريمة وهو منتف فبما ذكر (قوله قلنا خاص ذلك) قيل عليه التخصيص خلاف الأصل بل الجواب عن أصل السؤال التزام الاتباع في المباحات بان ما أجمعوا على اباحته فباح وبان ما فسأوا على الاباحة يجوز فعله على الاباحة وأنت خبير بان اتباع المباح الذي اعترض عليه يلزمه على تقدير عموم الغير معنى ثالث وهو جعل المباح الذي فعلوه لا اعتقاد اباحته ولا يجوز فعله على الاباحة والفرق ظاهر والجواب مدفوع والضرورة الى التخصيص قائمة (قوله وان اتباع الخ) بالكسر معطوف على بل المعنوي فيجتمل ان يراد به الإجماع وان يراد به ايقاع الدليل ويكون المعنى ويتبع الدليل في رأيه كما يتبعه المؤمنون في رأيه وليس حمله على الاول أولى من حمله على الثاني لثبوت الإجماع وتقرير الجواب ان الحمل على الاول أولى لاقتضاء الحمل على الثاني التكرار لان اتباع غير الدليل وان كان ذلك الدليل هو القياس الذي هو أضعف لا دلالة داخل في مشاقفة الرسول صلى الله عليه وسلم قال (فان قيل لو عم الخ)

ولا شك ان اتباع سبيل من السبل واجب لقوله تعالى قل هذه سبيلي الآية فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين ثم سبيل المؤمنين لا يمكن أن يكون عين ما أتى به النسب عليه الصلاة والسلام لانه اذا كان كذلك فاتباع غيره يكون مخالفة الرسول عليه الصلاة والسلام ويكون المعطوف أي الاتباع عين المعطوف عليه وهو المشاقفة

أصلا اذ يمكن على رأيهم ورود الشرع بخلاف ما يدركه العقل ومع جواز ذلك لا يحصل الجزم قطعا وأما ثانيا فالتسليم في اثبات المجزئة يتوقف على اعتبار كونها بمنزلة نص من ذلك وأما ثالثا فلانه لا يتصور ثبوت الشرع عندنا بحكم الله القديم لان المراد من ثبوت حصول العلم عند المكلف بانه عند الله كذا لا ثبوت

غير

في نفسه وانما هو بحكم الله القديم لا ثبوت عندنا وقال السيد الشريفي قدس سره ابتداء وجوب التصديق وجوه الكذب بمعنى الاستحقاق المذكور لا يجوز ان يكون ثابتا شرعا بنص الشارع سواء نص على الحكم المذكور أو على دليله أما الأول فلما هو وأما الثاني فلان ثبوت بدليله المتخصص انما هو بطريق الاستدلال وعلى تقدير التسليم لانص من الشارع على دليله سوى اظهار المجزئة لصدق دعواه النبوة وهو ليس بنص بمعنى خطاب الشارع الموجب لكون الحكم شرعا لا خفاء ان اثبات

ولا يمكن أيضا أن يكون سبيل المؤمنين أحكاما لا يدخل فيها أتى به ما النبي عليه الصلاة والسلام إذ لو كان كذلك لكان ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام غير سبيل المؤمنين فيكون أتباعه داخلين في سبيل المؤمنين مجموعا مما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام ومن غيره فهذا الغير يكون واجب الاتباع فان شرط لكونه

حاصل المطلوب وان لم يشترط فمع عدم الاتفاق اذا كان واجب الاتباع فمع تحقق الاتفاق أولى أن يكون واجب الاتباع فان قيل ان كان سبيل المؤمنين مما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام ومن غيره فما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام يكون تفسير سبيل المؤمنين فاتباعه يكون داخل في الوعيد قلنا لا يكون غير سبيل المؤمنين لان جزء الشيء لا يصدق عليه انه غيره كما لا يصدق عليه انه عينه لان من له عشرة دراهم فقط يصدق أن يقول ليس لي غير عشرة دراهم مع انه يملك أجزاء العشرة واعلم ان هذا الاستدلال على ان الاجماع حجة ليس بقوي لانه يمكن أن يكون ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام عين سبيل المؤمنين مع انه لا يكون المعطوف عين المعطوف عليه لان

الاسباب والاحتمالات والثابت بالنصوص ما دللت عليه ظواهرها ولم يصرف عنه قرينة وقد يقال ان التمسك بالظواهر وجوب العمل بها الثابت بالاجماع ولولا له لوجب العمل باللائل المانعة عن اتباع الظن واعتراض المصنف بانه يجوز أن يكون سبيل المؤمنين ما أتى به الرسول عليه السلام ويكتفى في صحة العطف بتغير المفهومين وجوابه ان لا يمنع ذلك من جهة انه لا يوضح العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين مأمور لا يخصص له بما ثبت اتیان الرسول عليه السلام به مع ان حمل الكلام على الفأيدة الجديدة أولى من حمله على التكرار وتضار المفهومين لا يدفع التكرار كما في قولنا اتبعوا القرآن وكتاب الله تعالى والتزير وبخود ذلك (قوله ولا يمكن أيضا أن يكون سبيل المؤمنين أحكاما لا يدخل فيها ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام) هذا مما لا حاجة اليه في الاستدلال اذ على تقدير كونه غير ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام لا يدخل في الاتباع ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام في الوعيد لان عطف اتباع غير سبيل المؤمنين على مخالفة الرسول عليه الصلاة والسلام والحاق الوعيد بهما قرينة ظاهرة على أن اتباع ما أتى به وامتناع أو امره لا يدخل في الوعيد وان كان غير سبيل المؤمنين وعلى هذا لا حاجة الى ما التزمه من أن جزء الشيء ليس غير مع أنه أمر اتفق على بطلانه جهور المتكلمين بهذه الآية على حجة الاجماع مع ان ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام على تقدير دخوله في سبيل المؤمنين يصدق عليه انه سبيل المؤمنين فلا يدخل تحت الوعيد لان الوعيد مأمور على اتباع سبيل المؤمنين لا يكون سبيل المؤمنين لان معنى غير سبيل المؤمنين غير ما يصدق عليه انه سبيل المؤمنين لا غير هذا المفهوم والالكان كل واحد من جزئيات الاحكام الاجماعية

قوله خص ودخل تحت مقول القول لا بالغرض عطفاً على القطع أو انه لا يلزم وهذا الجواب عن قوله واسناد الحكم الى الدليل وحاصله ان اسناد الحكم ابتداء الى ما أسندوا اليه ليس داخل في اتباع سبيل المؤمنين ليكون تركه اتباعا لغير سبيل المؤمنين لان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير وأما اذا أسند الحكم الى ما أسندوا اليه لا يكون كذلك لانه حينئذ مما ساقه اليه الدليل مع قطع النظر عن ملاحظة الغير (قوله وقد يقال) أي في رد الجواب المذكور وحاصله ان فيه دورا لانه اثبات بحجة الاجماع بما لا تثبت بحجة الا به وفي لفظ قد إشارة الى ضعفه لان وجوب العمل بالظواهر لا يتوقف على الاجماع بل على ان العدول الى خلاف الظاهر بلا دليل غير معقول على ان بين قوله ولولا له لوجب العمل باللائل المانعة عن اتباع الظن وبين قوله التمسك بالظواهر وجوب العمل بها الثابت بالاجماع تناف ظاهر اللهم الا أن يقال الدلائل المانعة عن اتباع الظن ليس من قبيل الظواهر بل النصوص أو فوقها (قوله قرينة ظاهرة) يعني ان ما ذكره قرينة ظاهرة على ان المراد بالغير سوى ما أتى به النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك التقدير فلا يرد

أقول منشؤه قوله في الجواب عن السؤال الاول بل هو تمام يعني لو عم غير سبيل المؤمنين لزم اتباع المباحات لانها أيضا من سبيل المؤمنين فتركها اتباع لغير سبيلهم وهو خلاف مقتضى الاباحه ولزم أيضا الاتباع في اسناد الحكم ابتداء الى ما أسندوا اليه الاجماع من الكتاب والسنة والقياس لانه أيضا سبيلهم فلو تركوه واستدلوا بالاجماع لاتبعوا غير سبيل المؤمنين حينئذ لا تثبت بحجة الاجماع وتفسر الجواب عن الاول

مفهوم مشاقه الرسول عليه الصلاة والسلام غير مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين فهذه القرينة كافية لصحة العطف كقوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول مع ان اطاعة الرسول عين اطاعة الله تعالى في الوجود الخارجي لقوله تعالى من يطع الرسول فقد أطاع الله لكنه غيره بحسب المفهوم (وقوله تعالى كنتم خير امة الاية والخيرية توجب الحقبه فيما اجتمعوا) لانه لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحقي الا الضلال ولا شك ان الامه الضالين لا يكونون خير الامم على انه قد وصفهم بقوله تعالى تأمروا بالمعروف ونهونوا

عن المنكر فاذا اجتمعوا على الامر بشئ يكون ذلك الشيء معروفا فاذا اذعن الشيء يكون ذلك الشيء منكرا فيكون اجماعهم حجة  
 (وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء بالعدل وقوله تعالى قال اوسطهم وكل الفضائل منحصرة في التوسط  
 بين الافراط والتفريط فان رؤس الفضائل الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة) فالحكمة نتيجة تكميل القوة العقلية وهي متوسطة  
 بين الجريرة والغباء ومتوسطه ان تنتهي القوة العقلية الى حد يمكن للعقل الوصول اليه ولا يتجاوز عن الحد الذي وجب ان يتوقف عليه  
 ولا يتعمق فيما ليس من شأنه ٣٤٣ التعمق كالتفكير في المتشابهات والتفتيش في مسألة القضاء والقدر والشروع

غير سبيل المؤمنين (قوله وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا) أثبت لمجموع الامة العدالة وهي  
 تقضي الشبان على الحق والظرب المستقيم لان العدل الحقيقية ثابتة بتعديل الله تعالى تنافي  
 الكذب والميل الى جانب الباطل ولا حقا في انهم ليست ثابتة لكل واحد من الامة فتعين المجموع  
 وايضا الشاهد حقيقة هو الخبر بالصدق واللفظ مطلق يتناول الشهادة في الدنيا والاخرة فيجب ان  
 يكون قول الامة حقا وصدقا ليضاهي الحكيم الخبير للشهادة على الناس (قوله وكل الفضائل منحصرة  
 في التوسط) تقرير هذا الكلام ان الخالق تعالى وتقدس قد ركب في الانسان ثلاث قوى احداها مبدأ  
 ادراك الحقائق والشوق الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية  
 والعقلية والنفس المظمنة والملكية والثانية مبدأ جذب المنافع وطلب الملاذ من المآكل والمشرب  
 وغير ذلك وتسمى القوة الشهوانية والبهيمية والنفس الامارة والثالثة مبدأ الاقدام على الاهوال  
 والشوق الى التساطع والترفع وهي القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامة وتحدث من اعتدال  
 الحركة الاولى والحكمة والثانية العفة والثالثة الشجاعة فامهات الفضائل هي هذه الثلاثة وما سوي  
 ذلك انما هو من نفع رعاها وتركيبتها وكل منها محتوش بطرفي افراط وتفريط هما زديتيا انما الحكمة  
 فهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم التابع المعبر عنه بمعرفة النفس ما لها  
 وما عليها اشار اليه بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وافرطها الجريرة وهي

بجرد العقل في المبدأ  
 والمعاد كما هو أدب  
 الفلاسفة والعفة هي  
 نتيجة تمذيب القوة  
 الشهوانية وهي  
 متوسطة بين الطلاعة  
 والحدود والشجاعة نتيجة  
 تمذيب القوة الغضبية  
 وهي متوسطة بين التهور  
 والخبث وانما يجمع فيها  
 التوسط لان النفس  
 الطيوانية هي مركب  
 للروح الانسانية فلا بد  
 من توسطها لثلاث صف  
 عن السبر ولا يجمع ل  
 تنقاد للروح ثم التوسط  
 في هذا المجموع أي  
 الحكمة والعفة والشجاعة  
 هي العدالة فلهذا نافر  
 الوساطة بالعدل والعدل  
 تقضي الرسوخ على  
 الصراط المستقيم  
 وتنفي الزيف عن سوا  
 السبيل (وقوله عليه  
 الصلاة والسلام  
 لا يجمع أمتي على  
 الضلالة وقوله عليه

ما قيل ان الدخول في الوعيد لا ينافر فيه اذ قد يصدق عليه انه لم ينتبه عن مجموع الامرين (قوله  
 واللفظ مطلق) يعني قوله تعالى ليكونوا شهداء على الناس (قوله والنفس) الظاهر ان اطلاق النفس  
 على هذه القوى الثلاثة من باب اطلاق اسم المثل على الحال ثم صارت حقيقة عرفية (قوله والثانية  
 مبدأ جذب المنافع) فديتوهم المخالفة بين ما ذكره هنا وبين ما استذكر في باب العوارض في اثبات بيان  
 حكم الاعضاء من ان القوة الشهوانية مبدأ الحركة الى جلب المنافع والغضبية مبدأ الحركة الى دفع المضار  
 ولك ان تقول مبدأ الحركة الى جلب المنافع مبدأه بالواسطة ومبدأ الاقدام على الاهوال مبدأ الحركة  
 الى دفع المضار فلا تسمع في شئ من التفسيرين كما ظن (قوله محتوش) أي محييط يقال احتوش القوم  
 بفلان أي جعلوه في وسطهم فكان المعنى على القلب لان المحتوش على هذا الطرفان (قال المصنف وقوله  
 عليه الصلاة والسلام لا يجمع أمتي على الضلالة) وجه الاستدلال ان عموم النص يشفي جميع وجوه

ان غير سبيل المؤمنين عام خص منه ترك المباح للقطع بانه لا يلزم المتابعة فيه والا لا يكون مباحا عن  
 الثاني ان يقال اسناد الحكم ابتداء الى ما استندوا اليه الاجماع ليس داخلا في اتباع سبيل المؤمنين ليكون  
 تركه اتباعا لغير سبيل المؤمنين لان اتباع ايمان يمثل قول الغير لكونه فعل الغير وما نحن فيه ليس كذلك

استعمال المؤمنين - سناد هو - سناد - سن (هذه هي الادلة المشهورة على ان الاجماع حجة فقوله ومن يشاقق الرسول فقد عرفت ما عليه

المجزة له عوى النبوة لا يتوقف على اعتبار كون المجزة بمنزلة النص وايضا نحن نجد من أنفسنا ان من ادعى النبوة وأظهر المجزة على  
 صدق دعواه ثم كذب في بعض أقواله فصدنا لا نعرف مديعنا انه حكم الله تعالى بانه ليس كذلك يستحق العقاب ولا شك ان المنازع  
 في مثله مكابره وهذا التقرير يكون الجواب المذكور على طرف انتهى وهو كلام حسن واف في رد ما قيل ولي كلام آخر أثبتته في ناظورة

(قوله وكذلك امتثال أوامر

انبي الخ) قبل عليه  
الوجوب بمعنى اللزوم  
العقلي ثابت بالأدلة  
القطعية وبمعنى استحقاق  
الثواب على الفعل  
والعقاب على التردد  
ثابت بنص الشارع على  
دليله كما ويرقوله تعالى  
أطيعوا الله وأطيعوا  
الرسول بعدما علم وجوب  
الامتثال بمعنى اللزوم  
العقلي الذي هو وغير  
المتنازع فيه كاعلم لزوم  
تصديق ما قامت عليه  
الحجة العقلية في المسئلة  
الهندسية ثم استحقاق  
الثواب والعقاب أمر  
آخر ثبتت حكم الشارع  
في الشرعيات ولا يثبت  
في الهندسيات وردبانه  
لادليل أصلا على لزوم  
امتثال أوامر النبي  
عليه الصلاة والسلام  
لزوما عقليا ولا على لزوم  
الصدق على خبره عقليا  
خصوصا على رأى  
الإشاعة بانه لا لزوم عقلا  
بين الدليل العقلي  
ومدلوله ثم الكلام بعد  
ذلك في الوجوب شرعا  
هب انه لزوم امتثال أوامره  
لزوما عقليا فبم يثبت  
وجوب تصديق قوله  
تعالى أطيعوا الله وأطيعوا

استعمال الفكر فيما لا ينبغي كالتشبهات وعلى وجه لا ينبغي كخالفه الشرائع تعود بالله تعالى من علم  
لا ينفع وتفر يطها الغباوة التي هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم  
النافعة وأما الشجاعة فهو انقياد السبعية للناطق في الامور ليكون اقتداها على حسب الروية من  
غير اضطراب في الامور الهائلة حتى يكون فعلها جيلار صبرها محمودا وافرطها التهور رأى الاقدام على  
مالا لا ينبغي وتفر يطها الجبن أى الخذر عما لا ينبغي واما العفة فهي انقياد البهيمية للناطقه ليكون  
تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقة لسلم من استعباد الهوى اياها واستخدام اللذات وافرطها الخلاء  
والفجور رأى الوقوع في ازدياد اللذات على ما يحب وتفر يطها الخجود أى السكون عن طلب اللذات  
بقدر ما رخص فيه العقل والشرع ايشارة لخلقة فالاوساط فضائل والاطراف ذائل واذا امتزجت  
الفضائل الثلاثة حصلت من امتزاجها حالة متشابهة هي العدالة فهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة  
واليه أشير بقوله عليه الصلاة والسلام خير الامور اوسطها والحكمة في النفس البهيمية بقاء البدن  
الذي هو مركب النفس الناطقة لتصل بذلك الى كمالها اللذتي هو مقصدها المتوجه اليه وفي السبعية  
كسر البهيمية وقهرها ووقوع الفساد المتوقع من استيلائها واشترط المتوسط في أفعالها لانه لا تستعيد  
الناطقه في هواها وتصرفاتها عن كمالها ومقصدها وقد مثل ذلك بقاريس استردف سبعا وبهيمية  
للاصطياد فان اتقاد السبع والبهيمية للقاريس واستعملها على ما ينبغي حصل مقصود الكل ووصول  
القاريس الى الصيد والسبع الى الطعمة والبهيمية الى العلف والاهلك الكل فقوله النفس الحيوانية  
أراد بها ما هو أعم من البهيمية والسبعية وأما الكلام في ان هذه الثلاثة نفوس متعددة أم نفس واحدة  
مختلفة بالاعتبارات أم قوى وكيفيات للنفس الانسانية فوضعه علم آخر (قوله وأما غيره من الآيات  
فدلالة على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة قطعية ليست بقوية) اما قوله تعالى كنتم خير امة  
الا تية فلان الظاهر ان الخطاب للعبادة على ما يشعر به قوله تعالى ان يضر وكم الأذى وان الضلال في  
بعض الاحكام بناء على الخطأ في الاجتهاد بعد بذل الوسع لا ينافي كون المؤمن من العاملين بالشرائع  
المستتلين للادوام خير الامم ولان المعروف والمنكر لا على العموم اذ ب منكر لم ينهوا عنه لعدم  
الاطلاع عليه ولان المعروف والمنكر بحسب الرأى والاجتهاد لا يلزم أن يكونا كذلك في الواقع وبعد  
تسليم جميع ذلك لادلاله قطعا على قطعية اجماع المجتهدين في عصر وأما قوله تعالى وكذلك جعلناكم

الضلال والخطأ ضلالة فلا يجوز الاجماع عليه فيكون ما أجوهوا عليه حقا لا يجوز مخالفته قال الباقي  
قلت فيه نظر اذ لا نسلم ان الخطا المظنون ضلالة (قوله فلا تظن ان الظاهر ان الخطاب للعبادة) قيل عليه  
ان كان الخطاب للعبادة الحاضر ين لم حجية اجماعهم مع مخالفة الفاسقين والذين لم يحقوا بهم لعدم  
الاسلام في وقت الخطاب ثم أسلموا وصاروا من أهل العلم واللازم باطل اذ لا تقدر مخالفتهم في الاجماع بناء  
على ان حجية الاجماع انما هو بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام وان كان للعبادة جميعهم  
بما صر من حاضرهم وغائبهم فليس تعميم الخطاب للعبادة باولى من تعميم الخطاب لجميع الامم والحال  
ان قوله تعالى كنتم خير امة دون أن يقول خير صحابة ظاهر في ان الخطاب لجميع الامم وأما قوله تعالى  
لن يضر وكم الأذى لا يقتضى أن يكون الخطاب للعبادة ذالكادرن ان يضر والامة جميعهم الأذى  
فيظهر بهذا ان الآيات انما تدل على حجية اتفاق جميع الامم اذ الخطاب له لا اجماعا

الرسول شرعا وليس الكلام الا فيه والخبر في هذه المسئلة ما قررناه في (قوله فان الاصح واجب ح) قيل عليه لاحقا في انه لا معنى  
لوجوب عليه تعالى بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على التردد فلا تصحوا الحسن والتفهم بالمعنى المتنازع فيه ورد بان الثواب والعقاب

أن تكون الدلالة على أن تكون الدلالة على أنه دليل قاطع قطعية الدلالة على هذا المدلول المطلوب فإنا ذكرنا ما سنخنا بطرى فأقول القضايا المتفق عليها فوعان أحدهما ما اتفق عليه جميع الناس نحو العدل حسن والنظم قبيح فهذا النوع يجب أن يكون يقينياً يضيها المتواترات والمجربات لان الناس إذا اتفقوا على قضية فإن لم تكن ثابتة عندهم فتواطؤهم على الكذب مما يحسب العقل ادولاً ذلك ينزّم الفساد في المتواترات وان كانت ثابتة عندهم فحكم العقل بها ان لم يتوقف على السمع فان كان واجبا على تقدير تصور الطرفين في نفس الامر بدنية أو كسبا فهو المطلوب وان كان واجبا في اعتقادهم الا انه خطأ فوقوع الخطأ بحيث لم يتنبه عليه أحد من الايتياء عليهم الصلاة والسلام واحكاموا العلماء وغيرهم في الازمنة المتطاولة بوجب أن لا اعتقاد على العقل أصلا وأيضا الحكم الصوري ليس معناه الا انه ما يقع في العقول وان لم يكن واجبا أصلا بل وقع اتفاقا لا يمتد ولو لا ذلك لزم القدر في الخبر باتت وإن بوقف على الصمم فان حكم العقل بوجوب قوله بان يحكم بامتناع الكذب من فأنه فهو المطلوب وان لم يحكم باتفاق الجمهور

أمة وسطا الآية فلان العدالة لا تنافي الخطأ في الاجتهاد إذ لا فسق فيه بل هو مأجور فلان المراد كونهم وسطا بالنسبة إلى سائر الأمم ولأنه لا معنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل من الآحاد وبعدم التسليم لادلالة على قطعية اجماع المجتهدين في عصر (قوله وما ذكر من الاخبار) قد يستدل على حجية الاجماع بان الاخبار في عصمة الامة عن الخطأ مع اختلاف العبارات وكون كل منها خبر واحدا قد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى بمنزلة تباعده على رضى الله عنه وجود حاتم فاجاب بان بلوغ مجموعها أحد التواتر غير معلوم ولا يخفى ان مثل هذا يدعى كل ما يدعى تواتر معناه (قوله فإنا ذكرنا) قد ذكر المصنف رحمه الله ما سنخ له على قطعية الاجماع ستة أوجه حاصل الاول ان الله تعالى حكم بالادلة دين الاسلام فيجب أن لا يكون شئ من أحكامه مهملا ولا شئ ان كثيرا من الحوادث مما ليس بين بصريح الوحي فيجب أن يكون مندرجا تحت الوحي بحيث لا يصل اليه كل أحد وحينئذ ما أن لا يمكن للامة استنباطه وهو باطل إذ لا فائدة في الادراج أو يمكن لتغير المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين استنباطه للمجتهدين وحينئذ ما أن يستنبطه قطعا ويقتنوا كل مجتهد وهو باطل لما بينهم من الاختلاف أو جميع المجتهدين ان يوم القيامة وهو أيضا باطل لعدم الفائدة فتعين استنباط جميع من جميع المجتهدين ولا دالة على تعيين عدد معين من الاعصار فيجب أن يعتبر عصر واحد وحينئذ لا ترجح البعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفاقهم بينا بالحكم وبينه عليه فوجب اتباعه لاديات الدلالة على وجوب اتباع الامة هذا غاية تقرير هذا الكلام ولقائل أن يقول وجوب اتباع لا يستلزم القطع وأيضا ما ذكرنا لا يدل على حجية اجماع مجتهدى كل عصر بل هو أن يكون الحكم المندرج في الوحي مما يطالع عليه واحد أو جماعة من المجتهدين في عصر آخر قبله أو بعده وأيضا كمال الدين هو التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على أصول الشرائع وقوانين الاجتهاد لادراج حكم كل حادثة في القرآن والمصنف جعل القضايا المتفق عليها نوعين أحدهما ما اتفق عليه

تدل على حجية اجماع جميع الصحابة كما يفهم من كلام الشارح فتأمل (قوله فلان العدالة لا تنافي الخطأ في الاجتهاد) واعترض عليه بان عدالة الامة لا تنافي خطأ هم في الاجتهاد وان لم تمنع الخطأ في الاجتهاد عدالة الواحد أو البعض لأنه يقتضى اجماعهم على الضلالة وهو يناقض العدالة في الامة لا مجاله ينه على ذلك قوله عليه الصلاة والسلام لا تجتمع أمتي على الضلالة (قوله بعد القطع بعدم عدالة كل من الآحاد) قيل لا نسلم عدم عدالة كل واحد الكلام في المجتهدين وقد شرط في الاجتهاد العدالة على انه اذا ثبت ان الجميع من حيث هو جميع معدل بتعديل الشارح بالنصوص المذكورة فيما أجمعوا عليه كل واحد منهم أيضا عدل لا غير منهم بالكذب فيما أجمعوا عليه (قوله ولقائل أن يقول وجوب الاتباع الخ) أوجب عن الاول بان المصنف يدعى ان وجوب الاتباع يستلزم القطع بل ادعى ان اتفاق جميع المجتهدين في عصر بحيث لا يتصور اجماعهم على الضلالة يستلزم القطع وعن الثاني بان اتفاق المجتهدين في عصر على حكم لما كان حجة ينه على الحكم قطعا كان حجة قطعا على حجة اجماع مجتهدى كل عصر وعن الثالث ان المصير إلى التخصيص لا يدل خلاف الأصل فلا يصار اليه ويرد إلى الاول ان كون اتفاقهم مستلزما للقطع ليس يبدى بل استدل عليه بوجوب الاتباع فورد الاعتراض وعلى الثاني منع الملازمة المذكورة فان الدليل الذي ذكره المصنف لا يفيد ما لا يخفى وعلى الثالث انه لا يفيد القطعية (قوله والمصنف جعل القضايا الخ) أوجب عنه بان البحث ما اتفق عليه المساهمون فيما

في العقول وان لم يكن واجبا أصلا بل وقع اتفاقا لا يمتد ولو لا ذلك لزم القدر في الخبر باتت وإن بوقف على الصمم فان حكم العقل بوجوب قوله بان يحكم بامتناع الكذب من فأنه فهو المطلوب وان لم يحكم باتفاق الجمهور



على قبوله من غير وجوب باطل المناصر فإن قلت لم لا يجوز أن واحدا من أهل الشوكة حكم به واتبعه متابوه ثم بعد ذلك اتبعهم الناس كما  
 نشأه من الرسوم والعادات قلت كذا مناقبنا يعتقدونه الناس أنه حسن أو قبيح عند الله فلا يرد ذلك على الأنبياء وأهل الخلق  
 يخافوا أن يعنتهم الناس على ترك الرسوم بل رفضوها وهم قد اعتقدوا ما نحن بصدده وأيضا مثل ذلك الاحتمال يرد على المتواترات  
 الماضية ولم يقدح فيها والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من أمه محمد عليه الصلاة والسلام في عصره على أمر فهذا من خواص أمه محمد  
 عليه الصلاة والسلام فإنه خاتم النبيين فلا وحى بعده وقد قال الله تعالى اليوم (٣٤٥) أكملت لكم دينكم ولا أشأن أن

الاحكام التي تثبت  
 بصريح الوحي بالنسبة  
 الى الحوادث الواقعة  
 قلة غاية القلة فلو لم يعلم  
 أحكام تلك الحوادث من  
 الوحي الصريح بقيت  
 أحكامها مهمة لا يكون  
 الدين كاملا فلا بد من  
 أن يكون للمجتهدين  
 ولاية استنباط أحكامها  
 من الوحي فان استنبط  
 المجتهدون في عصر حكما  
 وانفقوا عليه يجب على  
 أهل ذلك العصر قبوله  
 فانفاقهم صار بينة على  
 ذلك الحكم فلا يجوز بعد  
 ذلك مخالفتهم لقوله تعالى  
 ولا تكفروا كالذين  
 تفرقوا واختلفوا من بعد  
 ما جاءتهم البينات وقوله  
 تعالى وما تفرق الذين  
 أوتوا الكتاب الا من  
 بعد ما جاءتهم البينة  
 وأيضا قوله تعالى فلو لا  
 نفر من كل فرقة منهم  
 طائفة الاية يدل على  
 وجوب اتباع كل قوم

جميع الناس والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من أمه محمد عليه الصلاة والسلام في عصره وظاهره انما انحصر في  
 ذلك لان ما لم يتفق عليه جميع الناس بل بعضهم أقسام كثيرة لا يدخل تحت الحصر ثم ذكر في السور  
 الاول تطويلا وتفصيلا لا يدخل له في المقصود الا بيان ان ما اتفق عليه المجتهدون في عصره يجب على ذلك  
 العصر قبوله كما ان المتفق عليها بين الجميع يجب قبولها ووجوبها نفس الامر بمنزلة المتواترات والمجربات  
 (قوله وأيضا قوله تعالى فلو لا نفر الاية) لقائل أن يقول هذا الا يقيد الا كون ما اتفق عليه طوائف  
 الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وأيضا وجوب  
 العمل لا يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم على  
 انه لو صح ما ذكره لم أن يكون قول مجتهد واحد في عصر لا يجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بينة على  
 الحكم في ذلك العصر (قوله وأيضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما الاية) لقائل أن يقول المراد  
 عدم الاضلال بالالغاء الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثيرا ما يقع الخطأ لجاعات العلماء وأيضا  
 لانص فيه وهو اما أن يكون مما اتفق عليه جميع الناس أو اتفق عليه مجتهدوا أمه محمد عليه الصلاة  
 والسلام وهو المعترف في ثبوت الحكم قطعا و يقينا وأما اتفاق غيرهم من أمه محمد عليه الصلاة والسلام  
 فلما لم يكن معتبرا كان كعدمه (قوله لا يدخل له في المقصود الخ) قيل هذا في حيز المنع اذ الغرض منه بيان  
 ما اتفق عليه المجتهدون من أمه محمد عليه الصلاة والسلام في كل عصر واتفق معهم جميع الناس انه  
 من قبيل المتواترات والضروريات والمجربات (قوله والكلام في كونه حجة على المجتهدين) أوجب  
 عنه بان هذا ثابت بما أشار اليه المصنف بقوله فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا يعني قوله تعالى ولا  
 تكفروا كالذين تفرقوا الاية وقوله عز من قائل وما تفرق الذين أوتوا الكتاب الاية (قوله وأيضا  
 وجوب العمل الخ) أوجب عنه بان التفرق والاختلاف مطلقا سواء كان من حيث العمل أو من حيث  
 العلم مراد من الاية الكريمة والاحتمال الناشئ عن غير دليل لا يقدح فالواجب هدم خلافهم من  
 حيث العمل أو من حيث العلم (قوله على انه لو صح) قيل هذا غير موجبه اذ لا يلزم من كون الاجماع  
 الواقع من آراء جماعة من المجتهدين حجة قطعية كون الرأي الواحد كذلك لما في الاجماع من خصائص  
 منبئة على اختلاف الاذ ان تبين مراتب عقولهم ما لا يخفى وأنت خبر بان هذا انما يرد اذا قيس  
 حجة الثاني على حجة الاول وليس مراد الشارح ذلك بل انه انما يلزم حججته مما ذكره في اثبات حجة  
 الاول وهو ظاهر (قوله لقائل أن يقول المراد عدم الاضلال الخ) أوجب عنه بان الهداية قائمة  
 مطلقة ووقوع الخطأ لجماعات العلماء لا يكون مخصوصا لها لانه لا يحصل لهم الا بعضها ومطلق الهداية  
 منصرف الى السكال وأما جميع المجتهدين على الهداية خاصة لهم مانعة عن وقوع الضلال فيها أجمعوا

(٤٤ - تلويح ثاني)

طائفة المتفقهة فان اتفق الطوائف على حكمه بوجده وحى صريح وأمر وأقوامهم  
 به يجب قبوله فانفاقهم صار بينة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا وأيضا قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى  
 الامر منكم فلو الامر ان كانوا هم المجتهدين فاذا اتفقوا على أمر لم يرد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم وان كانوا هم الحكم فان لم  
 يكونوا هم المجتهدين ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم السؤال من أهل العلم والاجتهاد لقوله تعالى فاستأخوا أهل الذكرا ان كنتم  
 لا تعلمون فاذا سألوهم وانفقوا على الجواب يجب القبول ولا يمكن في السؤال فائدة فوجب على الناس الاطاعة في ذلك العصر وكذا

بعدهما وأيضاً قوله تعالى وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم يدل على أنه لا يلقى في قلوب قوم هم العلماء المهديون خلاف الحق  
لكونه ضلالاً لقوله تعالى فإذا

(٣٤٦)

وتقواها فقد أفلح من  
زكاهما يدل على أن  
النفس المزكاة بينهما  
الله الخبير لا البشر لاسيما  
عند الإجماع والنفس  
المزكاة هي المشرفة  
بالعلم والعمل (وأيضاً  
العلماء إذا قالوا إن الإجماع  
حجة قطعية مع اتفاقهم  
على أن الحكم لا يكون  
قطعياً إلا وأن يتكسرون  
الدليل الدال عليه قطعياً  
فاختارهم بان الإجماع  
حجة قطعية اخباريان  
قد وصلوا إلى دليل دال  
على أنه حجة قطعية إذ  
لولا ذلك لا يكون كلامهم  
إلا كاذباً والقائلون بهذا  
القول العلماء العامون  
المجتهدون انكثرون  
غاية الكثرة بحيث  
لا يمكن توطؤهم على  
الكذب وذلك الدليل  
لا يكون قياساً لأنه  
لا يقيد القطعية عندهم  
والإجماع للصدر ربي  
الدليل الذي هو الراسخ  
قصاراً وكان كل واحد قال أنه  
أوصل إلى من الكتاب  
أو السنة ما يدل على  
أنه حجة قطعية وإذا قالوا  
هذا القول كان الدليل

هذا لا يفتي وقوع الضلال والذهاب إلى غير الحق من النفس أو من الشيطان وانما يفتي وقوع الاضلال  
من الله تعالى وأيضاً لو أُجِرَى على ظاهره لم أن لا يخطأ جماعة من العلماء قط ولادلالة على تعيين جميع  
المجتهدين في عصر (قوله وأيضاً قوله تعالى ونفس وما سواها الآية) الواو والقسم ومعنى تكثير نفس  
التكثير وقيل المراد نفس آدم عليه السلام ومعنى الهام الفجور والتقوى اقهاهما وتعريف حالهما  
والتكثير من الاتيان بهما ومعنى تكثير النفس تقويتها وتصونها واختيارها بالجهالة  
والفسوق وليس معنى الهام الفجور والتقوى أن يعلم من خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة  
فكيف يجمع المجتهدين من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصره من العجب من المصنف كيف رد  
استدلالات القوم بأنها ليست قطعية الدلالة على كون الإجماع حجة قطعية وارادها مسخراً له مالادلالة فيه  
على المطلوب بوجه من الوجوه والحق هذه الوجوه بالكتاب هما اتفق له في آخر عهدده ولا يوجد في نسخ  
القدمية وقد يقال إن مراده الاستدلال بجموع الآيات المذكورة لا بكل واحد وذلك مع انه خلاف  
ظاهر كلامه ليس بمستقيم اذ دلالة المجموع أيضاً قطعا (قوله وأيضاً العلماء) استدلال جيد إلا أن  
حاصله راجع إلى ما سبق من أن الاحاديث الدالة على حجية الإجماع متواترة المعنى والمصنف رحمه الله  
قدم ذلك ثم لما كان هذا مظنة أن يقال إن العلماء لم يتفقوا على ذلك بحيث يمتنع توطؤهم على الكذب  
لان منهم من خاف وزعم أن الحق إنما هو إجماع أهل المدينة أو إجماع العترة أجاب بان ما تدعى كونه  
حجة أخص الاجماع لانه إجماع جميع المجتهدين في عصره فيدخل فيهم المجتهدون من أهل المدينة  
والعترة بخلاف إجماع المدينة أو العترة فإنه لا يستلزم إجماع الكل وفيه نظر لانه قد لا يوجد في العصر  
مجتهد من العترة أو لا يطالع عليه كافي القرن الثالث وما بعده فلا يكون أخص ولا تدل أدلتهم على مطلوبنا

عليه (قوله لا يفتي الخ) أوجب بالماضي وقوع الضلال عن الله تعالى ناف عنه وقوع الضلال من  
غيره تعالى لقوله تعالى من يهدى الله فانه من مضل (قوله وأيضاً لو أُجِرَى الخ) أوجب بمنع الملازمة  
وسنده ماهر وقد يجاب عن الاشكال بان في الآية الكريمة إشارة إلى ان الله تعالى لا يلقى في قلوب  
الخطي في قلوب العلماء المجتهدين وذلك لانه لما كان من فضل الله تعالى وكرمه أن لا يوقع قوماً في الضلال  
بعد الدلالة الموصلة إلى الحق فيناطرى أن لا يوقع في قلوب العلماء الراشدين على حكم في الدين بعد بذلهم  
وسعهم في تحصيل الحق بخلافه (قوله ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة) قيل المراد بالخبر والشر  
الفجور والتقوى ولاشأن في اختصاص الهام بذلك بالنفس المزكاة فان المواساة إلى العطاء بالجهل والفسق  
يخرج عن محليته الهام الحق لها الفجورها وتقواها وإذا اختلفت بها ونفوس المجتهدين كذلك أي من كارة  
بالعلم والعمل على ما شرط في الاجتهاد فيكونون مختصين به وأنت خبير بان المراد بالالهام ههنا الاعلام  
عدم اختصاصه بالنفس المزكاة ظاهر وان لم يعم كل نفس (قوله والمصنف قد منع ذلك) قيل هذا  
انما نشأ من عدم الفرق بين النصوص المحققة والمقدرة ولا غبار على كلام المصنف (قوله وفيه نظر لانه  
عنه بان مراد المصنف ان اجماعنا أخص الاجماع بحسب المفهوم حيث اعتبر فيه  
قد يوجد أوجب بخلافه اجماعتهم فانه اعتبر فيها بعض مخصوص سواء انضم اليه غيره أم لا وليس  
اتفاق الجميع في عصره بخلافه اجماعتهم فانه اعتبر فيها بعض مخصوص سواء انضم اليه غيره أم لا وليس  
مراده بخصوص بحسب الصدق والتحقق وأنت خبير بان هذا المراد يوجد بخصوص بحسب التحقيق لم يلزم من

من هذا ان الادلة الدالة على انه جهة قد وصلت الى العلماء بحيث يوجب العلم اليقيني ثم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة ثم اجماع من بعدهم فيما يرويه خلاف الصحابة (ثم اجماعهم فيما يروى فيه خلافهم فهذا اجماع مختلف فيه وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين والاجماع الذي ثبت ثم جمع واحد منهم اجماع مختلف فيه ايضا واما الخامس في السند وانا نقل يجوز ان يكون سند الاجماع خيرا لو اريد القياس عندنا وعند البعض لا بد من قطعي فلنا يكون الاجماع تقويا حينئذ كونه حجة ليس من قبل دليله بل لعينه كرامه لهذه الامة لا يعتبر ان بالنظر اليه تعالى في هذا المعنى على ما عترف به في شرح المقاصد وجعل الوجوب على الله تعالى على مذهبه ثم فرع الحسن العقلي على ان بطلان قول أو رأى في نفسه لا يدل على عدم قبول صاحبه وعدم اعتقاده اذ يكون ذلك لغفلة أو عناد ووجه القول بان معنى الوجوب عندهم بمعنى لزومه عقلا ليس هذا مذهب المعتزلة وان مال كلام بعض المتأخرين منهم اليه و بان معناه ما محمد على فعله ويزم على تركه عقلا فمعنى الخلاق انه لا يستحق عندنا الذم بتركه

لان دليلهم استعمال اجماع العترة على قول الامام انهم يصومون بل الجواب ان المراد اتفاق علماء السنة والجماعة والافتدخايف كثير من اهل الاهواء والبدع (قوله ثم الاجماع على مراتب) فالاولى بمنزلة الثانية والخبر المتواتر يكفر جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور يرضل جاحده والثالثة لا يرضل جاحده لما فيه من الاختلاف (قوله وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل) ذهب نثر الاسلام الى انه يجوز نسخ الاجماع بالاجماع وان كان قطعا حتى لو اجمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز والخيار عند الجمهور وهو التفصيل على ما اشار اليه المصنف رحمه الله وهو ان الاجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد مما سبق من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا اجمع القرن الثاني على حكم يروى فيه خلاف من الصحابة ثم اجمعوا أنفسهم أو اجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز لجواز ان ينتهي مدة الحكم الثابت بالاجماع فيوقف الله تعالى اهل الاجماع للاجماع على خلافه وما يقال ان انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ فنخص بما يتوقف على الوحي والاجماع ليس كذلك والمصنف رحمه الله قد كفا شي عن اطلاق لفظ النسخ الى لفظ التبديل محافظة على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به (قوله واما الخامس في السند) وانا نقل جمعهم في بحث واحد لانهم سبب فالاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل أو اشارة لان عدم السند يستلزم الخطأ اذ الحكم في الدين بلا دليل خطأ ويتبع اجماع الامة على الخطأ وايضا اتفاق الكل من غير ادع يستحيل عادة كالاجماع على كل طعام واحد وقاعدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعا ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياسا وانه واقع كالاجماع على ثلاثة ابي بكر قياسا على امانته في الصلاة حتى قيل رضي رسول الله صلى الله عليه وسلم لامر ديننا اقل ان رضاه لامر دينانا وذهب الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك واما جواز كونه خبر

آدابهم ان تكون الاجماع المحققة حجة قطعية على ما هو مذهبنا فليتنامل (قوله بل الجواب ان المراد علماء السنة) فانهم وحدهم قد بلغوا حد يمنع توطؤهم على الكذب فيكن في انبات المطلوب (قوله والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند) ذهب جماعة الى ان الاجماع يتعدى عن دليل بان يوقفهم الله تعالى لاختيار الصواب ويلهمهم الرشدين يخلق الله تعالى علماء ضروريا بذلك ولهم أدلة على ذلك من جعلها ان خلق العلم الضروري من الجائزات بالاتفاق فيجوز ان يصدر الاجماع عنه كما يصدر عن دليل ورد بان حال الامة لا يكون اعلى من حال الرسول عليه السلام ومعلوم انه لا يقول الا عن وحي ظاهر او وحي باطن كما يدل عليه قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فالامة اولى ان لا تقول الا عن دليل ومنها انه قد وقع الاجماع لا عن دليل كاجماعهم على جواز بيع التعاطى و اجرة الحمام والقصار واجيب بالمنع قايته ان دليل الاجماع لا ينقل اليها استغناء بالاجماع (قوله وداود الظاهري) هو داود بن علي بن خلف الاصفهاني ثم البغدادي قال الشيخ ابواسحق وفي طبقاته انه من اصنفهان ومولده بالكوفة ونشأ ببغداد ولما سنة ثنتين ومائتين وتوفي ببغداد سنة سبعين ومائتين في ذي القعدة وقيل في شهر رمضان ودفن بالشويزية قيل كان يحضر مجلسه اربعمائة طيلسان وكان من المتعصبين للشائبي صنف كتابين في فضائله والثناء عليه وانتهت اليه رياسة العلم ببغداد (قوله ومحمد بن جرير الطبري) هو الامام البارعي في انواع العلوم ابو جعفر محمد بن جرير الطبري له كتاب التاريخ المشهور صاحبه وعدم اعتقاده اذ يكون ذلك لغفلة أو عناد ووجه القول بان معنى الوجوب عندهم بمعنى لزومه عقلا ليس هذا مذهب المعتزلة وان مال كلام بعض المتأخرين منهم اليه و بان معناه ما محمد على فعله ويزم على تركه عقلا فمعنى الخلاق انه لا يستحق عندنا الذم بتركه

فعل أصلا ويحقق ترك  
الإشعري (قوله اذا كان  
جميع اجزائه حسنا) قيل  
عليه اذا كان الشئ  
حسنا بجميع اجزائه  
كان حسنا لعينه وجعله  
حسنا باعتبار الجزء مجرد  
اصطلاح وزد بان لم يرد  
بذلك أن يكون حسنا في  
نفسه بل ما كان حسنا  
باعتبار معنى فيه على  
ما يرشد اليه تفسيره  
بقوله بمعنى أنه لا يكون  
جزء واحد منه قبيحا  
لعينه فانه اذا كان قبيحا  
لعينه لم يمكن انصافه  
بالحسن باعتبار جزء  
آخر فيه لاستحالة صدق  
الضدين وبالجملة أنه  
يكون في هذا القسم  
جزء منه حسنا المعنى في  
نفسه وتكون الاجزاء  
الآخرى حسنة لهذا  
المعنى في ذلك الجزء  
وتكون في نفسها غير  
متصفة بالحسن والقبح  
(قوله وكذا القبح الخ)  
قيل عليه مقضى  
تقسيمه ان القبح قد  
يكون قبحه بجميع  
اجزائه ولا وجود لذلك  
وهو ممنوع (قوله سقوط  
التكليف) وعلى ذلك  
جعل عبارة نفي الاسلام  
سقوط هذا الوصف

واحد فحقق عليه كذا في مائة الكتب وقد وقع في الميزان وأصول شمس الأئمة ان المذكورين خالفوا  
في الظني قياسا كان أو خبر واحد ولم يجوزوا الاجماع الاعن قطعي لانه قطعي فلا يبتنى الاعلى قطعي  
لان الظن لا يقيند القطع وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبني على دليله أي سنده بل هو حجة  
لذاته كرامة لهذه الامة واستداهم لاحكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم أنه لو اشترط كون  
السند قطعي لوقع الاجماع انغواضه وروية ثبوت الحكم قطعي بالدليل ان قطعي فان قيل هذا يقتضي أن  
لا يجوز الاجماع عن قطعي أصلا لوقوعه لغو فلما المراد انه لو اشترط كون السند قطعي لكان الاجماع  
الذي هو أحد الأدلة لغوا بمعنى أنه لا يثبت حكما ولا يوجب أمر مقصودا في شئ من الصور اذا التأكيد  
ليس بمقصود أصلي بخلاف ما زاد لم يشترط فان السند اذا كان ظاهريا فهو يفيد اثبات الحكم بطريق  
القطع واذا كان قطعي فهو يفيد التأكيد كيد كافي النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغوا بين  
الأدلة واعلم انه لا معنى للتزاع في جواز كون السند قطعي لانه ان أراد أنه لا يقع اتفاق مجتهدى عصر على  
حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا ان أراد أنه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق عليه وان  
أراد أنه لا يثبت الحكم فلا يتصور فيه نزاع لان اثبات الثابت محال (قوله وأما النائل) نقل الاجماع  
المتناقض يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون باشتهرة قبحه منه وقد يكون بخبر واحد فيفيد الظن  
ويوجب العمل لو جوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة قال الامام الغزالي وجوب العمل بخبر الواحد  
ثبت اجماعا وذلك فيما نقل عن النبي عليه السلام وأما ما نقل عن الامة من الاجماع فلم يدل على وجوب  
العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت صحة القياس في اثبات أصول الشريعة هذا هو الاظهر واسنان قطع  
ببطلان من يتمسك به في حق العمل واستدل بان نقل الظني مع تحلل الوسطة بين الناقل والنسبي عليه  
السلام يوجب العمل فنقل القطع أولى وأجيب بان خبر الواحد كما يكون ظاهريا واسطة شبهة في الناقل  
والافهوى في الاصل قطعي كلاجماع بل أولى اذ لا شبهة لاحد في ان الخبر المسموع من النبي عليه السلام حجة

وكتاب التفسير لم يصنف أحد مثله وله في أصول الفقه وقروعه كتب كثيرة قال الخطيب سمعت علي بن  
عبدالله السماري يحكى ان محمد بن جرير مكث أربعين سنة يكتب في كل يوم أربعين ورقة توفي وقت المغرب  
ليلة الاثنين ايو من من شوال سنة عشرين وثلاثمائة وكان مولده في آخر سنة أربع أو أول سنة خمس  
وعشرين وما تثنى اجتمع عليه من لا يحصى منهم عدد الا الله صلى على قبره عدة شهور ليلا ونهارا وزاده  
خلق كثير من أهل المدرس والأدب وزاراه من الاعرابي وابن دريد وغيرهما والطبري نسبة الى طبرستان  
بخلاف الطبراني فان نسبه الى طبرية (قوله ولم يثبت صحة القياس الخ) يعني لا يقاس الاجماع المنقول  
عن الرسول عليه السلام بخبر الواحد لانه قياس في اثبات أصول الشريعة وهذا لا يجوز انما الجائز  
القياس في اثبات الفروع (قوله وأجيب بان خبر الواحد الخ) فيه بحث اذ لا تفاوت بين الاجماع وخبر  
الواحد في ظنيهما نظرا الى الناقل وقطعيتهما نظرا الى الاصل عند القائل بحجية الاجماع قطعاً فوجوب  
العمل باحدهما يستلزم وجوب العمل بالآخر وان لم يستلزم أولوية العمل به (قوله اذ لا شبهة لاحد الخ)

لانه مما ساقه اليه الدليل مع قطع النظر عن ملاحظة التغيير توضيحه امثل المذكور في الشرح وهذا  
التقرير علم ان قوله ولا ان الاتباع بكسر الهمزة معطوف على خص ذلك وادخل تحت مقول القول لا  
بالفصح عطف على القطع أو انه لا يلزم تسدير قوله وذلك من تبط بقوله خص ذلك واشارته الى تخصيص المباح

وان كان ظاهرها الاشارة الى الوصف لان الساقط حال الاكراه هو كون الاقرار مأثورا به  
لا حسنة فانه بان على حاله حتى لو صبر عليه حتى قتل كان مأثورا وقد يعنى ذلك (قوله كالتصديق) والمعتبر منه في الايمان على ما ذكره

الركن الرابع هو القياس وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلته مقهدة لا تدرك بمجرد اللفظ (أى اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع)

المصنف أمر اختيارى هو نسبة الصدق الى الخبر اختيارى حتى لو وقع في القلب صدق الخبر ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيار الميكن ذلك تصديقا بما يتبين وهو غير التصديق الميزاني الذي هو حصول سورة (٣٤٩) انتاليف ووقوع نسبة الصدق الى الخبر في القلب من غير اختيار وهذا هو مراد السيد الشريف قدس سره فيما ينسب بان التصديق الميزاني هو قبول لوقوع النسبة أولا ووقوعها والتصديق الايماني هو قبول نبوة محمد صلى الله عليه وسلم والزام متابعتها على نفسه في جميع ما أخبر به وبينهما بون بعيد فجعلهما واحدا وهن شديد والقصر على المقابلة باعتبار عموم المتعلقة وخصوصة تقصير فلا تكن من القاصرين وذهب الشيخ العلامة نظام الدين عبد الرحيم الهروى الى انه لا بدق الايمان من التسليم الذي هو فعل اختيارى لانه رأس العبادات وأساس المشروعات وقد تعاقب به التكليف أولا وبالذات وقد قال الله تعالى فلا وربك ولا يؤمنون حتى يحكموك فيما نجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسألوا تسليلا وقال ويجدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومنع حصول التصديق الميزاني للكفار المعاندين مكابرة وعناد والقول بان كفره باعتبار عدم الاقرار باطل فان منهم من يقر بلسانه وصدق بجهانه ولكن يابى عن الايمان انفة وجملة كيقال في ابي طالب انه كان يصدق بحقيقة نبوة محمد عليه السلام ويعترف بصدقه ومع ذلك يأنف عن اتباع اليتيم الذي ربهه وتعبير قرش به وبتر كالملة وجملة عليها اياه وقال والله ان يصولوا اليك يجمعهم حتى اوسد في التراب دفينا

قطعا (قوله الركن الرابع في القياس) هو في اللغة التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل أى قدرتها فلا يقياس بفلان أى لا يساوى وقد تعدى بعلى لتضمن معنى البناء كقولهم قاس الشيء على الشيء وفي الشرع مساواة فرع للاصل في علة حكمه وذلك أنه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطاوب

لا يقال بعض اخبار الاحاد ودلالته على مدلوله ظنى وان كان مسموعا من فيه عليه السلام لا نقول الكلام في حجته قطعا في الدلالة على مدلوله الا يرى ان الحديث المتواتر قد تكون دلالاته ظنية ولا يقدم في كونه حجة قطعا الركن الرابع في القياس (قوله فلا يقياس بفلان أى لا يساوى) تمثله بالمثالين يشعر بالاشتراك وعلية ابن الحاجب ومن تبعه والا كثرون على ان معناه لغة التقدير ويكون تقدير شىء بآخر يعلم المساواة تجوزها وهذا أظهر لان القياس صفة القياس والمساواة صفة المقيس أو المقيس عليه وبهذا التقرير يظهر أن لا يساوى في التفسير على صيغة المعاد ثم قوله قست ولا يقاس يشعر بان القياس من قاس ويجوز أن يكون من قاس لكن ينبغى أن يجعل المفاعلة بمعنى الفعل كالمسافة الا انه يتوقف على كونه قياسا أو مسموعا فيما نحن فيه (قوله لتضمن معنى البناء) وفيه تنبيه على ان القياس شرعى لبيان الاحكام لا ابتداءها وذلك معنى قولهم القياس مظهر لا مثبت قال في الاساس وقد بوصول بالولعل وجهه ان المبتغى على الشئ منته اليه فيتضمن معنى الانتهاء (قوله وفي الشرع مساواة فرع للاصل في علة حكمه) هذا التعريف وان كان أولى مما ذكره المصنف وهو انه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع نظر الى ان القياس مدرك رابع للاحكام الشرعية فالمناسب ان يوجد قبل فعل المجتهد ولا كذلك التعدية الا ان المتبادر الى الفهم من المساواة في نفس الامر اما لاطرافها المطلق ينصرف الى ما في نفس الامر لانه الكامل واما لان مؤدى اللفاظ في الحقيقة ذلك فيخص بالصحيح منه فعلى المصوبه ان يريد قوله في نظر المجتهد وأيضاً عليه انه ينتقض ببعض صور دلالة النص وهو صورة المساواة وان لا ينتقض بصور الاولوية وتخصيص العلة بالمدرك بالرأى بالالفة عنائية في التعريف وأيضاً ليس المساواة صفة القياس الا ان يقال التقدير حكم بمساواة فرع للاصل والاصل عدمه (قوله وذلك انه من أدلة الاحكام) تحقيق لاشتمال القياس على الاصل والفرع والعلة والحكم

قال (هو في اللغة التقدير والمساواة الخ) أقول المتبادر من ظاهر العبارة أن تكون المساواة أيضاً معنى لغوي بالقياس وليس كذلك لانه متعدد والمساواة لازم بل هو من نواجع التقدير فجعلها معنى للقياس بذلك الاعتبار ولهذا قال صاحب الكشف ثم التقدير لما استدعى أمرين يضاف أحدهما الى الآخر بالمساواة استعمالاً بالمساواة أيضاً ومنه يقال يقياس فلان بفلان ولا يقاس بفلان أى يساويه وباليه أشار الشيخ نغرا الاسلام بقوله وذلك أى التقدير ان يلحق الشئ بغيره فيجعل مثله ونظيره قال (وقد تعدى بعلى لتضمن معنى البناء) أقول قال صاحب الكشف يدل على ان القياس الشرعى للبناء لا لاثبات ابتداء قال (وفي الشرع مساواة فرع للاصل الخ) أقول ان قيل قد بين وجه جعل المساواة معنى لغوي بالقياس فارجح

تسليما وقال ويجدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومنع حصول التصديق الميزاني للكفار المعاندين مكابرة وعناد والقول بان كفره باعتبار عدم الاقرار باطل فان منهم من يقر بلسانه وصدق بجهانه ولكن يابى عن الايمان انفة وجملة كيقال في ابي طالب انه كان يصدق بحقيقة نبوة محمد عليه السلام ويعترف بصدقه ومع ذلك يأنف عن اتباع اليتيم الذي ربهه وتعبير قرش به وبتر كالملة وجملة عليها اياه وقال والله ان يصولوا اليك يجمعهم حتى اوسد في التراب دفينا

ودعوتني وزعمت أنك  
 ناصح  
 ولقد صدقت وكنت ثم  
 أميننا  
 وعرضت ديننا للاجمالة  
 أنه  
 من خير أديان البرية  
 ديننا  
 لولا الملامسة أو حذار  
 حسبة  
 لو جسدتي سمعا بذلك  
 مينا  
 وكاروي عن الحرث بن  
 عثمان بن نوفل بن عبد  
 مناف أنه أتى النبي عليه  
 الصلاة والسلام فقال  
 نحن نعلم أنك على الحق  
 ولكننا نخاف أن أتبعناك  
 وخالفنا العرب وانما نحن  
 أكلة رأس ان يخطقونا  
 من أرضنا فنزل قوله  
 تعالى أولم يمكن لهم حرمنا  
 الآية وعن مقاتل ان أبا  
 جهيل طاف بالبيت ذات  
 ليلة ومعه الوليد بن  
 المغيرة فتمسكنا في شأن  
 النبي صلى الله عليه وسلم  
 فقال أبو جهيل والله لا أعلم  
 انه اضارني فقال له مه وما  
 ذلك قال يا أبا عبد الله  
 شيء كئنا نسبه في صباح  
 الصادق الامين فلما تم  
 محقه وكل رشده نسبه  
 الكذاب الخائن والله

بهوله محل ضرورة والمقصود اثبات ذلك الحكم في ذلك المحل لثبوته في محل آخر يقاس هذا به فكان هذا  
 فرعا وذلك أصلا لا احتياجه اليه وابتناؤه عليه ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما أمر مشترك  
 بوجوب الاشتراك في الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها في الفرع لثبوت عينا فيه محال  
 لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحليين وبذلك يحصل الظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب وقد وقع في عبارة  
 القوم أنه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعله متعدية واعترض عليه بانه منقوض بدلالة النص وبانه  
 لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في الاصل لا انتقاله  
 عنه ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد الاوصاف بتعدد المحال

وتنبه على ان المراد بالفرع محل الحكم المطلوب اثباته فيه وبالاصل محل الحكم المعروف بثبوته فيه فلا دور  
 وانما يلزم لو أريد بالفرع والاصل المقيس والمقيس عليه من حيث وصفها هما لا ذاتهما (قوله لثبوته في محل  
 آخر) فان قلت هذا يدل على ان العلة ثبوت حكم الاصل وليس كذلك قلت الكلام لا يدل الا على ان  
 ثبوت حكم الاصل باعث على اثبات الحكم للفرع زداع اليه والاخر كذلك اذ لو لم يكن في الاصل حكم لما  
 قصد المجتهد الى الحاق الفرع به بتعميم العلة (قوله وبذلك يحصل الظن الخ) اشارة الى ان العلم بعله الحكم  
 أخذها في المعنى الشرعي له فلما معرفة وجهه موقوفة على معرفة مقدمة وهي ان عبارات القوم قد  
 اختلفت في التعبير عن معنى القياس فغير الكثر يرون عنه بفعل المجتهد كالتقدير والتعيين والتعليل  
 والابانة ونحو ذلك ولا يخفى بعده لان القياس مدرج في أحكام الشرع ومفصل من مفاصله كما ذكره الامام  
 نخر الاسلام كالكتاب والسنة والاجماع فلا بد ان يوجب قبل فعل المجتهد واستدلاله كما يشعر به كلام نخر  
 الاسلام ولهذا ذهب صاحب الميزان الى انه الوصف الصالح المؤثر وذهب ابن الحاجب الى انه الاصل  
 والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع نعم قد يستعمل في المعنى المصدرى كما يشهد به التسليم لكنه غير  
 مراد في هذا المقام لما عرفت ذلك فاعلم ان الشارح التحرير أراد ان يعبر عن القياس بما يناسب المعنى اللغوي  
 لان الاصل ان يعبر المعنى اللغوي في المعنى الشرعي ويناسب أيضا كونه دليلا من الادلة الشرعية فلا  
 جرم أخذها في معناه الشرعي ثم قال وذلك أي بيان ان القياس في الشرع هو المساواة انه أي القياس من  
 أدلة الاحكام فيثبت ضرورة قبل اجتهاد المجتهد فلا بد من حكم مطلوب به أي بالقياس وله أي لذلك الحكم  
 محل ضرورة قيامه به والمقصود أي مقصود المجتهد اثبات أي اظهار ثبوت ذلك الحكم أي مثل ذلك الحكم في  
 ذلك المحل لثبوته أي ثبوت ذلك الحكم في محل آخر يقاس هذا أي ذلك الحكم به أي بالمحل الاخر فكان  
 هذا أي ذلك المحل فرعا وذلك أي المحل الاخر أصلا ولا يمكن ذلك كل شيئين مطلقا بل اذا كان بينهما امر  
 مشترك بوجوب الاشتراك في الحكم ويسمى ذلك الامر علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها أي مثل تلك العلة في  
 الفرع وبذلك أي ثبوت مثل تلك العلة في الفرع يحصل ظن مثل الحكم وهو المطلوب المذكور بقوله  
 والمقصود اثبات ذلك الحكم لثبوته في محل آخر وبهذا تبين ان القياس في الشرع هو المساواة المذكورة كما  
 دل عليه قوله وذلك نه من أدلة الاحكام الخ فان قيل في قوله لثبوته في محل آخر يدل على ان العلة ثبوت حكم  
 الاصل وليس كذلك قلنا لا يلزم لا يدل الا على كون ثبوت حكم الاصل باعثا على اثبات الحكم للفرع  
 وداعيا اليه اذ لو لم يكن في الاصل حكم لما قصد المجتهد الى الحاق الفرع به بتعميم العلة فتدبر هذا وأنت خبير  
 بان هذا التعريف منقوض ببعض صور دلالته النص وهو المساواة وان لم ينتقض بصور الاولوية قال  
 (لا تقاله عنه) أقول لا يلزم من انتقاله عنه ثبوته في محل آخر كما لا يصح قوله بعده ولو سلم فالثابت

قال المصنف  
 لا أعلم انه صادق قال فقامت ان تصدقه وتؤمن به قال تصدقت عنى بنات قبريش اني  
 قد اتبعتم نبيم أبي طالب فنزل قوله أفرأيت من اتخذ الله هواه وأضله الله على علم الآية والقول بان ذلك لاستكباره عن الاذقان وعدم

والمتراد بالاصل المقيس عليه وبالفرع المقيس وقد قيل علمته ان التعديبه تو جب أن لا يبقى الحكم في الاصل وهذا باطل لان التعديبه في اصطلاح الفقهاء المعنى الذي ذكرنا وأيضاً لا تشعر بعدم بقائه في

في وضعها للقوى الأخرى  
 أن تعديبه الفعل هي أن  
 لا يقتصر على التعلق  
 بالفاعل بل يتعلق  
 بالفاعل أيضاً كما هو  
 متعلق بالفاعل فالمراد  
 هنا أن لا يقتصر ذلك  
 النوع من الحكم على  
 الاصل بل يثبت في الفرع  
 أيضاً ولا حاجة الى أن  
 يقال تعديبه الحكم المتحد  
 لان التعديبه لا يمكن الا  
 وان يكون الحكم متحداً  
 من حيث النوع وإنما  
 الاختلاف يكون باعتبار  
 المحل وقوله لا تدرك  
 بمجرد اللغة احتراز عن  
 دلالة النص وذ كر هذا  
 القيد واجب لانفاق  
 العلماء على الفرق بين  
 دلالة النص والقياس

فالمصنف زاد تقييد العلة بما لا يدرك بمجرد اللغة احترازاً عن دلالة النص وفسر تعديبه حكم الاصل بانبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وبهذا خرج الجواب عن الاعتراضات المذكورة الا انه تعرض لبعضها على التفصيل على ما يشير اليه (قوله والمراد بالاصل المقيس عليه) فان قلت تفسير الاصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور وتوقف معرفتهما على معرفة انقياس قلت ليس هذا تفسير الاصل والفرع بل ربما نال ما صدقاً عليه أي المراد بالاصل المحل الذي تسمى مقيساً عليه لانفس الحكم ولادليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا في الفرع مثلاً اذا قلنا الذرة على السبر في حرمة الر باق الاصل هو البر والفرع هو الذرة لا يتناها عليه في الحكم لا يقال فيخرج عن التعريف قياس المعلوم على المعلوم لان الاصل ما يبتنى عليه غيره والفرع ما يبتنى على غيره والمعلوم ليس بشئ لا نأقول لفظة ما عبارة عما هو أعم من الموجود والمعلوم أعنى المعلوم ولو سلم فالوجود في الذهن كاف في الشئيه (قوله بل تشعر ببقائه في الاصل فيه بحث لان معنى التعديبه في اللغة جعل الشئ متجاوِز عن الشئ

وثبوتها في الفرع وان كان يقينا لا يفيد في الفرع لا الظن بل جواز أن يكون خصوصية الاصل شرطاً أو خصوصية الفرع مانعاً وإنما قال مثل الحكم لان ثبوت عينه مما لا يتصور كذا كرفى العلة (قوله قياس المعلوم على المعلوم) كقياس عديم العقل بالجنون على عدده بالصغر ولك ان تمنع جريان القياس بين المعلومين وما ذكر من المثال لا يصلح جهة لتلك لانه مثلا لقياس الجنون على الصغير في سقوط الخطاب بعله المعجز عن فهم الخطاب غاية الامران يكونا عادمين ولا يلزم منه أن يكونا معدومين (قوله لان الاصل ما يبتنى عليه الخ) الظاهر ان منشأ السؤال كون ما عبارة عن الشئ ولو قال لان الاصل اسم لشئ يبتنى عليه غيره والفرع اسم لشئ يبتنى على غيره كما قاله القائل لكان أظهر ولو جعل منشأ السؤال ان المعلوم ليس بشئ فلا يكون غير الا أن التعبيرين هما الموجودان اللذان جاز انضبا كهما في حيناً وعدم وما ليس بشئ ليس بموجود بل يناسبه الجواب كما لا يخفى (قوله أعنى المعلوم) يلزم عليه استعمال الفرض العام في التعريف وقد مر منا التنبيه عليه في تعريف الكتاب (قوله فالوجود في الذهن كاف) ليس المراد

في الفرع الخ بل المراد بان تقاله عنه مع بقاء وجوده كما هو المفهوم من أدلة امتناع اتفقاه قال (ولو سلم فالوجود في الذهن كاف في الشئيه) أقول لا يقال نحن لانقول بالوجود الذهني فكيف يضع هذا الا نأقول ليس المراد ههنا بالوجود الذهني ما وقع الخلاف بيننا وبين الفلاسفة بل الصورة العلمية ونحن نقول بها قال (فيه بحث لان معنى التعديبه الخ) أقول الجواب اما عن الاول فبينا اننا سلم اعتبار التباعد في المعنى اللغوي للتعديبه كيف وقد يقال في تاج المصادر التعديبه كذا زيد بن وهو أعم من جعل الشئ متباعداً عن شئ ومن جعله ساراً الى شئ آخر مع بقاء أصله في الاول كما يقال فلان عدى الماء من النهر الى بستانه وملاحظة هذا القسم قال المصنف رحمه الله بل يشعر ببقائه في الاصل وأما عن الثاني فبما التعديبه في اصطلاح التصريف سواء جعلت مجازاً علاقته المشابهة أو منقولة يحتاج الى وصف جامع بين الاصل والفرع وليس ذلك الاما اعتبره المصنف لا معنى التباعد وأما عن الثالث فبانه انما احتاج الى الاعتدال ليظهر معنى التماثل وهو الاتحاد في النوع اذ لا يتصور تعديبه عين حكم الاصل سواء اعتبر معنى التباعد أو السراية أما الاول فظاهر وأما الثاني فلان الساري الى الغير ليس عين الباقي في الاصل وهو أيضاً ظاهر فالمراد بتحد افعوا أيضاً لم يتصور القياس أصلاً وذ الاتحاد الجنس لانه ليس حكم النص في الاصل

رضاه بالايمان اقرار  
 باعتبار التسليم فان  
 الاستكبار وعدم الرضا  
 هو عدم التسليم ومن  
 ذلك تكفير بعض  
 المصدقين المقصرين بما  
 يصدر عنه من أمارات  
 الانكار وعلامات  
 الاستكبار على ان  
 التكفير من وجد فيه  
 التصديق المتعبر في  
 الايمان والاقرار

باللسان يصدر علامات التكذيب انما وقضاء لادبانه فانه مؤمن عند الله تعالى وانما جعله كافراً تجري عليه احكام الكفار اتباعاً للاظهار والله يتولى السراية وله ذهب أحد من أصحابنا الى اعتبار أمر زائد على التصديق والاقرار في حقيقة الايمان وجودي أو عدلي

هو انتفاء تلك الامارات مثلا وتحقق المقام ان التصديق يطلق بحسب اللغة على معان ثلاثة ما هو المأخوذ من الصدق الذي هو وصف  
الخبر يتعلق به ويصدق وصفه (٣٥٢) وحقيقته الاذعان بانه خبر عن كلام واقعي وأمر ثابت في نفس الامر وما هو

و متباعد عنه ولا يخفى في أن التعديدية في اصطلاح التصريف مجاز أو منقول وانه لا حاجة الى هذا  
الاعتذار بعد تفسير التعديدية باثبات مثل الحكم على ما سبق ولا الى الاعتذار عن ترك قيسد المتخذي بانه  
بالوجود الذهني مذهب اليه الذلاسة فان لا نقول به بل التميز العلي قال في شرح المقاصد لا نزاع  
للقائلين بنى الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتبارات والمعدومات والمنتعيات ومغايرة بعضها  
لبعض (قوله ومتباعد عنه) أوجب عنه بان التعديدية أعم من جعل انشيء متباعد عن شئ أو ساريا  
الى شئ آخر مع بقاء أصله قول الجوهرى العدوى ما بعدى من حرب أو غيره وهو مجاز وانه من صاحبه  
الى غيره وقال في تاج المصادر التعديدية در كررايندن وكل منبها أعم من جعل الشئ متباعد عن  
شئ ولو سلم أخذهم التباعد في مفهومه فمهم لا يفرقون بين تباعد عينه ومثله لاقتصار نظرهم على  
ما هو الظاهر (قوله مجاز) أوجب عنه بمنع المجازية بقوله في القانون التعديدية باز كذرايندن وفعل  
رامتدى كردن بمفعول ولو سلم فعلاقته المشابهة في المعنى الذي اعتبره المصنف لا في معنى التباعد  
(قوله أو منقول) أوجب عنه بعد تسليم المنقولية بانه لا بد جئت من اعتبار الوصف الجامع بين الاصل  
والفرع وليس ذلك الا ما اعتبره المصنف لا معنى التباعد (قوله وانه لا حاجة الى هذا الاعتذار)  
أوجب عنه بان الاحتياج الى الاعتذار ل يظهر معنى التماثل وهو الاتحاد في النوع العتبر عندهم وذلك  
لان تعديدية عين حكم الاصل لا يتصور سواء اعتبر معنى التباعد أو السراية أما الاول فظاهر وأما الثاني  
فلان الساريا الى الغير ليس عين الباقى في الاصل فلولم يتعدا فوعا لم يتصور القياس أصلا اذا لا يكتفى فيه  
الاتحاد الجنسى لانه ليس حكم النص في الاصل مثلا اذا أفاد النص المساواة في القدر لا يكتفى تعديدية مطلق  
المساواة كإسباتى تحقيقه وأنت خبير بانه لا دخل لاشعار التعديدية بحسب اللغة بقاء المعدي في الاصل  
في ظهور معنى التماثل فالخوف في الجواب ان ما ذكره المصنف جواب آخر مبنى على كون التعديدية مجازا  
على المعنى اللغوى تنزلا ومثله لا يهدم ما يستغنى عنه والورد في كل صورة تعدد الاجوبة فتأمل  
(قوله ولا الى الاعتذار الخ) الظاهر ان حاصل اعتراض الشارح ان التعديدية مغنية عن قيد المتخذي  
النوع لما صرح به من ان معناه اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع والمثلية تقتضى الاتحاد  
النوعى فلا حاجة الى ذكره ولا الى الاعتذار عن تركه بما ذكره أولا ولا ان تقول معنى كلام المصنف  
ان التعديدية لا يمكن الخ انه لا يمكن على التفسير المذكور لتضمنه اعتبار المثلية المقتضية للاتحاد في  
النوع ولعل هذا هو مراد من أجاب عن أصل الاعتراض بان معنى كلام المصنف انه اذا قيل تعديدية  
الحكم المتخذي من الاصل الى الفرع فان أريد الاتحاد الشخصى فظاهر بالطلان وان أريد النوعى  
فالتقييد عبث لظهور ان المراد ذلك ومبنى كلامه ان يحقق معنى السراية في التعديدية المصطلحة ههنا  
لاما ذكره من كون التعديدية حقيقة والأفلاحة له وقد يقال أيضا الاحتياج الى الاعتذار عن ترك قيد  
المتخذي بعد معرفة معنى التعديدية غير مر تفع لان المثلية لا تقتضى الاتحاد بالنوع عندهم اذ يقال البيع

المأخوذ مما هو وصف  
نفس الخبر وقول الخبر  
يتعلق به وبصدقته  
وحقيقته ان تدعن بان  
معنيته صادق ومطابق  
لواقع وبالجملة هو ان  
تنسب القائل أو القول  
باختيارك الى الصدق  
وتنقادله وهذا هو  
التصديق الاعماني الذي  
اعتبر فيه الاذعان أى  
الطضوع والادل وانقياد  
الباطن وتسليم القلب  
من قولهم ناقة مدغان  
أى منقاد سطة  
الرأس وهذا المعنيان  
متساويان في الوجود  
والعدم يسدان صدق  
الخبر أولى والخبر ثانوى  
وليس المعنى ان التسليم  
أمر خارج عن التصديق  
وركن آخر من الايمان  
وذلك لانه مسن باب  
التفصيل ومن ضرورته  
النسبة الى المأخذ  
بالاختيار ثم يؤخذ من  
هذا التصديق أولا  
وبالذات بتقييد معناه  
بطرح النسبة المذكرة  
على ما هو المعروف من  
وجوه الاشتقاق وتانيا  
وبالعرض من الصدق  
الذى هو مأخذ يتعاقب

بتفحص القول و يحصل قبل حصول المعنى الاول وحقيقته حصول ضرورة التأليف و وقوع  
نسبة الصدق في القلب وهذا هو التصديق الميزاني الذي يورد في أوائل كتب المنطقي ولم يكتف به في الايمان أحد سوى التقضياتي و وقع

لا



(وبعض أصحابنا جعلوا العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالقياس يبين أن العلة في الاصل هذا ليست الحكم في الفرع) ذكر في الاسلام أن العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالركن ما يتقوم

به الشيء والحكم هو الاثر الثابت بالشيء والمراد أن الشيء الذي يتقوم ويحقق به القياس هو العلة أي العلم بالصلة ثم التعدية هي أثر القياس فالقياس هو تبيين أن العلة في الاصل هذا الشيء ليست الحكم في الفرع فانبات الحكم في الفرع وهو التعدية نتيجة القياس والغرض منه وانما قلنا ليست الحكم في الفرع حتى لو علل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي رحمه الله لا يكون هذا التعليل قياسا

به في الايمان بما جابه الرسول عليه الصلاة والسلام ونسب جملة الائمة المحققين المتقدمين وحذاق المتأخرين الى الوهم حيث قال وجعله مغاير للتصديق المنطقي وهم وخصوه للكفار ممنوع الى آخر ما قال وقد عرفت فساده ثم لما توجه عليه الاشكال في التكليف به والامتنال لان التكليف انما يرد بالافعال الاختيارية التي يتمكن العبد من الامتنال بها والتصديق الميراثي ليس كذلك فيحل

لا يمكن تعدية الحكم الا اذا كان متحد ابانواع وذلك لانه مبنى على أن يكون التعدية حقيقة ههنا وهذا باطل اذ لا يتصور التعدية في الاحكام والانتقال على الاوصاف (قوله وبعض أصحابنا) ذكر في الاسلام أن ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيره في حكمه وجوده وقال اما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليست فيه بغالب الزاوي على احتمال الخطا وهذا صريح في أن العلة ركن والتعدية حكم وفيه اشارة الى أن القياس هو التعليل أي تبيين العلة في الاصل ليست الحكم في الفرع فذهب المصنف رحمه الله تعالى الى أن مراده

مثل الهبة والطواف مثل الصلاة مع عدم اتحادها بالتنوع (قوله اذ لا يتصور التعدية الخ) قبل عليه صرحوا بانه قد يكون للاعراض حكم الجوهر في صحة الانتقال في نظر الشارع كما في الملك حيث ينتقل من زيد الى عمرو وسببية جز الوقت للصلاة ونحو ذلك (قوله ذكر في الاسلام ان ركن الشيء في العلة جانبه الاقوى) وفي اصطلاح الاصوليين هو الذي لا تحصل حقيقة الشيء بدونه وكلا المعنيين موجود في الجامع لان القياس لا يتحقق حقيقة الابه وهو جانبه الاقوى وما عبارة عن الوصف والعلم بمعنى العلامة وانما لم يقل دليلا لعدم القطع بعليته والنص بمعنى المنصوص عليه وما اشتمل بيان لما أي من الاوصاف التي اشتمل عليها النص اما بصيغته كاشتمال نص الرباع على القدر والجنس أو بصيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الا بيق على الجز عن التسليم لان ذلك المعنى لما كان مستتبطن النص وجب أن يكون ثابتا بصيغته أي ضرورة والضمير في قوله وحكمه راجع الى النص وفي وجوده راجع الى ما والباء السببية يعني جعل الفرع مما لا المنصوص عليه في حكم من الجواز والفساد ونحوهما بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع (قوله الى ان القياس هو التعليل) لانه قال الحكم الثابت بتعليل النصوص وهذا الحكم لا يثبت الا بالقياس فيكون القياس هو التعليل (قوله فذهب المصنف) يعني لما استفيد من كلام غير الاسلام ان العلة ركن القياس والقياس هو التعليل والتعليل تبيين العلة فذهب المصنف الى ان مراده من جعل العلة ركن القياس جعل علمها ركنه أخذ من لفظ التبيين وان مراده بالركن

أيضا لانها أيضا امام مستعارة أو منقولة على أهم صرحوا بانه قد يكون للاعراض حكم الجوهر في الشرع في صحة الانتقال كما في الملك حيث ينتقل من زيد الى عمرو وسببية جز الوقت للصلاة ونحو ذلك قال (ذكر في الاسلام ان ركن القياس ما جعل علما الخ) أقول يعني ان ركن القياس وصف جعل علامة لم يبين دليلا لعدم القطع بعليته مما اشتمل عليه بيان لما أي من الاوصاف التي اشتمل عليها النص اما بصيغته كاشتمال نص الرباع على الكيل والجنس أو بصيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الا بيق على الجز عن التسليم لان ذلك المعنى لما كان مستتبطن النص وجب أن يكون ثابتا بصيغته أو ضرورة وجعل الفرع نظيره أي للنص بمعنى المنصوص عليه في حكمه أي حكم ذلك المنصوص من الجواز والفساد والحل والحرمه ونحو ذلك بوجوده أي بسبب وجود ذلك العلم في الفرع قال (وهذا صريح) أقول يعني قوله ركن القياس ما جعل علما صريح في ان العلة ركن حيث جعله عليه وفيه أي وفي كلام غير الاسلام اشارة الى ان القياس هو التعليل حيث الحكم الثابت بتعليل النصوص فان هذا الحكم لا يثبت الا بالقياس فيكون هو التعليل أي تبيين العلة فذهب المصنف يعني اذا كان العلة ركن القياس فالقياس هو التعليل والتعليل تبيين العلة فذهب المصنف الى ان مراده في الاسلام من جعل العلة ركن القياس

(٤٥ - تلويح ثاني) في دفعه بان الامر بالايمان يصبح باعتبار اشتماله على الاقرار و صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم والتيقن ونحو

وهذا أحسن في من جعل القياس تعدية وثابتاً للحكم في الفرع لأن إثبات الحكم في الفرع معطل بالقياس والعلة لا بد وأن تكون خارجة  
عن المعلول وعلة إثبات الحكم ٣٥٤ في الفرع ليست الأصل بالمساواة بين الأصل والفرع في العلة ليثبت المساواة

أن العلم بالعلة ركن القياس أي ما يتقوم به ويتحصل وهذا يحتمل وجهين أحدهما أن يراد بالركن نفس  
ماهية الشيء على ما أشار إليه في الميزان من أن ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر ومساواة مما  
يتوقف عليه إثبات الحكم شرائط الأركان وثانيهما هو الظاهر أن يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب  
إليه بعض المحققين من أن أركان القياس أربعة الأصل والفرع وحكم الأصل والوصف الجامع وأما  
حكم الفرع فثمره القياس لتوقفه عليه لكن لا يخفى أنه لا حاجة على هذا التقدير إلى ما ذكره من أن  
المراد بالعلة العلم بالعلة لأن نفس هذه الأمور الأربعة مما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده في نفسه  
فإن قيل قد ذكرنا في الإسلام أن من جله شرط القياس تعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه إلى  
فرع هو نظيره ولا نص فيه وشرط الشيء متقدم عليه فكيف يكون أثره أجيب بأن المراد أن كون  
التعدية حكم القياس وأثره شرط له وأن التعدية شرط للعلم بحجة القياس لا للقياس نفسه (قوله وهذا  
أحسن من جعل القياس تعدية) هذا ظاهر على تفسيره التعدية بإثبات الحكم في الفرع إذ يصح أن يقال  
دليل إثبات سمة الربا في الذرة هو القياس ولا يصح أن يقال هو إثبات حرمة الزانية (قوله لأن مثبت  
الحكم هو الله تعالى) غير وافي بالمقصود لأنه ينبغي على هذا التقدير أن لا يجعل شيئاً من الأدلة مثبتاً للحكم  
بل يجعل مظهرها على ما ذهب إليه المحققون من أن مرجع الكل إلى الكلام النفسي والأوجه ما سبق  
من أن حكم الفرع يثبت بالنص أو الإجماع الوارد في الأصل أو القياس بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم

بينهما في الحكم (وهو  
يفيد غلبة الظن بأن  
الحكم هذا لأنه مثبت له  
ابتداءً) أي القياس  
يفيد غلبة ظننا بأن حكم  
الله في صورة الفرع  
هذا فإذ كنا ممن  
إثبات الحكم فالمراد به  
هذا المعنى لأن القياس  
مثبت للحكم ابتداءً لأن  
مثبت الحكم هو الله  
وهذا ما قالوا أن القياس  
مظهر للحكم لا مثبت

ذلك وأنت تعلم أن الإجماع  
نفسه ما سوره وورد  
التكليف به أولاً  
وبالذات دون رفع  
الموانع وترتيب المقدمات  
وكيف يصح أن لا يكون  
التصديق بمأمور به  
خصوصاً على رأي من لم  
يعتبر الإقرار بجزء من  
الإيمان وما ذكره من  
الاستشهاد بالعلم وكونه  
مأمور به كما في قوله تعالى  
فاعلم أنه لا إله إلا هو واعلم  
أن الله عزيز حكيم غير  
ناهض بالشهادة له فإن  
العلم بالمأمور به في خطاب  
الشارع هو والتصديق  
الإيماني والمصنف وإن  
طال نزاعه في إثبات  
التسليم مع الشيخ نظام  
الدين الهروي وأدى إلى

ما يتقوم به القياس ويتحصل (قوله وهذا يحتمل وجهين) يعني أن قوله ركن القياس ما جعل علماً وان  
كان صريحاً فيما ذكرنا لكن الركن يحتمل وجهين (قوله وثانيهما أن يراد بالركن الخ) فإن قيل  
العبرة بالظاهرة على الوجه الثاني أن يقول ما جعل علماً ركنه لا ركن ما جعل علماً فمعدل عنها  
فتسأل أنه لم يعتبر الأركان الأخرى لأنه آخر الأركان ومستلزم وجوده وجوده وأما لأنه هو المؤثر  
فكانه هو الركن ادعاء (قوله ليس لا يخفى أنه لا حاجة الخ) قيل الحاجة إليه إنما نشأت من قول  
نحو الإسلام وأما الحكم الثابت بتعليل النصوص وقد اعترف الشارح نفسه بان فيه إشارة إلى أن  
القياس هو التعليل أي تبيين العلة في الأصل (قوله أن كون التعدية الخ) يعني أن نفس التعدية أثر  
القياس وكونها أثر القياس شرط له (قوله والأوجه ما سبق الخ) أي في صدر الكتاب حيث بين أن  
الثلاثة أصول مطلقة لأن كل واحد مثبت للحكم بخلاف القياس فإنه مظهر لا مثبت بل الحكم الثابت  
بالقياس بتلك الأدلة قيل لا فرق بين هذه الأوجه وبين ما ذكره المصنف بعد تحقيق كلامه إذ ما به  
أن مثبت الحكم هو الله تعالى ونحن إنما نعلمه بالوحي المنزل إذ هو الطريق إلى علمه لا غير لكن تحصيل  
غلبة الظن لنا بشيوع الحكم الظاهر لنا بشيوعه بالوحي في الفرع أيضاً وحيث لا يكون في كلامنا

جعل علمه ركنه أخذنا من لفظ التبيين وهو إظهار ركن ما يتقوم به القياس ويتحصل فيكون نفس حقيقته  
قال (وهذا يحتمل وجهين) أقول يعني أن قوله ركن القياس ما جعل علماً وان كان صريحاً فيما ذكرنا  
لكن الركن يحتمل وجهين أحدهما أن يراد به نفس ماهية الشيء كما ذهب إليه المصنف والثاني أن يراد به  
جزء الشيء على ما ذهب إليه ابن الحاجب ولا يخفى أنه لا حاجة على هذا التقدير أن يكون الركن محتملاً للوجهين  
إلى ما ذهب إليه المصنف من الجزم بالمعنى الأول أقول الحاجة إليه إنما نشأت من قول نحو الإسلام أما  
الحكم الثابت بتعليل النصوص وقد قال المعترض وفيه إشارة إلى أن القياس هو التعليل أي تبيين العلة

مادى إليه من المشاحنات إلا أنه نزاع لفظي فإنه لا ينكر كون التصديق الإيماني هونسية اختصاصه  
الصدق إلى الخصم بالاختيار وذلك هو الذي عبر عنه الهروي بالتسليم والمراد التسليم الباطني وليس المراد أنه أمر زائد على حقيقة

(وأصحاب الظواهر نفوه فبعضهم على أن لا عبرة للعقل أصلا وبعضهم على أن لا عبرة له في لشرعيات لهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء) ولما كان الكتاب تبيانا لكل شيء يكون كل الأحكام مستفادة من الكتاب والقياس انما

يكون حجة فيما لا يوجد في الكتاب (وقوله تعالى ولا تطب ولا يابس الا في كتاب مبين) ان كان المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسكناهم حينئذ وان كان المراد القرآن فالتمسك به كاذ كوراني قوله تعالى تبيانا لكل شيء (وقوله عليه السلام

اختصاصه بالاصل وهذا اوضح ثم الاظهر ان يفسر التعدية بالابانة والاظهار على ما ذكره الشيخ أبو منصور رحمه الله تعالى اذا القياس ابانة مثل حكم أحد المذكو رين بمثل علمته في الآخر (قوله وأصحاب الظواهر نفوه) أي القياس بمعنى أنه ليس للعقل حمل النظر على النظر لاني الأحكام الشرعية ولا في غيرهما من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج أو بمعنى أنه ليس للعقل ذلك في الأحكام الشرعية خاصة اما الامتناع عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما الامتناع سمعا واليه ذهب داود والاصمغاني والمذكور في الكتاب أدلة المذهب الاخير ولم يتعرض للدلائل لانا قاطعون بان الشارع لو قال اذا وجد مسأوة فرغ لاصل في علة حكمه فثبت فيه مثل حكمه وأعمل به لم يلزم منه محال لانفسه ولا غيره ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لا يتناول الوقائع عن الأحكام اذا النص لا يقي بالحوادث الغير المتناهية وجوابه أن اجناس الأحكام وكمياتها متناهية يجوز التنصيص عليهم بالعمومات والجمهور على انه جائز ثم اختلفوا فذهب النهراني والفاشاني الى أنه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا في ثبوته فقيل بالعقل وقيل بالسمع ثم اختلف القائلون بالسمع فقيل بدليل ظني وقيل قطعي وبه يشعر كلام المصنف حيث استدلل عليه بدلالة نص الكتاب وبالسنن المشهورة وبالاجماع (قوله المراد بالكتاب اللوح) عن ابن عباس رضي الله عنه هو لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء والارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصور

التصديق وركن آخر منه وكون هذا النزاع لفظيا من هذه الجهة لامن حيث ان التصديق الميزني هو المركب من التصورات الثلاثة والحكم ومن جعل التصديق الاعيان عتيد المنطقي جعله نفس المركب من الامور الاربعة ومن جعله غيره جعله جزأ منه فانه سفسطه هذا والله الهادي الى الصواب (قوله ولا كذلك سائر الافعال) فصار متفاوت في مراتب الافعال الحسنة بكونه ركنا أصليا لا يحتمل السقوط وهو التصديق وكونه ركنا اذا احتمل السقوط وهو الاقرار وبكونه غير ركن منه وهو الاعمال وهي أيضا

وماسبق فرق وقد يجاب بانه يكفي في الاوجهية عدم ملائمة كلامه ههنا كما سبق ظاهر (قوله ابانة مثل حكم أحد المذكورين) قيل هذا التعريف بالقافية والثمرة المتوقفة عليه اذ يقال دليل ابانة حرمة الرباني الدين هو القياس فيلزم الدور فالصح تعريف تبين عليه علة الاصل للابانة وجوابه ان ثمره الشيء انما يتوقف على وجوده لا على تعاقبه فلا دور لكن رد عليه انه يتناول دلالة النص وقد يلزم ويسمى قياسا قطعيًا وجليًا وهو مخالف لاتفاق العلماء على ما ذكره المصنف (قوله أدلة المذهب الاخير) فيه بحث لان قوله وان الحكم دليل عقلي على نفي القياس فكيف يجعل دليلا ان يدعى امتناعه سمعا (قوله والفاشاني) فاشان بانفاء قرينه من قرى هو وخرج منها جماعة من العلماء قديما وحديثا منهم أبو زيد محمد بن أحمد بن عبد الله بن محمد الفاشاني الامام المنقطع القرني في عصره ومن أحفظ الناس للمذهب الشافعي كذا في أنساب السمعاني (قوله عن ابن عباس رضي الله عنه) الكائنات عندنا متناهية فلا يلزم عدم تناهي اللوح المذكور في المقدار قال الامام الغزالي في الاخياء اعلم ان لوح الله تعالى لا يشبه لوح الخلق كما ان ذاته تعالى وصفاته لا يشبه ذات الخلق وصفاته بل ثبوت المقادير في اللوح بضا هي ثبوت كلمات القرآن وحروفه في دماغ حافظ القرآن وقلبه فانه مسطور فيه حتى كانه حيث يقرأ ينظر اليه ولو قبضت عن دماغه جزأ جزأ لم يشاهد هذا الحفظ فن هذا النمط ينبغي أن يفهم كون اللوح منقوشا بجميع ما قدره الله تعالى وقضاه سبحانه (قوله وعند الحكماء هو العقل الفعال) لكن المذكور في شرح الاشراف ان العقل الفعال هو الهامي يجبر أثيل في لسان الشريعة وذكر في شرح المقاصد ان اللوح العقل الاول ولعل المراد الاول بالنسبة اليه والعقل الفعال بعينه فانهم لا يجوزون ثبوت الصور الكثيرة في العقل الاول لانه يبطل اذ ذلك قولهم الواحد لا يصد عنه الا الواحد صرح به أبو علي على ما نقله عنه الشريفي في شرح المواقيف ثم ان هذا عند المشائين النافين لانفس المحرود في الافلاك المقتصر من على اثبات

متفاوتة في كونهما حسنة لعينها لا تشبه الحسن لغيره أصلا وهو الصلاة وكونها حسنة بمعنى في نفسها تشبه الحسن لغيره كان كاهة والصوم والحج وكونها حسنة لغيرها (قوله فارفع الوسائط الخ) ولانه لا دخل في القدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها وذلك لان

فقا سوا ما يمكن بما قد كان فضوا وأضوا) لفظ الحدوث هكذا لم يكن أمر بني إسرائيل مستغفها حتى كثرت أولاد السبأ باقتباسوا الخ (ولان العمل بالأصل يمكن وقد دعينا إليه قال الله تعالى قل لا أجد فيما أوحى إلي محرما) أي دعينا إلى العمل بالأصل وهو الإباحة والبراءة الأصلية وإنما دعينا إليه ٣٥٦ بقوله تعالى قل لا أجد فيما أوحى إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون

الكائنات على ما هي عليه منه تنطبع العلوم في عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلى هذا الاستدلال ولو كان المراد بالكتاب المبين هو القرآن فلا استدلال أيضا على القراءة المشهورة لان قوله تعالى ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في غير محروم ورقة في قوله تعالى وما نسقط من ورقه الا يعلمها أي ما يسقط من رطب ولا يابس وقسمه ابن عباس رجحه الله تعالى عنيت وغير منبت ولا معنى حينئذ للتعميم المراد في مثل قولهم مات ترك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه نعم لو حمل قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على محل من ورقه لكان فيه تمسك يحتاج الى ما ذكر من الجواب وهو أن كل شيء فرض فهو كائن في القرآن معنى وان لم يكن فيه لفظا على ما ذكر في قوله تعالى نينا بالكل شيء فحكم القيس مذ كور فيه معنى وهو لا ينافي كون القياس مظهرا على انه لو صح تمسكهم لم أن لا يكون غير القرآن حجة فان قبل الكل في القرآن الا انه لا يعلمه الا النبي عليه السلام أو أهل الاجماع قلنا قلنا يمكن فيه حكم القياس ويعرفه المجتهد (قوله أولاد السبأ) جمع سبئية بمعنى مسبية يعني أنهم اتخذوا الجوارى سريات فاولاد غير نسبية (قوله فلم يجزئنا به بما فيه شبهة) احتراز عن الاجماع اذا شبهة فيه وأما خبر الواحد فهو بيان من جهة الشارع قطعي في الاصل وإنما كتبت الشبهة في طريق النفوس المنطبعة فيها اذا الكليات لا ترسم في تلك النفوس واللوح المحفوظ لا بد ان يرسم فيها صور جميع الموجودات والجزئيات ترسم في العقل وان كان على وجه كلي وأما عند متأخري الفلاسفة المثبتين للنفوس المجردة في الافلاك فاللوح المحفوظ عندهم هو النفس الكلي للفلك الاعظم (قوله وقيل هو علم الله تعالى) الضمير راجع الى الكتاب المبين لا الى اللوح (قوله ولا معنى للتعميم) المراد طعن على المصنف حيث أطلق جواز التمسك لهم به على تقدير ان يراد بالكتاب القرآن وقد يجاب عنه بان ما سقط من حبة في ظلمات الارض ومن رطب ومن يابس اذا كان في القرآن فجميع الاحكام فيه بالترتيب الاولى اذ هو بيان الاحكام أصلا وان كان فيه بيان غيرها واعلم ان صاحب الكشاف حزم بان المراد بالكتاب المبين على القراءة المشهورة اما علم الله تعالى أو اللوح المحفوظ ولعل الشارح زعم ان الاقتصار عليها بناء على الظهور لا على عدم صحة محل آخر ولهذا لم يذكر بطلان احتمال ان يراد به القرآن على القراءة المشهورة بل ذكر عدم صحة الاستدلال حينئذ أيضا أو يكون غرضه توسيع دائرة الرد على المستدل حيث أشار بلفظ القرآن الى ان الدليل لا يتم على هذا الغرض أيضا وان كان المفروض محالا (قوله نينا بالكل شيء) أي في أمور الشرع اذ ليس فيه بيان كل الاشياء ففي هذه الآية ان بيان الاحكام كلها في الكتاب اما في نصه أو اشارته أو دلالة أو اقتضائه فان لم يوجد في شيء منها فالبقاء على الاصل الثابت من وجوده وهدم فان ذلك أيضا في الكتاب قال الله تعالى قل لا أجد فيما أوحى إلي الاية فقد أمره بالاجتماع بعد نزول التحريم في كتاب الله تعالى لبقاء الإباحة الأصلية فيكون على هذا بيان كل الاحكام موجودا في الكتاب (قوله سريات) بضم السين المهملة وتشديد الراء والياء جمع سريية وهي الامة التي بوأتهما فيما فعلية منسوبة الى السر وهو الجماع أو الاخفاء لان الانسان كثير ما يسرها ويسترها عن حرته وإنما ضمت سينه لان الابنية قد تقيد في النسبة خاصة كما قالوا في النسبة الى الكرمي بالكسر وهو الملبد كرمي بالضم وكان الاخفش يقول انها مشتقة من السرور لانه يسرها يقال سررت جارية وسريرت أيضا كما قالوا تظننت وتظنبت (قوله فلم يجزئنا به بما فيه شبهة) لان من له الجن

مينة أو دما مسفوما الآية وكل ما لا يوجد في كتاب الله تعالى محرما لا يكون محرما بل يكون باقيا على الإباحة الأصلية (ولان الحكم حق الشارع وهو قادر على البيان القطعي فلم يجزئنا به بما فيه شبهة وهو تصرف الضمير يرجع الى الاثبات أي اثبات الحكم المذكور (في حقه تعالى ولانه طاعة الله تعالى) أي الحكم الشرعي طاعة الله والمراد بالحكم هنا المحكوم به (ولا يدخل للعقل في دركها) كاقدرات مثل اعداد الزكوات وسائر المقادير الشرعية التي لا يدخل للعقل في دركها (بخلاف أمر الحرب وقيم المتلفات ونحوهما فان العمل بالأصل لا يمكن وهي من حقوق العباد وهي تدرك بالحس أو العقل) فقوله

الابتقال

حسبها يقال الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسن مظهرها وان الحاجة وما بعدها

ليست كذلك لاننا نسلم ان الواسطة يجب ان تكون متممة بما يتصف به ذوالواسطة بواسطة التي ترى انهم اعتبروا في حسم الجهاد

بمخلاف أمر الحرب جواب عن سؤال مفرد وهو أن هذه الأشياء يضح فيها القياس والعمل بالأي اتفاقاً فصح ثبوت بعض الأحكام بالقياس فاجاب بالفرق المذكور (وكذا أمر القبلة) أي يدرك بالحس أو العقل إما بالسفر أو بمعاذة الكواكب ونحوهما (والاعتبار محمول على الاتعاظ بالقرون الخالية) اعلم أن النص المتضمن به للقباسين هو قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار والمراد بالاعتبار الاتعاظ يدل عليه سياق الآية (وقوله تعالى وشاؤهم في الأمر محمول على الحرب) أي ان عسك به أحد على صحة العمل بالأي في الأحكام الشرعية تقول انه محمول على أمر الحرب (ولنا قوله تعالى فاعتبروا الآية) فان الاعتبار رد الشيء الى نظيره والعبارة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب واللفظ عام يشمل الاتعاظ وكل ما هو رد الشيء الى نظيره) ٣٥٧ أي الحكم على الشيء بما هو ثابت لنظيره واشتقاقه من العبور والتركيب يدل على التجاوز والتعدى (فيبدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة) لان الاتعاظ يكون ثابتاً بطريق المنطوق مع أن سياق الكلام له القياس يكون ثابتاً بطريق المنطوق من غير أن يكون سياق الكلام له القياس يكون ثابتاً بطريق المنطوق من غير أن يكون سياق الكلام له القياس يكون ثابتاً بطريق المنطوق من غير

الاتعاظ البنا وهذا بخلاف حقوق العباد فانها تثبت بما فيه شبهة كالتشهاديات لجزهم عن الاثبات بقطعي (قوله بخلاف أمر الحرب) حاصله اننا نمتنع العمل بالأي والقياس فيما يمكن فيه العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تعالى ولا يكون مدركه بالحس ولا بالعقل اذ لو أدرك به صار قطعياً (قوله ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار فان الاعتبار رد الشيء الى نظيره) بان يحكم عليه بحكمه ومنه سمي بالاصل الذي ترد اليه النظائر عبرة وهذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلي والشرعي ولا شك أن سوق الآية للاتعاظ فيدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة فان قيل الاعتبار هو الاتعاظ وحقيقته تتبع الشيء بالتأمل على ما شهد به الاستعمال ونقل أئمة اللغة وقد يستعمل في القياس في الامور العقلية كما يقال في اثبات الصانع اعتبر بالدار وهل يمكن حدودها بغير صانع فاطنك بالعالم ولا يفهم أحد من مثل اعتبار قس الذرة بالخطئة قلنا لو سلم فيدل على ثبوت القياس الشرعي بطريق دلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل الدالة على أن القضية المسدودة قبل الأمر بالاعتبار علة لو جواب الاتعاظ بناء على أن العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعي وفيه نظر لان الفاء بل صرح الشرط والجزاء لا يقتضى العلة التامة حتى يلزم أن يكون علة وجوب الاتعاظ هذه القضية السابقة غاية ما في الباب أن يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على أن كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب

موصوف بكال القدرة تعالى من ان ينسب اليه الجزم والحاجة الى اثبات حقه لما فيه شبهة (قال المصنف وهو يدرك بالحس والعقل) فان قيمة المتلف يعرف بالنظر الى مثله في الصفات وكذا مهور المرأة يعرف بالنظر الى الاوصاف التي يمكن اعتبارها والمقصود من الحروب صيانة النفس أو قهر الخصم وأصل ذلك محسوس (قوله في الامور العقلية) لا الشرعية بدليل صحة تقيده عن فاسق لم يتلفظ بأمر الاخرة وجوابه ان صحة النفي عن غير المتلفظ مجاز من قبيل صم بكم بمعنى لا اختلاف أعظم مقاصدها (قوله قلنا لو سلم) اشارة الى منع كون الاعتبار هو الاتعاظ بل الاتعاظ معاوله ولذا صح أن يقال اعتبر فاعتظ (قوله وفيه نظر لان الفاء الخ) أجيب عنه بأنه ان أراد بالعلة التامة المعنى المتعارف فعدم اقتضاء الفاء ايها لا يضر وان أراد بها العلة المقتضية للمعول بحسب العرف والدلالة الوضعية فلا نسلم عدم اقتضاءها

في الاصل قد تدبر فلا تغفل عن قولنا سابقاً خذ من لفظ التبيين قال (وفيه نظر لان الفاء بل صرح الشرط والجزاء الخ) أقول الجواب عنه اننا أردت بالعلة التامة العلة الحقيقية التي لا يمكن تخلف المعول عنها فعدم اقتضاء الفاء ايها لا يضر بالمقصود وان أردت بها العلة المقتضية للمعول بحسب العرف والدلالة الوضعية للفظ فلا نسلم عدم اقتضاء الفاء ايها وقد سبق تحقيقه في مباحث حروف المعاني

النص ذكر الله تعالى هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم أمر بالاعتبار كيف عن مثل ذلك السبب الا ترتب عليه مثل ذلك الجزاء فالجواب ان العلم بالعلة يوجب العلم بحكمه فكذا في الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياس حتى لا يكون اثبات القياس بالقياس) قال الله تعالى في سورة الحشر هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقد فرغ في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أولي الأبصار فعلي تقدير أن يكون المراد بالاعتبار الاتعاظ معناه اجتنابوا عن مثل هذا السبب لانكم ان أتيتهم بمنزلة يرتب على قلوبكم مثل ذلك الجزاء فلما أدخل فاء التعليل على قوله

فاعتبر واجل الغضبة المذكورة صفة لوجوب الاتعاض وانما تكون عليه لوجوب الاتعاض باعتبار قضية كلية وهي ان كل من علم بوجود السبب يجب الحكم عليه بوجود المسبب حتى لو لم تقدر هذه القضية الكلية لا يصدق التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون حينئذ هذا الجزئي صادقا فاذا ثبت القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء وهي للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة نص لقياسا فلا يلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة اتفاقا وانما الخلاف في القياس الذي يعرف فيه العلة استنباطا واجتهادا (نظيره أي نظير القياس وانما أورد هذا النظر هنا لانهما

على أن ما ذكره من التحقيق مما يشك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق أنه يجب أن يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وقد يقال انه لا عموم في الآية ولو سلم فقد خص منه ما ينتق في شرايط القياس وما تعارضت فيه الاية وصيغة الامر تحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع الحاضر من فقط والتقييد ببعض الاحوال والازمنة فكيف ثبت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان وجوابه ان اعتبر وافي معنى افعالوا الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض بالفعل لا يقدح في كونه قطعيا او على تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف ولفظ أولى الابصار يقع مجتهدين بلا نزاع ولا عبرة بباقي الاحتمالات والامصاص التمسك بشئ من النصوص (قوله ولما كان الامر للايجاب) الظاهر ان الامر للاباحة والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الخنطة عند اتقانها لكنه لم يقل بمفهوم الصفة فيمكنه ان يجعل جواز البيع عند اتقان الصفة منقبا بحكم الاصل اذا الاصل هو الجواز لزمه المصير الى أن الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى أن بيع الخنطة مباح الآن رعاية الممانعة فيه واجبة كما أن أخذ الزهني جائز والقبض فيه واجب فان قلت معنى كون

يتعظ بها أراد أن يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة (قوله عليه الصلاة والسلام الخنطة بالخنطة) أي بيعها الخنطة ولما كان الامر للايجاب والبيع مباح يصرف الى قوله (متلا مثل) أي يصرف الايجاب الى قوله مثلا يمتثل كافي قوله تعالى فوهان مقبوضة يصرف الايجاب الى القبض حتى يصير القبض شرطا للسرهن (فيكون هذه اطالة شرطا والمصدر بالمثل القدر لانه روى أيضا كليا بكل ثم قال عليه الصلاة والسلام الفضل رب أي الفضل على القدر بانه فضل حال عن عوض الحكم النص وجوب المساواة ثم الحرمة بناء على فوتها والداعي الى هذا الحكم

ايها على ان السياق يدل على ان ترتب الامر بالاتعاض على ما قبله وان قطع النظر عن الفاء (قوله على ان ما ذكره) جوابه ما سبق من ان دلالة بعض النص قد يكون خفية فيختلف فهمها انما المنفي توقعها على الاجتهاد (قوله في معنى افعالوا الاعتبار) يرد عليه المنع اذ لو كان في معنى ذلك لاقتضى الامر التكرار كما سبق في مباحث الامر بل معناه افعالوا اعتبارا ولا عموم له وبالجملة المصدر الذي في ضمن الفعل لا يعم اللهم الا أن يقال ذلك اذا تجرد عن القرينة الفعلية ويؤيده ما نقل في بحث الاقتضاء عن الجامع فليمنظر فيه (قوله الظاهر ان الامر للاباحة) قيل هذا زعم فاسد لان الامر اصله الايجاب ولا يضار الى غيره الا عند تعذره وحيث صح مع هنا جعله للايجاب تصرفه الى التقييد (قال المصنف فيكون هذه الحال شرطا) فان الاحوال شروط لانها صفات والصفات مقيدة كالشروط الا يرى انه لو قال أنت طابق رابكة كان بمنزلة قوله ان ركبت فانت طالق (قال المصنف والمراد بالمثل القدر) أي القدر الشرعي وهو القدر بالكيل في المكيلات والوزن في الموزونات دون غيره (قال المصنف صورة ومعنى) أي

قال (وقد سبق انه يجب أن يكون الخ) أقول وقد سبق فيه الاعتراض بان معنى العبارة ليس ما ذكره بل معناها أن لا يتوقف على الاجتهاد وان خفي على بعض من يعرف اللغة قال (وجوابه ان اعتبر وافي معنى افعالوا الاعتبار الخ) أقول لا نسلم ان معنى اعتبر واما ذكره والاقتضى الامر التكرار كما سبق في مباحث الامر بل معناه افعالوا اعتبارا ولا عموم له فكانه انما قال على تقدير عدم العموم اشارة الى هذا

القدر والحسن اذ هما تثبت المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة في سائر المكيلات والموزونات اعتبرناهما بالخنطة الامر كقرا الكافر (قوله فصارت بعد محضا الخ) قيل وذلك لانها حسنة بالغير الا انه لا اعتبار بالحسن ذلك الغير حتى انه في حكم الغدوم فصارت كل منهما كأنه حسن لا واسطة أمر فجعل هذا الاعتبار من قبيل الحسن الخفي في نفسه فهنا مقامان أحدهما ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى أنفسها بل بواسطة أمور يعرف العقل انها المطالبة بالامر والمتصفة بالحسن وثانها انها لا عبرة بهذه الوسائط وانما في حكم الغدوم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التي ورد الامر بآيها ورد السبب الشرعي بقدره بان هذا يقتضي أن لا يكون

وأيضاً حديث معاذ رضي الله عنه (عطف على قوله فأعتبروا وحديثه ان النبي عليه الصلاة والسلام لما بعث معاذ الى اليمن قال له قم  
تقضى قال بما في كتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله تعالى قال اقضى بما قضى به رسول الله قال فان لم تجد

ما قضى به رسول الله  
صلى الله عليه وسلم قال  
اجتهد رأيي قال عليه  
الصلاة والسلام الحمد  
لله الذي وفق رسول  
رسوله بما يرضى به رسوله  
(وقدر وينا ما هو قياس  
عنه عليه السلام)  
في آخر ركن السنة وهو  
قوله عليه السلام رأيت  
لو كان على أبيك دين  
وحدثت قبلة  
الصائم وعمل العباية  
ومناظرتهم فيه) أي  
في القياس (أشهر من ان  
يخفى) ثم شرع في جواب  
الدلائل المذكورة على  
نفي القياس فقال  
(ويكون الكتاب تبياناً  
عنه)

الامر لا يجب ان الأمور به واجب وهذا الاستقيم فيما نحن فيه اذ لا يجوز لبيع الخنطة بوصف  
المماثلة ولا اخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر منصرف الى رعاية الوصف وهي راجحة كانه  
قيل اذا بعتم الخنطة فراعو المماثلة واذا أخذتم الرهن فاقبضوا (قوله وايضاً حديث معاذ) فانه  
مشهور يثبت به الاصول فان قلت الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه كالاستنباط من  
النصوص الخفية الدلالة أو الحكم بالبراءة الاصلية أو القياس المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة على الجواز  
لغير معاذ رضي الله تعالى عنه قلت الاستنباط بالنصوص مما يوجد في الكتاب والسنة وكذا البراءة  
الاصلية على تقدير تسليم احتياجها الى الاجتهاد لقوله تعالى قل لا اجد فيما أوحى الي محرماً الاية في  
القياس وهو مطلق ولو اقتصر على منصوص العلة لما سكت الشارع لبقاء كثير من الاحكام وهي التي  
تبنى على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ رضي الله عنه كما كان باعتبار اجتهاده ثبتت في غيره بدلالة  
النص وقد قال عليه السلام حكمتي على الواحد حكمتي على الجماعة (قوله وقدر وينا) في آخر باب السنة  
أحاديث يدل على انه عليه السلام كان يقول في بعض الاحكام بالقياس وهي وان كانت أخباراً آحاداً الا ان  
جاء الامر بلقت حداً تتواتر وهي انه عليه السلام كان يعمل بالقياس فيكون حجة وربما يجعل وجه  
الاستدلال انه عليه السلام كان يذكّر بعض الاحكام بعلاها ولو لم يجز الحاق غير المنصوص بالمنصوص  
عليه لما كان لذكرا العلة فائدة وقد يجاب عنه بان ذكر الاحكام بعلاها لا يوجب العمل بالقياس بل  
فائدتها معرفة الحكم والعلة معاً فانها اوقع في النفس وأدخل في القبول ولا يلزم ان يكون لصحة القياس  
(قوله وعمل العباية) اشارة الى دليل على حجية القياس بوجهين احدهما انه ثبت بالتواتر عن جمع  
كثير من العباية العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ذلك آحاداً او العادة قاضية بان مثل  
ذلك لا يكون الا عن قاطع على كونه حجة وان لم تعلمه بالتعيين وثانيهما ان عملهم بالقياس ومباحثهم  
فيه يترجم البعض على البعض تكرر وشاع من غير تكبر وهذا وفاق واجماع على حجية القياس وما

لهذا القسم حسن اصلاً  
لالمعنى في نفسه ولا المعنى  
في غيره أما الاول فظاهر  
فانه ليس له حسن بالنظر  
الى نفسه على ما فهمه  
القائل وأما الثاني فلان  
حسن الوسائط اذا لم يعتبر  
وجعل حسنها كالعدم  
فاولى أن لا يحسن الغير  
بسببها فيكون قوله  
فصار كل منها كانه حسن  
لا بواسطة في غاية الركاكة  
وكلام المصنف رحمه الله  
في غاية البراءة عنه حيث

بالقدر وتحصل المماثلة صورة وبالجنس تحصل المماثلة معنى لان الجنس عبارة عن مشا كاه المعاني (قوله  
وايضاً حديث معاذ الخ) لم يذكر في حديث معاذ التمسك بالاجماع مع ان الاجماع في كونه حجة فوق  
القياس كما ان الاجماع لم يكن حجة في وقت حياة النبي صلى الله عليه وسلم اذ الاجماع حينئذ (قوله وما  
يوجد في الكتاب والسنة) وقوله عليه الصلاة والسلام فان لم تجد في كتاب الله تعالى ما يرضى به رسول الله  
فاما خيليا كان أو خفياً (قوله أحاديث يدل الخ) وأما حديث رأيت لو كان على أبيك دين فهو قوله عليه  
الصلاة والسلام للشعبة حين سأله عن الحج عن أبيه لو كان على أبيك دين تقضيته أما كان يقبل  
منك فقالت نعم قال عليه الصلاة والسلام فدين الله أحق وأما حديث قبلة الصائم فقوله عليه الصلاة  
والسلام حين سأله عمر رضي الله عنه رأيت لو قضيت بما شئت من حججه أكان يضرك فقال عمر لا فقال  
عليه الصلاة والسلام فيم اذن أي في أي أمر هذا الاسف فقياس عليه الصلاة والسلام احدي مقدمتي  
الشهوة بالآخرى (قوله وقد يجاب بان ذكر الاحكام الخ) رد هذا بانه خلاف الظاهر لانه عليه الصلاة  
والسلام ما بعث للتنبية على استمرار الربو بية بل لتعليم وظائف اليهودية (قوله وشاع من غير تكبر)  
من ذلك انه مر جوا بعد اختلافهم الى رأي أبي بكر رضي الله عنه في قتال بني حنيفة على أخذ الزكاة  
فليتأمل قال (وجواز ذلك لمعاذ الخ) أقول هذا جواب عن قوله ولو سلم فلا دلالة على الجواز لغير معاذ

لم يجعل الأمور حسنة بالغير بل قال يشبه ان يكون حسنها بالغير لكن ارتفع الوسائط فصارت عبداً محضاً لله تعالى وحينئذ يتوجه عليه  
ما أورده بقوله برده عليه وجوابه ما ذكره من الوجهين لا ما ذكره هذا القائل لعدم استقامته انتهى لا يقال هذا انما يلزم اذا كان حسن

لان التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ) ولما كان الثابت بالقياس ثابتا بمعنى النص يكون النص دالا على حكم المقيس بطريق التبيان (وأما قوله تعالى ولا تطربوا ٣٦٠ يابس الآية فشكل شئ يكون في كتاب الله بغضه لفظا وبغضه معنى) فالحكم في المقيس عليه يكون

موجودا في الكتاب لفظا والحكم في المقيس يكون موجودا فيه معنى (وفي ذلك تعظيم شأن الكتاب والعمل به لفظا ومعنى) أى في العمل بالقياس تعظيم شأن الكتاب واعتبار نظمه في المقيس عليه واعتبار معناه في المقيس وأما منكر القياس فانهم عملوا بنظم الكتاب فقط وأعرضوا عن اعتبار فخواه واخراج الدرر المكنونة من بحار معناه وجهلوا ان القرآن ظهر او بطن وان لكل حد مطعاه وقد وفق الله تعالى العلماء الراغبين العارفين دقائق التأويل لكشف قناع الاستار عن جلال معاني التنزيل (وانكاره عليه السلام لقياس بنى اسرائيل بناء على جهلهم وتعصبهم لا يفسدح في قياسنا والعمل بالاصل) أى الاستصحاب (عمل بلا دليل) لان وجود الشئ أو عدمه في زمان لا يدل على بقائه

نقل من ذم الرأى عن عثمان وعلي وابن عمر وابن مسعود رضى الله تعالى عنهم انما كان في البغض لكونه في مقابلة النص أو لعدم شرائط القياس وشيوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها ظهورها بالخصوصياتها (قوله لان وجود الشئ أو عدمه في زمان لا يدل على بقائه) فيه نظرا لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة ووجود بغداد وعدم جبل من الباقوت وبحر من الزئبق اما قياسا على ترك الصلاة واما قياسا على حليمة رسول الله صلى الله عليه وسلم على نفسه وان يرجع بعد تورث أم الام دون أم الاب الى التشرىك بينهما في السدم يقول بعض الانصار تركت التي لو كانت هي الميتة الابن وورث جميع ما تركت لان ابن الابن عصبة دون ابن البنت وورث عمر رضى الله عنه المطلقة ثلاثا في مرض الموت بالرأى وشهدنا في قتل الجماعة بالواحد فرجع الى قول علي رضى الله عنه في قياسه على اشتراك النفر في السرفة ونحو ذلك (قال المصنف لان التبيان يتعلق بالمعنى) لانه بواسطة اشتراكه على زيادة الحروف بمعنى البيان البليغ والبيان المتعلق بمعنى النص أى العلة المستنبطة منه المتعلقة للحكم بليغ لما مر من ان معرفة الحكم والعلة أوقع في النفس وأدخل في القبول وفيه بحث وهو ان حل البيان في الآية الكريمة أعنى قوله تيبانا لكل شئ على هذا المعنى انما يلائم عموم كل شئ اذا قيل بان كل النصوص مجعلة على انه لا يصح القياس على ما ورد في السنة الا أن يقال هو أيضا من بيان الكتاب بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى بوحي أو يقال لا قائل بالفصل (قال المصنف وجهلوا ان القرآن ظهر او بطن وان لكل حد مطعاه) في الظهر والبطن وفي الحد والمطع أقوال والمختار ان الظهر هو المفهوم من ظاهر اللفظ أعنى ما لا يحتاج فيه الى القرينة كالحقيقة المستعملة في المجاز المتعارف والبطن هو المحتاج اليها تأويل صرفه عن الظاهر وذلك يختلف بحسب قوة الفهم وضعفه وقلة الوسائط وكثرة ما لا حد منتهى ذلك الحد بالنظر العقلي والقانون القوي والمطلع ما يطلع عليه من وراء الحد بانكشف بمرتبته أو مراتب فقد جاء في الحديث النبوى صلى الله عليه وآله ان القرآن ظهر او بطن الى سبعة أبطن بل روى الشيخ انه جاء الى سبعين بطن فسمى في تفسير الفاتحة ما بعد المرتبة الاولى ما بعد المطع (قال المصنف بناء على جهلهم وتعصبهم) توضيحه ان المراد بالقياس المذكور قياس ما لم يكن مشروعا وهو القياس في نصب الشرائع لا قياس ما كان مشروعا غير ظاهر على ما كان مشروعا والمراد الذي يقصده رد المنصوص كقياس ابليس أو مجرد اعتبار الصورة كحجاب الطرد وما نحن فيه يقصده اظهار ما كان مشروعا أو اظهار الحق أو الاطلاق صورة ومعنى كما مر باظهار قيمة الضميد في قوله تعالى يحكم به ذوا عدل فانكاره عليه الصلاة والسلام بناء على جهلهم وتعصبهم (قوله فيه نظر لانا نقطع الخ) أشار في فصول البدائع الى جوابه بان الحاصل في هذه الصورة عدم العلم باليقين لا العلم بالعدم ولو سلم فيها العادة في مادلت عليه اذ لا يحرق الابن والمجزة بقوله تعالى ولن تجد لسنة الله تبديلا بخلاف الشريعة اشارة في التبدل ولهذا لم يتسلسل بشريعة من قبلنا الا اذا قضت لنا ويقرّب منه ما قيل في الجواب الكلام ههنا في الاحكام الشرعية التي من شأنها أن تثبت بالدلالة الظنية فأين ههنا من الاحكام العادية المستندة الى العادة المفيدة لليقين فقولهم مع انه لا دليل عليهم ما كبره محضه وقد يقال لما أفاد الاستصحاب العادى

قال (فيه نظر لانا نقطع بكثير من الاحكام الخ) أقول ليس له شائبة ورود لان الكلام ههنا في الاحكام الشرعية التي من شأنها أن تثبت بالدلالة الظنية فأين ههنا من الاحكام العادية المستندة الى العادة

بقاء الحسن فلا تكون الوساطة ساقطة والا فلا يكون حسنا أصلا على انه مخالف للكلام المصنف حيث يدل على ان ثبوت الحسن له في نفس الامر بالخبر وكونه حسنا للمعنى في نفسه على سبيل التشبيه على عكس ما ذكره المصنف مع



فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود (وقل لا تجد ليس أمره) أي بالعجل بالاصل (بل بالعمل بالنص) أي بل هو أمر بالعمل بالنص (وهو خلق لكم) مافي الارض جميعا فكل ما لم يوجد حرمة فيما أوحى الى

النبي عليه الصلاة والسلام

يكون حلالا بقوله خلق لكم ونحن نقول أيضا بأنه لا يجوز لنا أن نحرم شيئا مما في الارض بطريق القياس فانه قياس في مقابلة النص (والظن كافي للعمل) جواب عن قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة (وهو تصرف في حقه تعالى ياذنه ولا تعمل به) أي بالقياس (فيما لا يدرك بالعقل) وهو جواب عن قوله ولا مدخل للعقل في دركها (فصل شرطه) أي شرط القياس اعلم ان للقياس أربعة شرائط أولها (أن لا يكون حكم الاصل) أي المقيس عليه (مخصوصا به) أي بالاصل بنص آخر (كشهادة خزيمة) والاحكام المخصوصة بالنبي عليه الصلاة والسلام لتحليل تسع زوجات وأن لا يكون أي حكم الاصل (معدولا عن القياس) هذا هو الشرط الثاني (وهو ما بان لا يدركه العقل كاعداد الرعات أو يكون مستثنى عن ستة كما بكل النامي فانه ينافي ركن الصوم) أي العدول

مع انه لا دليل عليها الا أن الاصل في الموجد هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والاصل في المعدوم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم بالبراءة الاصلية شائع فيما بين العلماء بحيث لا يصح انكاره على من سبق في مفهوم الشرط والصفة (قوله فصل) في شرائط القياس عبارة نخر الاسلام في الشرط الاول أن لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر أي لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دل على الاختصاص وذلك كما اخبر خزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده يقال خص زيد بالذ كرا اذا كرهه ودين غيره وفي عبارة الفقهاء خص النبي عليه السلام بكذا وكذا وفي الكشف اياك نعيده معناه تخصيصا بالعبادة لا نعيده غيرك واما استعمال الباء في المقصود عليه فقيل كافي قولهم في ما زيد الا قام انه تخصيص زيد بالقيام لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرا حتى انه يحمل الاستعمال الشائع على القلب فلذا غير المصنف عبارة نخر الاسلام اني قوله أن لا يكون حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة الواحد بخبره لقوله عليه السلام من شهده خزيمة فسيبه وذلك أنه شهد للنبي عليه السلام أنه أدى الاعرابي عن نفاقة أو أنه باع ناقته على اختلاف الروايتين وذلك التخصيص ثبت بطريق الكرامة أو باعتبار انه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول عليه السلام بناء على أن خبره بمنزلة المعاينة (قوله وان لا يكون الخ) أي معدولا به لانه من العدول وهو لازم ولا يبعد أن يجعل من العدل وهو الاصل فيكون متعديا (قوله فانه ينافي ركن الصوم) فان قيل فكيف صح قياس الوقاع ناسيا على الاكل في عدم فساد الصوم قلنا لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان بقا الصوم الناسي في الاكل إنما كان باعتبار انه غير جان لا باعتبار خصوصية الاكل (قوله وكنتم قوم المناقع) جعله من أمثلة المعدول عن سنن القياس لان القياس عديم تقوم المعدوم اذ القيمة تنبئ عن التعادل ولا تعادل بين ما سبق وبين ما لا يثبت لكنه ثبت في الاجارة بقوله تعالى وآتوهن أجورهن وقوله اخبار اعلى أن تأجرني اثماني صحح وقوله عليه السلام اعطوا الاخير حقه قبل أن يحرق عرقه وجعله نخر الاسلام من أمثلة كون الاصل مخصوصا بحكمه وهو أيضا مستقيم بل التحقيق أن الشرط الثاني يعني عن الاول لكونه من اقسامه على ما ذكره الا ممدى في الاحكام من أن المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما ما لا يعقل معناه وهو ما أن يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده أو لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كاعداد الرعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وتأنيب ما مشرع ابتداء ولا

البيقين لا بعد في اعادة الاستصحاب الشرعي التخمين وهذا يستدفع أيضا ما قيل في جواب النظر من انما لا تنكر ان الاصل بقاء ما كان على ما كان ولكن نقول هذا لا يدل على وجوب البقاء وذلك لان كون الاصل ما ذكره يعني للظن (قوله وبالجملة الحكم بالبراءة الاصلية) قيل عليه التكلام في الاباحة الاصلية لا في البراءة (قوله على القلب) وان كان مستثنى عنه بتضمن معنى الانفراد (قوله ولا يبعد أن يجعل الخ) هذا بعد لقول المصنف بعد ذلك أي العدول عن القياس قوله مغن عن الاول نعم لو شرط في الاول النص الباطني بالاختصاص وعدمه في الثاني كما ذكر في فصول البدائع لم يكن الثاني المفيدة لليقين بقوله مع انه لا دليل عليها مكاره محضة قال (ولا يبعد ان يجعل من العدل) أقول هذا

عن القياس باحد الامر من اما بان لا يدرك العقل حكم الاصل أي لا يدرك علمه وحكمته كاعداد الرعات أو يكون حكم الاصل مستثنى عن سنن القياس أي عن طريقته المسلوكة وقاعدته المستمرة كما كل النامي فانه مستثنى عن سنن القياس وهو تحقق الفطر من كل ما دخل في الجوف واذا كان مستثنى عن سننه لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خطأ على الاكل ناسيا (وكنتم قوم المناقع في الاجارة) فانه مستثنى عن سنن القياس (لانه) أي التقوم (يعتمد الاحراز

تظيره فلا يجرى فيه القياس لعدم الظير سواء عقل معناه كرخص السفر أولا كضرب الدين على العاقلة  
 (قوله وان يكون المعدى) فيه اشعار بأنه يشترط أن لا يكون حكم الاصل منسوخا اذ لا تعدية لما ليس  
 بثابت (قوله باحد الاصول الثلاثة) اشارة الى أن حكم الاصل لا يجوز أن يكون ثابتا بالقياس لانه ان  
 التحذير العلة في القياسين فذكر الواسطة ضائع وان لم يتحد بطل أحد القياسين لا تثانته على غير اعادة  
 التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا اذ اقيس الذرة على الخنطة في حرمة اليربوع الكيل والجنس ثم اريد  
 قياس شئ آخر على الذرة فان وجدت فيه العلة أعنى الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضائعا ولم  
 قياسه على الخنطة وان لم يوجد يصح قياسه على الذرة لا تنفاء علة الحكم (قوله من غير تغيير) أى  
 لا تغيير حكم الاصل من اطلاقه أو تقييده أو غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم وانما يقع التغيير باعتبار  
 المحل وباعتبار ضرورته ظمنا في الفرع (قوله الى فرع) متعلق بمعدى أى وان يكون المعدى حكما  
 موصوفا بما ذكر معدى الى فرع هو نظيره ولا يستقيم تعلقه بالمعدى المذكور اما لفظ الفصل بالاجبي  
 وأما معنى فلانه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظير الاصل ولا اشتراط كون الاصل حكما موصوفا بما ذكر  
 جميع الصور لان معناه حينئذ انه يشترط أن يكون الحكم المعدى الى فرع هو نظيره حكما شرعا ثابتا  
 باحد الاصول الثلاثة (قوله فلا يثبت اللغة بالقياس) يعنى اذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار  
 معنى بوجده في غيره لا يصح لنا ان نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا أو شرعيا  
 أو عرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات احتج المخالف بالدوران والاطلاق بالقياس  
 الشرعى وأجيب بأنه يشترط في الدوران صلوح العلية وهو ممنوع ههنا فان علة اطلاق اللفظ على المعنى  
 حقيقة هو الوضع لا غير وان السجدة في حجة القياس الشرعى هو الاجماع ولا اجماع ههنا ويرد على  
 المتسكين بقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار على ما خلقه المصنف من دلالة النص وجوابه اننا لا نعلم ان  
 رعاية المعنى سبب للاطلاق بل هى سبب للوضع وترجع الاسم على الغير على ما سبق ولا نزاع في صحة  
 الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة على ما ذهب اليه الشافعى من استعمال ألفاظ الطلاق في العتاق  
 وبالعكس لاشتغالها على ازالة الملك وما ذكره من وجوب الخط على الاطلاق قياسا على الزاني فانما هو

لاشك في استحالة بقاءها  
 فالقياس يقتضى عدم  
 تقوم كل ما لا يبق فاذا كان  
 تقومها مستثنى عن سنن  
 القياس لا يقاس تقوم  
 المنافع في التصيب على  
 تقومها في الاجارة وان  
 يكون المعدى حكما  
 شرعيا هذا هو الشرط  
 الثالث وهو واحد مقيد  
 بقيود كثيرة وهى هذه  
 (ثابتا باحد الاصول  
 الثلاثة) أى الكتاب  
 والسنة والاجماع (من  
 غير تغيير الى فرع) متعلق  
 بالمعدى (هو نظيره)  
 أى الفرع يكون نظير  
 الاصل في الحكم (ولا  
 نص فيه) أى فى الفرع  
 والمراد نص دال على  
 الحكم المعدى أو عدمه  
 لا مطلق النص (فلا  
 يثبت اللغة بالقياس)  
 هذا تفريع قوله حكما  
 شرعيا وانما لا يثبت  
 اللغة بالقياس لثابتنا  
 في الحقيقة والمجاز ان فى  
 الوضع قد لا يراعى المعنى  
 كوضع الفرس والابل  
 ونحوهما وقد يراعى المعنى  
 كفى القارورة والخمر لكن  
 رعاية المعنى انما هى  
 للوضع لا لصحة الاطلاق  
 حتى لا تطلق القارورة  
 على الدن لقرار الماء فيه  
 فرعاية المعنى لا لولية  
 وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من بين سائر اللفاظ كالجروضع لشراب مخصوص يعنى وهو المخامرة

متغنيا عن الاول لانه لا حاجة الى ذلك الاشتراط وتكثر الشروط (قوله كرخص السفر) اذ علة  
 السفر وهو معنى مناسب للرخصة لثباته من المشقة لكن بهذا الوصف لم يعتبر في غيره كالحمد اذ به في  
 القبط في قطر حار (قوله أن لا يكون حكم الاصل منسوخا) فلا حاجة الى جعله شرطا آخر كما جعله  
 بعضهم (قوله متعلق بمعدى) قيل هو رد على المصنف وانما لم يصرح به لاحتمال أن يكون  
 مراده التعليق بالمعدى المقدر أو جعله خبرا بعد خبر للمعدى المذكور واذا كان خبرا بعد خبر كان  
 متعلقا بمعدى البتة وان صدق انه متعلق بالمعدى لانه خبر بعد خبره (قوله احتج المخالف بالدور)  
 بانه اذا وجد المخامرة في العقار يطلق عليه اسم الجروان لم يوجد جديان صار خلا لا يطلق عليه اسمها (قوله  
 والاطلاق بالقياس الشرعى) فانه يكون باعتبار معنى جامع بينهما وكذا فى اللغة اذا وجد معنى جامع بينهما  
 أن يجوز اطلاق اللفظ باعتبار ذلك المعنى (قوله ويرد على المتسكين) أى برد اثبات اللغة بالقياس  
 وتوجيه الورد أن يقال دلالة النص التى أفادت حجة القياس الشرعى تفيد بعينها حجة القياس اللغوى  
 فان أفادتها انما هى باعتبار وجود معنى موجب الحكم فكذا ههنا لان رعاية المعنى سبب للاطلاق

بعيد لقول المصنف به ذلك أى الجدول عن القياس قال (ويرد على المتسكين بقوله تعالى فاعتبروا الخ)  
 أقول أى برد اثبات اللغة بالقياس على المتسكين بالآية وتوجيه الورد ان يقال دلالة النص التى أفادت  
 حجة القياس الشرعى يفيد بعينها حجة القياس اللغوى فان أفادتها انما هى باعتبار وجود معنى

قياس

وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من بين سائر اللفاظ كالجروضع لشراب مخصوص يعنى وهو المخامرة

قياس في الشرع دون اللغة أو هر قول بدلالة النص وكذا يجب الحد بغير الخمر من المسكرات وقد فهم بعضهم أن أمثال ذلك قول يجوز ان القياس في اللغة وليس كذلك وههنا بحث وهو ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا أم أن يكون في مطلق القياس وهو باطل لان قياس السماء على البيت في الحدوث يجمع التأليف وقياس كثير من الاغذية على الخسل في الحرارة يجمع الحلاوة وأمثال ذلك مما ليست باقيسة شرعية لا يتوقف على كون حكم الاصل شرعيا وهو ظاهر وما أن يكون في القياس الشرعي وحينئذ لا معنى لتفريع عدم جريان القياس في اللغة على ذلك وهو أيضا ظاهر والتحقيق ان هذا شرط للقياس الشرعي على معنى انه يشترط فيه كون حكم الاصل حكما شرعيا اذ لو كان حسيبا أو لغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي للمساواة في علقته ولا يتصور الا بذلك فلو قال النبي مشرب مشرب فيوجب الحد كما هو في الاسكار أو كإسهي خرا كان باطلا من القول خارجا عن الانتظام وهذا مبني على ان القياس

وتوجيه الجواب ظاهر ( قوله رابن كذلك ) لظهور الفرق بين قولنا اذا وجب الحد بانجر للمخامرة وجب في غيرها وجود العلة وبين قولنا اذا اطلق اسم الخمر على العقار للمخامرة اطلق على غيرها من المسكرات فوجب الحد أيضا فان الاول قياس شرعي والثاني قياس في اللغة ( قوله والتحقيق الخ ) قيل هذا جواب عن البحث بالتزام الشق الثاني حتى يكون جوابا عن البحث باختباره ولهذا لم يعنون الكلام بالجواب بل قال والتحقيق والظاهر ان مراده مجرد بيان ان هذا الشرط شرط للقياس الشرعي في الواقع ويتضمن الابعاء الى ان التفريع المذكور ليس على ما ينبغي كما صرح به في البحث ( قوله أو لغويا ) انما لم يقل أو عقليا كما قاله المحقق في شرح المختصر ليلام ما هو بصدده من عدم جريان القياس في اللغة ولك ان تقول مراد المحقق بالחס ما يتناول اللغوي لتعلقه بحس السمع وعلى ما ذكره الشارح لم يقع التعرض للعقلي فيقتصر الدليل على المدعى الا ان يراد بالحسي ما سوى اللغة وفيه بعد ( قوله كما هو في الاسكار ) أو كما يسمى خمر الارل قياس في الحس والثاني قياس في اللغة ( قوله وهذا مبني الخ ) أي انحصار المطلوب من القياس في اثبات حكم شرعي حتى يشترط كون الاصل حكما شرعيا مبني على ما ذكره والا فالاطلوب لا يلزم أن يكون اثبات حكم شرعي بل يجوز أن يكون اثبات حكم لغوي أو عقلي فلا يشترط كون حكم الاصل حكما شرعيا وههنا بحث وهو ان عبارة المحقق في شرح المختصر هكذا فن شرط حكم الاصل أن يكون حكما شرعيا فلو كان حسيبا أو عقليا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي الى قوله الا ليكون النبي حكما شرعيا وقد بين الشارح في حواشيه قوله وهذا مبني بما ذكرته من قوله والا فالاطلوب الخ لكن لم يذكر في شرح المختصر ان هذا الشرط شرط للقياس الشرعي ولا تفريع عدم جريان القياس في اللغة قبل كلامه عندي ان ما ذكره شرط للقياس مطلقا وقوله وهذا مبني الخ ينزل الى ما أورده الشارح ههنا على الشق الاول من البحث فكلامه منتظم لا يتجه عليه شيء واما سوق كلام الشارح ههنا فيجبه عليه انه لما صرح أولا بان ما ذكره شرط للقياس الشرعي كان المراد من المطلوب المطلوب من القياس الشرعي وانحصار المطلوب من القياس في اثبات الحكم الشرعي ليس بمبني على ان القياس مطلقا

يوجب الحكم فكذا ههنا لان رهاية المعنى سبب للاطلاق فتوجه الجواب بقوله وجوابه الخ قال ( والتحقيق ان هذا الخ ) أقول هذا جواب عن البحث باعتبار الشق الثاني قال

ولا يقال ان عدم الحسن له بالنظر الى نفسه عدمه اذا نظر الى خصوص ذلك الفعل وقطع النظر عن كونها عبادة ما مورزاها فلا ينافي حسنها باعتبار كونها عبادة ما مورزاها ومعنى جعل حسن الوسايط كالمعدم جعلها مفضلا في جنب هذا الحسن لانه لا يلائم كلامه ولا سيما فيما سبأني وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا بمجرد كونه ما موربا ( قوله يرد عليه ) اجيب عنه بان حسن هذه العبادات الثلاث وان كان غيرها بدلالة العقل الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كأنها حسنة لا بواسطة أمر خارج عن ذاتها فالخفت بما هو حسن لعينه كالصلاة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا بمجرد كونه ما موربا كما هو مذهب الأشعري ولا يخفى ركاكة هذا الجواب لانه اذا جعل الامر الذي كان الحسن لاجله كالمعدم ولم يعتبر كونه ما موربا فبأي شيء

يكون حسنا حتى يلق بالحسن لمعنى في نفسه ولا يتدفع به الاشكال الوارد على تقسيم الحسن لمعنى في نفسه على هذه الاقسام ( قوله لكونه ما موربا الخ ) بان يكون جهة حسنه كونه ما موربا لا غير فلو ورد به النهي لكان قبيحا ويكون كونه منها عنه جهة قبحه ويصح عنده وورد الامر بما هو قبيح بحكم العقل والنهي

لا يجزى في اللغة ولا في العقليات من الصفات والافعال وفائدته تظهر فيما اذا قاس النبي فاذا لم يكن المقضى ثابتا في الاصل كان نصبا أصليا والنسب الاصلى لا يقاس عليه النبي الطارى وهو حكم شرعى ولا النبي الاصلى لثبوته بدون القياس وبالاجماع وقد يذكر في كثير من المسائل ولذلك يقول المناظر لا بد من بيان المقضى في الاصل وما ذلك الا ليكون النبي حكما شرعيا وقد سبق بئذ من ذلك في فصل المطبق والمقيد (قوله لكن لا يحمل) أى لفظ الجزع على سائر الاشهر به مجازا عند ارادة معناه الحقيقي في ذلك الاطلاق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا أن يطلق مجازا على شراب يخامر العقل فيشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز (قوله وهو في الاصل مقيدة بعدم التساوى) يعنى ان الحكم في الاصل حرمة تنتهى بالتساوى بالكيل فان قيل قد أثبت الحرمة في بيع المقل بغيره وبيع الدقيق بالخنطة مع انها لا تنتهى بالكيل قلنا بطلان الانتهاء بالكيل انما جاء من صنع العبد وهو القلى والطعن لا بانبات الشرع والشرع انما أثبتا متناهية بالمساواة كيلا أعنى قبل القلى والطعن (قوله والتساوى بالعدد غير معتبر شرعا) قيل عليه ان التساوى بالوزن معتبر شرعا وهو كافى في انتهاء الحرمة (قوله لان عذره) أى عذر الخطادون عذر النسيان لا مكان الاحتراز عن الخطا بان ثبت والاحتياط بخلاف النسيان فانه سماوى محض جبل عليه الانسان (قوله لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه) اعترض عليه بان عدم الاحتياج الى القياس لا ينافى صحته والاستدلال به قصد الى تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع وان هذا ذهب كثير من المشايخ وكثير من كتب الفرع الاستدلال فى مسألة واحدة بالنص والاجماع والقياس (قوله وان كان قياسا مخالفا يبطل) كقياس القتل العمدة على الخطا واليمين الغموس على المنعقدة فى ايجاب الكفارة فانه مخالف لما روى انه عليه الصلاة والسلام قال خمس من الكبائر لا كفارة فيها

لا يجزى في اللغة والعقليات فليتامل (قوله من الصفات والافعال) مثال الاول قياس الغائب على الشاهد في كونه عالما بعلمه هي صفة قائمه به ومثال الثاني قياس الشاهد على الغائب في كون فعله باختياره وفائدته أى فائدة لشرط المذكوران القياس لا يجزى في اللغة ولا في العقليات (قوله وقد يذكر) أى قياس النبي اللهم الا أن يطلق الخ قيل هذا جواب من طرف الشافعية لا يحاسبوا وليس بسديد اذ المجاز انما يصار اليه عند تدنر الحقيقة (قوله وهو القلى والطعن) لان الاجزاء تتكسر وتتفخ بالطعن والقلى فلا تعرف المساواة فى الكيل وفى هذا الجواب بحث لان بطلان الانتهاء بالكيل وان جاء بصنع العبد لكن قد حكم الشرع بعد حججه بالحرمة الغير المنتهية فالسؤال باق (قوله قيل عليه ان التساوى الخ) أجيب عنه بان التساوى بالوزن انما يعتبر شرعا فيما هو من الموزونات لاني كل محل وأما ما كان من العدديات لم يعتبر فيه الوزن كالمعتبر الكيل بل المعترف به هو العدد فقط (قوله كالاجماع عن قاطع) واما عن ظن فليس من قبيل تعاضد الادلة بل الاجماع بقصد القطع الغير الحاصل من السند (قوله اعترض عليه بان عدم الاحتياج الخ) أجيب عنه بار حجة القياس انما ثبتت ضرورة عدم خلوا الاحكام عن حجة دالة عليها فيقدر بقدرها لعدم الاحتياج اليه ينسب جمته بخلاف الاجماع فان مبناه على سنده من الوحي فلم يخص بعدم الدليل من الشارع والاستدلال الواقع فى الفروع فى مسألة واحدة بالنص والاجماع والقياس انما هو لاجل انه ان طعن الخصم فى النص بانه منسوخ أو غير متواتر أو غير مشهور وفى الاجماع بانه غير ثابت وهو من المختلف فيه أو غير ذلك بنسب القياس سالما لانه دليل على تقدير ثبوت النص والاجماع دليلين ولك أن تمنع كون حجية القياس للضرورة المذكورة بل هي ثابتة بأدلتها فان قلت حديث معاذ رضى الله عنه حيث عدل الى الاجتهاد بعد فقد النص وقرره الرسول عليه الصلاة والسلام

الذى أهل للاطلاق فيكون أهلا للظهور كالمسلم) هذا تفريع قوله من غير تعبير (لان الحكم فى الاصل) وهو المسلم (حرمة تنتهى بالكفارة فى الذى حرمة لا تنتهى بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم أهليته لها وكذا تعليل الربا بطعم فانه يوجب فى العذوبات حرمة مطلقة وهي فى الاصل مقيدة بعدم التساوى حتى لو روى التساوى لا تبقى الحرمة فى الاصل وهو الخنطة والشعير والتمبر والمخ ولا يمكن رعاية التساوى فى العذوبات لان التساوى فى الاصل انما هو بالكيل والعذوبات ليست بكميلة والتساوى بالعدد غير معتبر شرعا (ولا يصح قياس الخطا على النسيان فى عدم الاطوار) هذا تفريع قوله الى فروع هو نظيره (لانه ليس نظيره لان عذره دون عذر النسيان ولا يصح ان كان فى الفرع نص) هذا بيان تفريع قوله ولا نص فيه (لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه وان كان مخالفا يبطل) والمضامير فى قوله ان كان

(وَأَنْ لَا يَغْيِرَ) أَي الْقِيَاسُ (حُكْمُ النَّصِّ) هَذَا هُوَ الشَّرْطُ الرَّابِعُ (فَلَا يَبْصُحُ شَرْطِيَّةُ التَّمْلِيكِ فِي طَعَامِ الْكُفَّارَةِ فَيَأْسَا عَلَى الْكُسُوفِ لِأَنَّهَا تَغْيِرُ حُكْمَ قَوْلِهِ تَعَالَى فِي كُفَّارَتِهِ اطْعَامَ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ فَكَذَلِكَ شَرْطُ الْإِيمَانِ فِي كُفَّارَةِ الْبَيْتِ قِيَاسًا عَلَى كُفَّارَةِ الْقَتْلِ يَخَالَفُ إِطْلَاقَ النَّصِّ وَكَذَلِكَ السَّلْمُ الْحَالُ قِيَاسًا عَلَى الْمُؤَجَّلِ يَخَالَفُ قَوْلَهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ إِلَى أَجْلِ مَعْلُومٍ وَأَيضًا لِمَعْدِهِ) أَي الشَّافِعِيُّ (كَأَهْوَى فِي الْأَصْلِ) فَهَذَا بَيَانٌ أَنَّ فِي قِيَاسِ جَوَازِ السَّلْمِ الْحَالِ عَلَى الْمُؤَجَّلِ فَسَادٌ مِنْ أَحَدِهِمَا أَنَّهُ مَغْيِرٌ لِلنَّصِّ ٣٦٥ وَالثَّانِي أَنَّ الْحُكْمَ لِمَعْدِهِ كَأَهْوَى فِي الْمَقْيَسِ عَلَيْهِ بَلْ عَدَى بِنَوْعِ تَغْيِيرِهِ وَقَدْ بَيَّنَّا فِي الشَّرْطِ الثَّلَاثَ بَطْلَانَ هَذَا (أَذَى الْأَصْلُ جَعَلَ الْأَجَلَ خَلْفًا عَنْ وَجُودِ الْمَعْقُودِ عَلَيْهِ لِيَكُنْ تَحْصِيلُهُ فِيهِ وَهَذَا أَسْقَطُهُ فَإِنَّ قِيْلَ أَلَمْ يَغْيِرْ أَيْضًا قَوْلُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لَا يَتَّبِعُونَ الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ الْأَسْوَأِ بِسِوَاءِ فَانْ يَبِغِ الْقَلِيلِ) وَالْكَثِيرِ فَخَصَّصْتُمُ الْقَلِيلَ مِنْ هَذَا النَّصِّ الْعَامِ فَجُوزَتْ بِبَيْعِ الْقَلِيلِ بِالْقَلِيلِ مَعَ عَدَمِ التَّسَاوِي (بِالتَّعْلِيلِ بِالْقَدْرِ) أَي قَلْتُمْ أَنَّ عِلَّةَ الرِّبَا هِيَ الْقَدْرُ وَالْجِنْسُ وَالْقَدْرُ أَيْ الْكَيْلُ غَيْرُ مَوْجُودٍ فِي بَيْعِ الْحَفْنَةِ بِالْحَفْنَتَيْنِ فَلَا يَجْرِي فِيهِ الرِّبَا فَهَذَا التَّعْلِيلُ مَغْيِرٌ لِلنَّصِّ (وَكَذَا فِي دَفْعِ الْقِيمِ فِي الزَّكَاةِ) أَي غَيْرْتُمْ النَّصَّ وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فِي جِنْسِ مَسْنَنِ الْأَبْلِ لِشَتَاةِ شَاةٍ وَغَيْرِهِمَا يَدُلُّ عَلَى دَفْعِ عَيْنِ ذَلِكَ الشَّيْءِ دُونَ الْقِيَمَةِ (وَفِي صَرَفِهَا إِلَى صِنْفٍ وَاحِدٍ)

وَعَدَمِهَا التَّخْوِصُ وَقَتْلُ النَّفْسِ بِغَيْرِ حَقِّ (قَوْلُهُ وَأَنْ لَا يَغْيِرَ حُكْمَ النَّصِّ) قَالَ طَعَامٌ هُوَ جَعَلَ الْغَيْرِ طَاعِمًا سِوَاهُ كَانَ عَلَى وَجْهِ الْإِبَاحَةِ أَوْ التَّمْلِيكِ فَاشْتَرَا التَّمْلِيكِ قِيَاسًا عَلَى الْكُسُوفِ تَغْيِيرًا لِحُكْمِ النَّصِّ وَكَذَا تَقْيِيدُ رِقَبَةِ الْكُفَّارَةِ بِالْمُؤَمَّنَةِ تَغْيِيرًا لِلْإِطْلَاقِ الْمَفْهُومِ مِنَ النَّصِّ وَهَذَا الْكَلَامُ ظَاهِرٌ فِي أَنَّ الْمُرَادَ تَغْيِيرَ حُكْمِ نَصٍّ فِي الْجُمْلَةِ سِوَاهُ كَانَ هُوَ النَّصُّ فِي حُكْمِ الْأَصْلِ أَوْ غَيْرِهِ فَإِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى فِي طَعَامِ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ وَقَوْلُهُ تَعَالَى أَوْ تَحْرِيْرُ رِقَبَةٍ لَيْسَ بَيَانٌ لِحُكْمِ الْأَصْلِ بَلْ حُكْمُ الْفُرْعِ فَعَلَى هَذَا الْإِحَاطَةِ إِلَى هَذَا الْقَيْدِ لِأَنَّ اشْتِرَاكَ عَدَمِ النَّصِّ فِي الْفُرْعِ مَغْنٌ عَلَيْهِ لِأَنَّ مَعْنَاهُ عَدَمُ نَصٍّ دَالٍ عَلَى الْحُكْمِ الْمَعْدِي أَوْ عَدَمُهُ وَهَهُنَا النَّصُّ دَالٌ عَلَى الْحُكْمِ الْمَعْدِي فِي الْفُرْعِ لِأَنَّ الْإِطْلَاقَ يَدُلُّ عَلَى أَجْزَاءِ جُزْأِ الطَّعَامِ عَلَى سَبِيلِ الْإِبَاحَةِ وَعَلَى أَجْزَاءِ الرِّقَبَةِ الْكُفَّارَةِ وَأَنَّهُ لَا يَشْتَرُطُ التَّمْلِيكِ وَالْإِيمَانَ وَقَدْ يُقَالُ بِجُوزِ أَنْ يَغْيِرَ الْقِيَاسُ حُكْمَ نَصٍّ لِأَبْدَلِ عَلَى ثُبُوتِ الْحُكْمِ فِي الْفُرْعِ وَلَا عَلَى عَدَمِهِ وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّهُ صَحَّاحٌ عَلَى ذَلِكَ التَّقْيِيدِ وَغَيْرِ الْإِسْلَامِ عَنْ هَذَا الشَّرْطِ بِأَنَّ يَبْقَى الْحُكْمُ فِي الْأَصْلِ عَلَى مَا كَانَ قَبْلَهُ ثُمَّ قَالَ وَأَمَّا اشْتِرَاكَ ذَلِكَ لِأَنَّ تَغْيِيرَ حُكْمِ النَّصِّ فِي نَفْسِهِ بِاطْلَاقِ مِثْلٍ هَهُنَا الْأَمْتَلَةُ وَغَيْرِهَا قَصْدٌ إِلَى أَنَّ فِيهَا تَغْيِيرَ النَّصِّ بِأَرَأَى فَفَهُمُ الشَّارِحُونَ أَنَّهَا أَمْتَلَةُ الْعَدَمِ بِقَاءِ حُكْمِ النَّصِّ الْمَغْلَلِ عَلَى مَا كَانَ قَبْلَ التَّعْلِيلِ فَاعْتَرَضُوا بِأَنَّ الْمَغْيِرَ فِي هَذِهِ الْأَمْتَلَةِ أَيْضًا هُوَ حُكْمُ النَّصِّ فِي الْفُرْعِ لَا فِي الْأَصْلِ (قَوْلُهُ وَكَذَلِكَ السَّلْمُ الْحَالُ) فِي الْحَدِيثِ مِنْ أَرَادَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْلَمَ فَلْيَسْلَمْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ إِلَى

يَدُلُّ عَلَى وَجُوبِ اتِّفَاقِ النَّصِّ فِي الْفُرْعِ فِي الْقِيَاسِ قَلْتِ الشَّرْطُ فِيهِ أَخْرَجَ مَخْرُجَ الْغَالِبِ فَلَا يَبْصُحُ عَدَمُهُ عَدَمَ الْحُكْمِ اتِّفَاقًا (قَوْلُهُ وَأَنْ لَا يَغْيِرَ حُكْمَ النَّصِّ) فَإِنَّ قَلْتِ الْقِيَاسَ لِأَنَّ تَغْيِيرَ حُكْمِ النَّصِّ مِنَ الْخُصُوصِ إِلَى الْعُمُومِ فَلَوْ كَانَ عَدَمُ التَّغْيِيرِ شَرْطًا يَلْزِمُ بَطْلَانَ الْقِيَاسِ بِالْكَيْمَةِ قَلْتِ الْمُرَادَ أَنَّ لَا يَغْيِرُ الْمَعْنَى الْمَفْهُومَ مِنَ النَّصِّ دُونَ التَّغْيِيرِ مِنَ الْخُصُوصِ إِلَى الْعُمُومِ فَانْ مِنْ ضَرُورَةِ التَّعْلِيلِ (قَوْلُهُ مَغْنٌ) قَالَ الْحَقُّ الشَّرِيفُ هَذَا لَا يَغْيِرُ مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا لِأَنَّ الْقَيْدَ الرَّابِعَ وَهُوَ قَوْلُهُ أَنَّ لَا يَغْيِرُ حُكْمَ النَّصِّ أَعْمٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْقَيْدِ الثَّلَاثِ وَهُوَ قَوْلُهُ عَدَمُ النَّصِّ فِي الْفُرْعِ لِأَنَّ الْمُرَادَ تَغْيِيرَ حُكْمِ نَصٍّ فِي الْجُمْلَةِ وَاتِّفَاقِ الْأَخْصِ لَا يَسْتَلْزِمُ اتِّفَاقَ الْأَعْمِ بَلْ الْأَمْرُ بِالْعَكْسِ وَتَوْهَمُ الشَّارِحُ بِاعْتِبَارِ مِلَاحِظَةِ الْأَمْتَلَةِ وَالْإِفْتِقَادِ أَنَّ مَتَّعِيْرَانَ عُمُومًا وَخُصُوصًا (قَوْلُهُ وَهَهُنَا النَّصُّ الْخ) قِيلَ مَنْشُوءٌ عَدَمُ الْفُرْقِ بَيْنَ عَدَمِ الدَّلَالَةِ وَالِدَّلَالَةِ عَلَى الْعَدَمِ أَذَى لَيْسَ فِي كُلِّ مِنَ النَّصِّينِ الْعَدَمُ الدَّلَالَةَ عَلَى الْقَيْدِ وَأَمَّا عَدَمُ الْقَيْدِ فَهُوَ عَدَمُ أُصْلِيِّ الْأَمْدُولِ لِلْكَلَامِ فَالْصُّورَتَانِ الْمَذْكُورَتَانِ مِمَّا لَا نَصَّ فِيهِمَا فِي الْفُرْعِ الَّذِي هُوَ الطَّعَامُ وَكُفَّارَةُ الْبَيْتِ عَلَى الْحُكْمِ الَّذِي هُوَ اشْتِرَاكَ التَّمْلِيكِ وَاشْتِرَاكَ الْإِيمَانِ وَجُودِ عَدَمِ مَا جُوزَ فِي مَبَاحِثِ الْمَطْلُوقِ وَالْقَيْدِ مِنْ أَنَّ الْمَطْلُوقَ سَاكِنٌ عَنِ التَّقْيِيدِ نَقِيًّا وَأَيْضًا تَابِلٌ هُوَ نَاطِقٌ بِالْحُكْمِ فِي الْحَلِّ سِوَاهُ وَجَدَ الْقَيْدَ أَوْلَى بِوَجْدِ قَلْبِنَا مَلِّ قَوْلِهِ وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّ تَجْوِيْرَ تَغْيِيرِ الْقِيَاسِ حُكْمِ النَّصِّ مَطْلَقًا بِاطْلَاقِ لَامْتِنَاعِ تَغْيِيرِ الْقَوِي بِالضَّعِيفِ وَلَوْ سَلِمَ جَوَازُهُ فَالنَّصُّ إِذَا لَمْ يَدُلُّ عَلَى الثُّبُوتِ وَلَا عَدَمِهِ كَيْفَ يَتَّصِرُ تَغْيِيرَ النَّصِّ بِالْقِيَاسِ (قَوْلُهُ قَصْدٌ إِلَى أَنَّ فِيهَا تَغْيِيرَ لِنَصِّ بِالرَّأْيِ) (وَفِيهِ نَظَرٌ) أَقُولُ تَمَلَّقْ وَجْهَهُ أَنْ تَجْوِيْرَ أَنَّ تَغْيِيرَ الْقِيَاسِ حُكْمِ النَّصِّ مَطْلَقًا بِاطْلَاقِ لَامْتِنَاعِ تَغْيِيرِ الْقَوِي

أَي غَيْرْتُمْ النَّصَّ الدَّالُّ عَلَى صَرَفِهَا إِلَى جَمِيعِ الْأَصْنَافِ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى أَمَّا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ الْآيَةِ (بِالتَّعْلِيلِ بِالْحَاجَةِ) أَي قَلْتُمْ أَنَّ عِلَّةَ وَجُوبِ دَفْعِ الْحَاجَةِ عَنِ الْفَقِيرِ وَهَذَا الْمَعْنَى مَوْجُودٌ فِي دَفْعِ الْقِيمِ بَلْ أَكْلُ لَانَ الدَّرَاهِمِ وَالذَّنَابِيرِ خَلْقَتَا التَّحْصِيلِ جَمِيعِ الْأَشْيَاءِ الَّتِي تَمَسُّ بِهَا الْحَاجَةُ وَفِي دَفْعِ عَيْنِ الْوَأَجِبِ تَدْفِعُ الْحَاجَةَ الْوَاحِدَةَ وَرَبْمَا الْيَحْتِاجُ الْفَقِيرُ إِلَى ذَلِكَ الشَّيْءِ بَلْ يَحْتِاجُ إِلَى غَيْرِهِ وَقَدْ قَلْتُمْ عَدَمَ الْأَصْنَافِ لِيَبَيِّنَ مَوَاقِعَ الْحَاجَةِ وَالْعَلَّةُ هِيَ دَفْعُ الْحَاجَةِ فَيَجُوزُ الصَّرْفُ إِلَى صِنْفٍ وَاحِدٍ قَدْ جَدَّفَهُ الْحَاجَةُ فَالتَّعْلِيلُ بِالْحَاجَةِ فِي الصُّورَتَيْنِ بِمَغْيِيرِ حُكْمِ النَّصِّ (وَفِي جَوَازِ غَيْرِ رِافِظِ تَكْبِيرَةِ الْإِفْتِتَاحِ) أَي غَيْرْتُمْ النَّصَّ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَرَبْمَا فَكَبِّرَ بِالتَّعْلِيلِ بِأَنَّ الْمُرَادَ تَعْظِيمَ اللَّهِ تَعَالَى

والسلام الماء ظهور وقوله عليه الصلاة والسلام حتىه وأقر صفيه ثم اغسله بالماء (قلنا المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور إلا في الكثير) لان المراد التسوية الشرعية في قوله عليه الصلاة والسلام الاسواء بسواء والتسوية المعبرة شرطا في المطاعم ومات التسوية بالكيل وهي لا تتصور إلا في الكثير فلان السلم انه يتم القليل والكثير كما يقال لا تقتل حيوانا إلا بالسكين فان معناه لا تقتل حيوانا من شأنه أن يقتل بالسكين إلا بالسكين فقتل حيوان لا يقتل بالسكين كالقمل والبرغوث لا يدخل تحت النهي

أجل معلوم وجوز انما في رجه الله السلم الحلال قياسا على المؤجل بجامع دفع المخرج باحضار المبيع مكان العقد ورد هذا القياس بوجهين أحدهما ان النص يدل على عدم مشروعية السلم الحلال بحكم مفهوم الغاية اتفاقا أو الزامه لا عبرة بالقياس المغير لحكم النص إلا ان مخالفة المفهوم سما في خبر الواحد غير قادية في صحة القياس عند الشافعي رجه الله وثانيهما ان محل البيع يجب أن يكون مملوكا مقدورا التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود إلا ان الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها حكم الاصل أعنى السلم المؤجل ليشتمل على جعل الاجل المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه وفي قياس السلم الحلال عليه تغيير لهذا الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل خلفا عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعديبه بالحكم من غير تغيير

احتمل في فصول المسدات على انه أراد نفي الامم بالتغير الذي ذكر في الشرط الرابع تغيير مطلق انص أعم منه في الاصل أو في الفرع فاعترض عليه بأنه يمنع عن الحمل عليه أمران عدصورت تقييد المطلق من أمثلة الشرط الذي قبله وتقييده النص في هذا الشرط بقوله في الاصل عند ذكرها مجعلا والظاهر بندي ان ليس مراد الشارح ان الامثلة المذكورة من أمثلة اتفاق الشرط الرابع بان يعتبر التغير الذي فيه أعم بل انها نظائر كونه هو فيه وأمثلة لمطلق التغير الباطل لا التغير المنق في الشرط ونظير هذا اراد السكاكي في تنكير المسند قوله تعالى والله خلق كل دابة من ماء ومثله كثير فبه كما صرح به الشارح في شرحه له وعلى هذا لا يرد اعتراض حدى فان قلت ان حمل التغير الذي ذكره نفي الاسلام في الشرط الرابع على تقييد حكم نص الاصل لم يكن في كلامه تعرض لاشترط نفي تغيير حكم الفرع مع انه أيضا شرط قلت استغنى عن اشتراط عدم النص في الفرع كما علم من قول الشارح فعلى هذا الحاجة الى هذا القيد فليست أمثلة (قوله واعتراضوا بان المعتزلة الخ) قد يتسكف في تقرير الكلام بوجه يكون التغير في تلك الامثلة في حكم نص الاصل وهو ان اشتراط التعليل في الكسوة قبل التعديبه بما يكون لكونها كسوة وبعد التعديبه يكون لكونها كسوة كقارة لكونها كسوة وهو تغيير حكم الاصل وكذا اشترط الايمان في كفارة القتل قبل التعديبه انما كان لكونها كفارة القتل قبل التعديبه وبعدها يكون لاجل انها كفارة مطلق لا لاجل انها كفارة القتل وهو تغيير حكمه في الاصل تغيير من التقييد الى الاطلاق وهذا لا يتنافى أن يكون في النص الوارد في الفرع أيضا تغيير من الاطلاق الى التقييد (قوله بحكم مفهوم مخالفة) قيل الوجه أن يقال النص الدال على عدم مشروعية السلم الحلال لفظ الاجل فانه لفظ خاص قطعي في معناه ولا مدخل في الدلالة عليه بحرف الغاية حتى لو قيل مؤجلا بدل الى أجل كان هذا الحكم مستقادا منه بالاهمية وعلى هذا التوجيه يندفع قوله لان مخالفة الخ وهما في وجهان آخران يندفع بهما أيضا اعتراض الشارح أحدهما ان النص قد دل على خلاف القياس على صحة السلم مشروطا بالقيود المذكورة في الحديث النبوي فاقتضى الاقتصار على المورد والقياس يعتمد التعديبه ان غير المورد فهو مغير لحكم النص

بالضعيف ولو سلم جواره فالنص اذا لم يدل على الثبوت ولا على عدمه كيف يتصور تغير النص بالقياس قال (أحدهما ان النص يدل على عدم مشروعية السلم الحلال بحكم مفهوم الغاية) أقول لا يخفى ما فيه من الضعف بل الوجه أن يقال النص الدال على عدم مشروعية السلم الحلال لفظ الاجل فانه لفظ خاص قطعي في معناه ولا يدخل في الدلالة عليه طرف الغاية حتى قيل لو مؤجلا بدل الى أجل كان هذا الحكم

و قد احضنا نأقبل الشرع وانما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا وانثوب  
أجله وليس بشئ فان مقصود المصنف في هذا المقام ليس الا ان ورود الالهي بشئ يدل على حسنه وكونه عدلا واحسانا وكان ذلك

(وانما كان تغيير اذا كان الاصل واجبا لعينه وليس كذلك فان الصدقة حلت مع سعتها ضرورة الحاجة وهي مختلفة فلا بد من جواز دفع القيم) أي انما كان التعديل في دفع القيم تغيير للنص اذا كان الاصل وهو الشاة مثلا واحدا للفقير لعينه وليس كذلك فان الزكاة عبادة محضة لاحق للعباد فيها وانما هي حق الله الى لكن سقط حقه في صورة ذلك الواجب باذنه بدلالة النص لانه تعالى وعد أرزاق الفقراء بقوله الاعلى الله رزقها ثم أوجب على الاغنيا مال المسمى ثم أمر

المختلفة من ذلك المسمى ولا يمكن ذلك الاداء الا بالاستبدال فيكون متضمننا للامر بالاستبدال كالسلطان بعدمواعيد مختلفة ثم بأمر بعض وكلائه بادائها من مال معين عنده يكون اذا بالاستبدال فكذلك اهنا فثبت هناك حكما بجواز الاستبدال وصلاحيته عين الشاة لان تكليف مصروفه الى الفقير فالحكم الاول يثبت بدلالة النص وأما الحكم الثاني المستفاد من قوله عليه الصلاة والسلام في خمس من الابل الساعة شاة فقد علمناه بالحاجة فان الصدقة مع سعتها حلت له هذه الامه للاجل الحاجة بعد ان لم تكن في الامم المباشرة فاذا كانت عين الشاة صالحة للصرف الى الفقير للحاجة تكون قيمتها صالحة أيضا بهذه العلة والتعليل وقع في هذا الحكم وليس فيه

وقد يقال ان معنى اقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف كانه هو الاصل فاعتبار حقيقة الاصل يكون تخفيفا لذلك لا تغييرا ويكون أولى بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل دون الخلف وعدوا لهما هو خلاف مقتضى العقد اعنى الاجل وربما يجب بان اقامه على عقد السلم دليل على ان ما عنده مستحق لحاجة أخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المستحق للشرب في جواز التيمم وقبه نظرا ذر بما يكون لدفع الحرج في احضار المبيوع وغيره من الاعراض فلا تتعين الحاجة الضرورية (قوله وانما كان تغييرا) وجه السؤال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكاة قياسا على التغيير بعلته دفع حاجة الفقير وفي هذا التعليل تغيير الحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وحاصل الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعديل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد ويجاب الزكاة في أموال الاغنيا وصرها الى الفقراء وذلك ان الزكاة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ابقاء لحقوقهم وانجاز العدة ارزاقهم ولا خفاء في ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بطلق المالمية فلما أمر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقه في مطلق المالمية دل ذلك على جواز الاستبدال والغاؤه اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وعلم ان ذكر اسم الشاة اذ هو لكونها أي سر على من وجبت عليه الزكاة لان الايتام من جنس النصاب أسهل ويده اليه أوصل وليكونها معيار المقدار الواجب ذهابا يعرف القيمة فان وثانها ان من أراد ان يسلم يشمل كل من أسلم فهو على عمومها أمور برعاية الامور المذكورة في الحديث الشريف والقياس بقضى جواز اهمال البعض للمسلم فيكون مقيد بالحكم النص (قوله وقد يقال الخ) قد يجاب عنه أيضا بان السلم انما شرع على وجه يكون الاصل فيه خلفا عن غير مقدور التسليم بناء على ان الزمان يصلح للكسب الذي هو من أسباب القدرة فلم شرع في مقدور التسليم فن جعله مشروعا فيه أيضا قياسا لم يكن معديا حكم الاصل كما هو فيه الى الفرع (قوله لدفع الحرج لاحضار المبيوع) فيه بحث لان التسليم اذا لم يعقب العقول لم احضاره الا آن وجوبه يظهر بالتأمل (قوله بل بدلالة النصوص) وقيل باقتضاها وله أيضا وجه لان مثل هذه النصوص انما يورد في موضع يكون الباعث على ذلك دفع حاجة الفقير فيكون الاذن بتصرفه كالاستبدال لانه لا يمسها كما قيل بتصرف هكذا اذا دفع به حاجة الفقير (قوله وانجاز العدة أرزاقهم) ومن ضيق الفطن ههنا ان يعترض بان المواعيد المختلفة ربما تتعلق بالواجبات المختلفة من الاموال المختلفة بأن يتعلق بعضها بالزكاة وبعضها بصناعات أخرى من العشور والغنائم وصدقات الفطرو غيرها فان اعتبار التوزيع للحاجات الساخنة أي العوارض التي قلما يوجد بحسب الامكنة أو الازمنة لا يتناسب كرم من له أدنى مودة فضلا عن كرم الاكرمين (قوله لان الايتام من جنس النصاب سهل) هذا العمل يظهر على تقدير مسوقا دامت بلامرية قال (لان الايتام من جنس النصاب سهل) أقول هذا على تقدير ان يعطى

تغيير النص بل يكون التغيير في الحكم الاول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل فيكون تغيير النص بالنص مجتمعا مع التعليل في حكم آخر ليس فيه تغيير للنص وهذا معنى قول نجر الاسلام فصار التغيير مجامع التعليل بالنص لا بالتعليل وقد يقال أيضا فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد الوقوع لله ابتداء السيد يصير مصروفا الى الفقير بدوام يده حكما شرعيا في الشاة فعلا ناه بالتقويم وعديناه الى سائر الاموال معناه ان الصدقة تقع لله تعالى بابتداء الفقير قال عليه الصلاة والسلام الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير في حال ابتداء الفقير تقع لله تعالى وفي حال بقاء الفقير تصير للفقير فقوله صلاح الصرف أي صلاح المحل وهو عين الشاة مثلا

للصرف الى الفقير وقوله ليصير مصروفه فاعلة غائية للصالح أي صلاحية الشاة للصرف الى الفقير لصير مصروفه فاعلة غائية للصالح وبإهداء اليد بتعلق بالوقوع وليصير بتعلق بالصالح وبدوام يده بتعلق بقوله

مصروفه وقوله حكما شرعيا خبر صار فهذا الحكم هو الحكم الثاني المذكور وفي قوله ان الصدقة واقعة في الابتداء لله وفي البقاء مصروف الى الفقير بيان ان الصدقة ليست في الابتداء حق الفقير حتى يلزم تغييره من غير اذنه وهذه المسئلة مع العبارة من مشكلات كتب أحمأنا في الاصول

الحسن مناطا للمدح والثواب أولا ولا ريب في دلالة الآية على هذا المقصود وأما كون الحسن مناطا للمدح والثواب والقيح مناطا للذم والعقاب فقد بين في محله وكشف عنه الغطاء بيانا تميز به الصواب والخطأ (قوله فالامر بالزكاة) قيل عليه لانتم انه أمر مطلق بل العقل قرينة على انه أمر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه ورد بان العقل انما يكون قرينة على ذلك في بدء الملاحظة وأما بعد التأمل فيعلم ان حسن الوسطة ساقط عن درجة الاعتبار فلا قرينة فيه فيه لانزال العقل عن

قبل اذ اثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فامعنى التعليل بالحاجة أوجب بأن التعليل انما وقع بحكم آخر وهو كون الشاة سالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت بأصل الخلق حتى يمنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية حدثت بعدما كانت باطلة في الامم السالفة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كان تقبل القصرابين بالاحراق وأيضا محال التصرفات انما تعرف شرما كصلاحية الخلق للبيع دون الخمر ولما كان هذا حكما شرعيا اعلانا بالحاجة أي بحاجة الفقير الى الشاة أو بكونها واقعة لحاجته لتعدي الحكم الى قيمة الشاة وبطلانها صلاحية للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة أشد وهي للعاجزة أدفع فصار الحاصل ان ههنا حكما هو وجوب الشاة وآخره جواز الاستبدال وثالثها هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في هذا الحكم أي صلاحية الشاة للصرف وليس فيه أي في هذا الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما يكون بالنص أي بدلالة النص الآخر بإبقاء حق الفقير وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير وليس فيه أي في ذلك الحكم الآخر تغيير النص أصلا اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار التغيير مع التعليل بالالتعليل والمتمنع هو التغيير بالتعليل لانه قوله بالنص خبر صار ومجا معال أو هو خبر صار والنص خبر بعد خبر فعلى ما ذكره المصنف رحمه الله صار الاصل هو الشاة والفرع القيمة والحكم الصلاحية والعلة الحاجة ولما كان هذا مخالفا للظاهر عبارة نفي الاسلام حيث جعل الفرع هو سائر الاموال والعلة تقوم أو ردها وشرحها تنبيهها على ان العلة قد تعتبر من جانب المصروف وهي الحاجة وقد تعتبر من جانب الواجب وهي التقوم وان المستبدل يجوز ان يعتبر بنفس القيمة وحيث تدل على معنى للتعليل بالتقوم وان يعتبر ماله القيمة فتعلل بالتقوم والمقصود واحد وهو صلاح صرف الشاة وغيرها فان قلت كان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دال على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلت لا معنى لجواز الاستبدال الاسقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ابقاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعدما كانت هذه الصلاحية باطلة في الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة أو كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو أسكن الفقير داره مسدة بنية الزكاة لم يجزه فالخالف ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من كونها حق الله تعالى أولا ومن صلاحها للصرف الى الفقير ثانيا في الشاة مثلا ثبت كلا الأمرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول

أن يعطى الشاة من الشاة أو الابل من الابل وأما على تقدير اعطائه الشاة من الابل فلا (قوله هو سائر الاموال) جواز الاعطاء من سائر الاموال غير جواز الاستبدال فان استبدال تلك الشاة بشئ يدفع مكافئا غير اعطاء مال آخر من نقد أو جنس مع بقاء الشاة على حالها لا سيما مع تمكّن الخنث في ما يعطى لافي الشاة فتأمل (قوله والمقصود واحد) قيل اتحاد المقصود لا يستدعي العدول فلا بد من بيان أمر يقتضيه بجان ما ذكره على كلام نفي الاسلام وقد يقال المعتبر في التعليل انما هو حال المصروف فاعتبار العلة من جانب المصروف أولى فليستأمل (قوله بنية الزكاة لم يجزه) لان المنفعة لا تصلح بدلا عن

كونه قرينة لذلك (قوله فلا يحتاج الى الوضوء) لان افتقار الصلاة الى الوضوء وكونه طهارة لا كونه عبادة ولا يتوقف على النية الا وصف كونه عبادة (قوله من القسم الاول) وهو الحسن للمعنى نفسه والضرب الاول منه

بدلالة



(وذكر الاصناف لعدم المصارف) فان قوله تعالى انما الصدقات الائمة ذكر وان اللام للعاقبة للتعميل واغما يلزم تفسير النص لو كان اللام للتعميل فيلزم حينئذ دفع ملكة شخص الى شخص آخر وانما قلنا ان اللام ليست للتعميل لان الصدقات والفقراء لا يمكن ان يراد بها الجميع لما عرفت ان حرف التعريف اذا دخل على الجمع تبطل الجمعية ويراد الجنس ٣٦٩ وايضاً في هذا الموضوع لو اريد

الجمع لكان المراد جمعاً مستغراقاً فغناه ان جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعاً اذ ليس في وسع احد ان يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد

مالا يقبل سقوط التكليف بحال (قوله ويصرف عنه) ان دلي الدليل على احتمال سقوط التكليف به كالصلاة أو على كونه شبيهاً بالحسن لغیره كالزكاة أو على كونه حسناً للمعنى في غيره كالجهاد (قوله أى الذى لا يقبل الخ) الاولى أن يذكر هذا بعد قوله يتناول الضرب الاول وأورد عليه بأنه مخالف لما في سائر الكتب من ان الامر المطلق يقتضى حسن الأمور به المعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف ولما ذكره سراج كلام نفسه الاسلام من ان المراد من الضرب الاول من

بدلالة النص والثاني بالتعميل والقياس على الشاة وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص بأنه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لبقاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المحلوقه ثمنا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق (قوله وذكر الاصناف) وجه السؤال انكم جوزتم صرف الزكاة الى صنف واحد قياساً على صرفها الى الكل بعللة الحاجة وفي هذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكاة حقاً لجميع الاصناف والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتعميل وليس كذلك لما مر من ان الزكاة خالص حق الله تعالى ابتداء وانما تصير للفقراء بقاء بدوام اليد فيكون اللام للعاقبة دون التعميل وانما حال ذلك على غيره لان كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا بصار اليه الا عند ظهور القرائن وقد أمكن حمل اللام على الاختصاص والدلالة على ان المصارف انما هي هذه الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم المصالحون للصرف اليهم سواء صرف اولم يصرف فيما تصرف الى البعض لا يتغير كون الكل مصارف وانما يلزم التغيير لو كان اللام للتعميل فيفيد ان الزكاة ملك لجميع الاصناف فيكون صرفها الى البعض صرف ملك الشخص الى غيره ثم تقرير لمصنف لا يخفى عن ضعف لانه قد سبق ان بطلان الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية انما يكون عند

لعين الا في الاجازات الواردة على خلاف القياس (قوله وقد اعترض على ثبوت الخ) يعنى ان ما ذكرتم من التوجيه انما يستقيم لو لم تجب الزكاة في الذهب والفضة واما اذا وجبت فلا لان الشاة لا يتعين حينئذ لقضاء الحاجة يجوز الاستبدال بل رجدي شئ آخر مخلوق الثمنية وقد يجاب عنه بأنه يمكن موضع يخاف عما يصلح لبقاء حق الفقير من الدراهم والدنانير فلو ثبت جواز الاستبدال بدلالة النص لا ختم امر الفقراء ولم تقض حوائجهم وايضاً لما جاز صرف الشاة الى حاجة غير ما كقول اجماعاً اعلم ان انجاز المواعيد المختلفة تتعلق بكل واجب مسمى (قوله انما يلزم ان لو كان اللام للتعميل) الحصر اضافي بالنسبة الى كونها للعاقبة والا فاستحقاق الكل يلزم اذا جعل اللام للاستحقاق أيضاً كما في قولك العزة لله وهى غير لام التعميل كما صرح به في معنى اللبيب على أن لك أن تقول اللام ههنا لان تكون للاستحقاق لانها انما تقع بين معنى وذات كما صرح به ايضاً فيه والصدقة ليست بمعنى اذ ليس أعم اذ بها المعنى المصدري (قوله وانما حال الخ) حيث قال ذكر وان اللام للعاقبة وقد يقال حمل اللام على العاقبة اولى من حملها على الاختصاص لبيان المصارف لان الاختصاص مستفاد من انما ولا الم تعريف والحمل على الافادة اولى من الحمل على العادة ورد بان لزوم الحمل على المجاز بعيد يعارضه ولقائل أن يقول قوله مجاز بعيد لا بصار اليه لا يتجه على مذهب أبى حنيفة رحمه الله لان العاقبة من معاني اللام حقيقة عند الخوفيين وان أنكره البصريون ومن تبعهم ذكره في معنى اللبيب والامام رحمه الله كوفي والمصنف انما يتكلم على مذهبه فليس قوله وقد ذكر وان كون اللام للعاقبة مجاز بل لان المصير اليها لا يتعين في

النسبة من الابل الاستكمال قال (وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة الخ) أقول يعنى ان ما ذكرتم من التوجيه انما يستقيم لو لم تجب الزكاة في الذهب والفضة واما اذا وجبت فلا لان الشاة مثلام

(٤٧ - تلويح ثانى)

القسم الاول هو ما يحسن لعينه حقيقة لا ما لحق به حكاية وهو الشبيه بالحسن المعنى في غيره كزكاة المراد بالضرب الثاني ما يكون حسناً للمعنى في غيره وبان قوله لان كمال الامر يقتضى الخ دليل لتناول الامر المطلق للضرب الاول وقوله وكونه عبادة الخ دليل آخر في هذا المدعى ولا يخفى في عدم دلالة على عدم احتمال سقوط التكليف به بل انما يدل على كونه حسناً للمعنى في نفسه ورد بان اقتضاء الامر المطلق لحسن الأمور به المعنى في نفسه يجامع عدم احتمال السقوط وانما ظهر من كلام

على انه ان ارد بهذا يبطل مذهب الشافعي رحمه الله تعالى واذا لم يكن الجمع مراداً كان المراد الجنس فيراد ان جنس الصدقة الجنس  
 الفقير والمسكين من غير ان يراد الافراد فيكون اللام للعاقبة لا للتبليغ الذي يوجب التوزيع على الافراد فيكون لعدد المصارف  
 (والتكبير لتعظيم الله تعالى فاذا القيمة وكذا لفظ آخر يكونان في معنى المنصوص) اعلم ان بعض العلماء فرقوا بين التكبير  
 والعظمة فانه جاء في الاحاديث ٣٧٠ الالهية الكبرى باوردائى والعظمة ازازى فالكبر باصفة هي لله تعالى بمنزلة  
 الرداء للانسان والعظمة

تعدرا الاستغراق فلا معنى لتعليل عدم امكان ان يراد بالفقراء الجميع بطلان الجمعية اولاً وبتعدرا  
 الاستغراق ثانياً في العبارة تسمع وايضاً المطلوب ههنا جواز الصرف الى بعض الاصناف وهذا  
 لا يتفاوت بكون الفقراء للجمعية او للعنسية فلا مدخل لما ذكره من ان الفقراء للجنس في اثبات كون  
 اللام للعاقبة دون التبليغ لجواز ان يلتزم الخصم بطلان الجمعية للجنس ويدهى كون الزكاة ملكاً للجناس  
 المدكور ولا مدفع له الا ما ذكرنا (قوله على انه ان ارد بهذا) أى توزيع جميع الصدقات على جميع  
 الفقراء يلتزم بطلان مذهب الشافعي رحمه الله تعالى لانه لا يقول بوجوب الصرف الى جميع افراد كل صنف  
 بل الى جمع منها فان قلت اذا كان الاستغراق كان المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا أظهر بطلاناً فمدل  
 الى توزيع الجميع على الجميع قلت لانه ربما يدعى ان معنى الاستغراق الشمول والاحاطة بمعنى المجموع  
 فان مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الاحاد الى الاحاد فبطل ذلك ايضا وسكت عما هو ظاهر البطلان  
 اقول واستعمال الماء لازالة النجاسة) يعنى ان المقصود هو الازالة النجاسة لا الاستعمال بدليل جواز  
 الاقتصار على قطع موضع النجاسة او حره وكون الماء له الصالحة لازالة النجاسة حكم شرعى معلل بكونه  
 من بلا يفعدى الى كل مانع يشاركه في ذلك وكونه من غير يلا يتضمن امرين بطهارة المحل وعدم نجس الآلة  
 بالآفة والامواجد الازالة بل الزيادة فان قيل بل الحكم بطهارة المحل لخاصية في الماء اذ لو كان  
 لازالته لو جب ان يشاركه جميع المائعات المزيلة في رفع الحدث قلنا الحكم بالطهارة عن الحدث بمعنى

المقصود ولا يحصل على تقدير حملها على الاختصاص كما ذكره الشارح نفسه (قوله وبتعدرا الاستغراق  
 ثانياً) حيث قال وايضاً في هذا الموضوع لو ارد الخ وكان حق الكلام ان يقال لا يمكن ان يراد بهما الجمع اذ  
 لو ارد الخ (قوله لجواز ان يلتزم الخصم بطلان الجمعية) اعترض عليه بان مذهب الخصم توزيع الجوع  
 صرح به المصنف في شرح الوقاية فليس له ان يلتزم بطلان الجمعية ويدهى تلك الاجناس والا يلتزم توزيع  
 الاجناس لا الجوع (قوله ملكاً للجناس) قيل ليس لمن يعرف معنى الجنسية والتبليغ ان يدعى هذه  
 الدعوى لان الملاك ينبغي ان تكون أشخاصاً لا اجناساً (قوله ولا مدفع له الا ما ذكرنا) اراد به قوله من  
 ان الزكاة خالص حق الله تعالى لا قوله وقد امكن حمل اللام على الاختصاص (قال المصنف فانه ليس في  
 وسع العبد الخ) فيه بحث لاننا سلم ان ليس في وسع العبد اثبات ذلك المعنى له تعالى بغير جعله تاماً له في  
 نفس الامر لكن في وسعه ذكر ما يدل على ثبوت له تعالى فالفرق المذكور مفيد للتصميم اذ اسلم ان معنى  
 الآية الكريمة اثبات الكبرياء للرب باللسان فالاولى ان يقتصر في الجواب على ان ليس معنى الآية  
 الاقل او اقل ما فيه تعظيم الله تعالى وتأملاً (قوله وكون الماء له الصالحة لازالة النجاسة حكم شرعى)

تعيين قضاء الجوانح ليحوز الاستبدال بل وجد شئ آخر محاق للتميمه قال (وبتعدرا الاستغراق ثانياً)  
 اقول حيث قال وايضاً في هذا الموضوع لو ارد الخ فان حق العبارة ان يقال اذ لو ارد بهما الجمع الخ قال  
 (ولا مدفع له الا ما ذكرنا) اقول يعنى قوله وقد امكن حمل اللام على الاختصاص والدلالة على ان المضاف  
 الخ قال (فان قيل بل الحكم بطهارة المحل) اقول منشأ السؤال قوله وكون الماء له الصالحة لازالة

بمنزلة الازار فالاول اذل  
 على الظهور والثاني على  
 البطون فلا يكون الله  
 أعظم وأجل بمعنى أكبر  
 لكننا نقول قوله تعالى  
 وربك فأكبر لا يراد به قس  
 الله أكبر لانه لو قيل  
 وربك قس الله أكبر  
 لا يفيد معنى فعماء وربك  
 فأكبر أى قس ل أو افعل  
 ما فيه تعظيم الله والفرق  
 الذى ذكره وبين الكبرياء  
 والعظمة لا يفيد لانه  
 ليس في وسع العبد اثبات  
 ذلك المعنى بل في وسعه  
 ذكر الله بالتعظيم  
 والاجلال واثبات المعنى  
 المشترك بين التكبير  
 والتعظيم والاجلال على  
 انه ليس لبعض صفات  
 الله تعالى من به على  
 البعض لا سيما اذا كانت  
 من جنس واحد فاذا كان  
 المقصود والتعظيم وكل  
 لفظ فيه التعظيم يكون  
 في معنى الله أكبر وقوله  
 فاذا القيمة راجع الى  
 مسألة دفع القسم وانما  
 ذكره ههنا لان فيه وفي  
 مسألة التكبير معنى  
 مشترك وهو كونه مافى  
 معنى المنصوص فلذلك جهما في سلك واحد واستعمال الماء لازالة النجاسة فيجوز بكل ما يصلح لها اعلم انه اورد  
 الاشكال على قوله تعاوانزلنا من السماء ماء مطهوراً وقوله عليه الصلاة والسلام الماء مطهور فغير وارد لانه لا يدل على ان غير الماء ليس بطهور  
 فخر الاسلام ويحتمل ان ضرب الثاني بدليل ان يكون قسما من القسم الاول كما حمل عليه المصنف لاقسماله كما جاوره وان في تغيير

وان أورد على قوله عليه الصلاة والسلام حثيه وأقرصيه ثم اغسله بالماء فوارداً والجواب ان استعمال الماء ليس مقصوداً بالذات لان من أتى الثوب النجس أو قطع موضع النجاسة بالمقراض سقط عنه استعمال الماء ولو كان استعماله مقصوداً بالذات لم يسقط بدون العذر لكن الواجب ازالة العين النجسة (وإنما لا يزال الحدث بسائر المائعات لكونه غير معقول في الاصل وهو الماء بخلاف الخبث فان ازالته معقولة ولا يضر ان يلزمها أمر غير معقول دفعا للهرج

الاسلوب في قوله وكونه عبادة دون أن يقول ولان كونه الخ إشارة الى ان ذلك دليل على اقتضائه الحسن لمعنى نفسه فحسب ولذلك فسر المصنف رحمه الله بقوله إشارة الى الحسن لمعنى في نفسه (قوله وفي الثاني يوجب الخ) على خلاف نحر الإسلام حيث قال الاخر المطلق في اقتضائه صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضى كمال صفة المأمور به وكذلك كونه عبادة يقتضى هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني انتهى (قوله والفروق بينهما) وهو ان المقضى مقتضى على الامر بان يكون حسناً في نفسه أى مع قطع النظر عن تعليق الامر به وقوله لان الامر لا يتعلق الاعمال وحسنه والموجب متأخر عنه يوجب الامر من جهة كونه مأموراً به فلا يكون الابهة وورد الامر به لكن حسن العبادة بما هي

زوال المانع الشرعي ليس معقول اذا العضو طاهر لا نجس به شئ ومن شرط القياس كون المعنى معقولاً فيلزم لو سلم انه معقول فالماء يوجد مباحاً لا يبيى نجسه ولا يلحق به حرج بخلاف سائر المائعات وفيه نظر أما أولاً فلانه لا عبرة بالفرق بعد تحقق العلة وهى الازالة وأما ثانياً فلانه متقوض برفع الخبث فان قلت قد ذكر في بحث المناقضة ان التطهير بالماء معقول وفي الهداية ان غير المعقول هو الاقتصار على الاعضاء الاربعه وأما ازالة الحدث فمعقول قلت يأتي جوابه في بحث المناقضة وذكر في الاسلام ان الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج في صيرورته مطهر الى النية بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهر عند ارادة الصلاة فيقتصر الى النية فان قيل هب ان قلع الخبث وازالته بالماء معقول الا انه يتضمن أمر غير معقول وهو عدم نجس الماء بارتقاء الملاقاة قلت لا بأس بذلك بعد كون

جواب مما يقال تطهير الماء حسي أو طبيعي فكيف يعدى ويمكن أن يجاب أيضاً بان المعدى صلوح المحل للتلبس به حال الملاقاة وأجاب نحر الإسلام بان المعدى عدم نجسه بالملاقاة الى أوان المزايلة فانه شرعي وفيه بحث لانه غير معقول فكيف يعدى (قال المصنف وان أورد على قوله عليه السلام حثيه وأقرصيه) قالت أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنه سألت امرأة رسول الله صلى الله عليه وسلم أرأيت احداً اذا أصاب ثوبها الدم من الحيضة كيف تصنع فقال عليه الصلاة والسلام اذا أصاب ثوب احداً من الدم من الحيضة فلتقرصه ثم لتضمه بماء ثم لتصل فيه وفي رواية حثيه ثم أقرصيه ثم رشه بالماء وصلى فيه الحت القشر باليد أو العود والقصر ذلك باطراف الاصابع والاطفار مع صب الماء (قال لا يبلى نجسه) أى نجسه وحرمة الاتفاع به بعد الاستعمال وان كان لا ينجس في أول الملاقاة (قوله بخلاف سائر المائعات) لا يقال لان سلم انه يلحقه عند استعمال سائر المائعات حرج لانه قدرضى بذلك لانا نقول لو لاقى سائر المائعات بالماء لوجب عليه استعماله البتة عند فقد ان الماء ولم يجز المصير الى التيمم وحينئذ يلزمه الاستعمال رضى أم لا وفيه من الحرج ما لا يخفى كذا ذكره القاتنى وفيه نظر لان الماء اذا ربيخ الابا أكثر من مثله يجوز التيمم فاجز التيمم في المائعات أيضاً عند عدم الرضا وطوق الحرج المماثل لحرج شراء الماء باكثر من ثمن مثله بل أزيد (قوله وفيه نظر أما ولا الخ) أجيب عن النظر الاول بان الحكم حينئذ يكون معدى بفرع يعتبره وان في الاصل وهو الماء يوجب على وجهه لا يبيى نجسه ولا يلحقه الحرج وفي الفرع على وجهه يبيى نجسه وعن الثاني بان الحرج في رفع الخبث دونه في رفع الحدث لان رفع الحدث بالماء أو بالتيمم عند تعدده فلو كانت المائعات في حكمه لوجب استعمالها عند تعذر الماء فيكثر الاحتياج الى استعمالها أو اما الخبث فيدفع بالقطع والحرق والنفرك أو المسح والاستحجار أيضاً فيقل الاحتياج فيه الى استعمالها على تقدير جواز ازالة الخبث بها وقد عرفت ما في هذا الجواب من النظر السابق فتأمل (قوله قلنا يأتي جوابه في بحث المناقضة) وهو ان

حكم شرعي معلل بكونه من بلام قوله وكونه من بلام معقوله من طهارة المحل قال (وفيه نظر) أقول أى في جواب التسليم نظراً أولاً فلانه لا عبرة بالفرق يوجد ان الماء مباحاً دون سائر المائعات بعد

عبادة ايس حسناً أو جبهه الامر واعماله وحسن ثبوتها (لكونها) مأموراً فان حسن المأمور به عند نام من مدلولات الامر وانما يكون حسن العبادة من موجبات الامر بناء على ما ذهب اليه الاشعري من نقي الحسن العقلي فاعل الاحسن عبارة نحر الاسلام رحمه الله فتأمل (قوله فصل) هذا الفصل ايمان قسم ثالث من الحسن ويسمى الجامع لانه يجتمع فيه الحسن لعينه والحسن لغيره باعتبار ان كظهور الحلو فبادائه فانه بعد ما كان حسناً لنفسه صار حسناً لغيره أيضاً احترازاً عن هذا حرمه اسم الله تعالى ونظير ذلك المرأة الجميلة اذا

وهو أن لا ينجس كل ماء يصل إليه ولأن الماء مطهر طبعاً فيزول به كلاهما وغيره كالحل مثلما قال عزول به الخبيث لا الحدث فإن  
معقولة وجبت النية كالتيهم قلنا يأتي الجواب في فصل المناقضة

فصل العلة قبل

المعروف ويشكل  
بالعلامة) اختلقت في  
تعريف العلة فقال  
البعث هي المعرف أي  
ما يكون دال على وجود  
الحكم وقالوا العلة  
الشرعية كلها معرفة  
لانها ليست في الحقيقة  
بمؤثرة بل المؤثر هو الله  
قلنا تدخل العلامة في  
تعريف العلة ولا يبي  
الفرق بينهما لكن الفرق  
ثابت لان الأحكام  
بالنسبة اليها مضافة الى  
العلل كالمالك الى الشراء  
والقصاص الى القتل  
وايضا الأحكام مضافة  
الى العلامات كالرجم الى  
الإحصان فلا بد من  
الفرق بين العلة والعلامة  
(وقيل المؤثر وهي في  
الحقيقة ليست بمؤثرة)  
اعلم ان البعض عرفوا  
العلّة بالمؤثر والمراد  
بالمؤثر ما به وجود الشيء  
كالشمس للضوء والنار  
للأحراق والبعض اطلقوا  
تعريف العلة بالمؤثر بانها  
في الحقيقة ليست بمؤثرة  
بل العلة الشرعية  
كلها معرفة لان الحكم  
قديم فلا يؤثر فيه  
الحادث والجواب عن

المعنى معقولا لانه يلزم لضرورة دفع الحرج (قوله وهو أن لا ينجس كل ماء يصل اليه) لنفي الشمول  
لشمول النقي (قوله ولأن الماء مطهر طبعاً) تعديل المعقولة ازالة الماء والخبيث وذلك لقرط اطافته  
وقوة ازالته وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول به الحدث والخبيث جميعاً بخلاف سائر المائعات فانه  
مطهر باعتبار القلع والازالة فيزول به الخبيث لا بشأته على الرفع والقلع دون الحدث لعدم معقوليته ثبوتاً  
وزوالاً (قوله ويشكل بالعلامة) وهي ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه  
كالاذان للصلاة والاحصان للرجم يعني ان تعريف العلة بالمعرف للحكم ليس بما يمنع لدخول العلامة فيه  
قبل ولا جامع لخروج المستنبط عنه لانها عرفت بالحكم لان معرفة علمية الوصف متأخرة عن طلب  
عليته المتأخرة عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقاً على معرفة الحكم فيلزم الدور

المراد بعدم معقولية المعنى انه لا يستقل العقل بدركه من غير ورود الشرع اذ لا يعقل نجس اليد  
وغيرها بخروج النجاسة من السيلين والمراد بالمعقولة انه لما حكم الشارع بزوال الظهارة عند خروج  
النجس أدرك العقل ان هذا الحكم لاجل هذا الوصف (قوله لنفي الشمول لشمول النقي) قيل ليس  
الامر كما زعم لان تلك السالبة الجزئية لا تفيد ان كل ما وصل اليه من الغسل ليس بنجس وهو المقصود  
ببيان انه أمر مختص بالماء غير معقول فالنقد هو أن لا ينجس كل ما وصل اليه في الماء عند الغسل فهو  
حيث نفي الشمول النقي لشمول النقي (قوله ولأن الماء مطهر طبعاً) قيل عليه كونه مطهر طبعاً في الحدث  
الحكمي وهو عيب كونه مطهراً اذا كانت النجاسة حكمية حكمي أيضاً فيحتاج الى النية وأجيب بان  
الماء حقيقة واحدة من شأنها الازالة فاذا كانت طبيعية كانت في جميع المواضع كذلك لان ما بالذات  
لا يزول بالعرض وان كانت شرعية كانت في جميع المواضع كذلك فينبغي أن لا يحتاج الى النية في غيل  
النجاسة العينية وليس فليس وفيه بحث لان الخصم أن يقول انه حقيقة واحدة من شأنها ازالة الخبيث  
ولا تتخاف عنها هذه وأما ازالتها لحدث فليست بطبيعتها (قوله لدخول العلامة فيه) أجاب عنه جدي في  
فصول البدائع بان العلامة المختصة كالاذان معروفة الوقت أو مطلق الحكم من حيث هو والسكلام في  
معرف حكم الاصل من حيث هو حكم الاصل وهذا الجواب يدل على ان المراد بالحكم المأخوذ في تعريف  
العلّة حكم الاصل وهو المفهوم من كلام ابن الحاجب وغيره من المحققين والاعتراض بخروج العلة  
المستنبط يدفع على هذا بان المستنبط انما يتوقف على ثبوت الحكم من حيث انه حكم مأمونط بعلة ما  
ومن حيث انه معقول وانتهى الدليل على معقوليته والحكم انما يتوقف على المستنبط من حيث تعيينه  
المستفاد من نسبة خاصة بينهما ومن حيث ذاته بلا ملاحظة معقولية وأيضاً تعريفها اياه من حيث  
التعدية وتعريفه اياه من حيث لوجود (قوله قبل ولا جامع الخ) قائله ابن الحاجب وهو مبني على ان  
المراد من الحكم حكم الاصل ان قلت لا وجه لتخصيص المستنبط بالخروج اذ العلة داخلية تحت التعريف  
بالمعروف حيث انما المستنبط فلما ذكرنا المانصوبة والمجمع عليها فلان تعريف الحكم في الاول بالنص  
وفي الثاني بالاجماع وأجيب بعد تسليم ان يراد بكون الوصف معرفة بالحكم أن لا يثبت الحكم الا بهان  
تعريف النص والاجماع الوجوب مثل الدلالة على طلب الأيقاع والزامه منوطاً بالعلّة وتعريفها اشتغال  
الذمة به ولزوم الوقوع عنده فالمعرفة بهما السالفة غير المعرفة بهما اللاحقة ولا تلازم بينهما الجواز  
وجود الاول بدون الثاني لو لم يتحقق المناط وبالعكس لو كان اللزوم عقلياً فذا الفرق ما بين وجوب الاداء

وجوابه

هذا انما قد ذكرنا ان الحكم المصطلح هو أثر حكم الله القديم فان ايجاب الله القديم والوجوب حادث

فالمراد من المؤثر في الحكم ليس انه مؤثر في الايجاب القديم

بل في الوجوب الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب بالايجاب القديم الوجوب على أمر حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تعالى حكم  
 بوجوب ذلك الاثر بذلك الامر كالتقصص بالقتل والاحراق بالنار ولا فرق في هذين العلة العقلية والشرعية فكل من جعل العلة  
 العقلية مؤثرة بذاتها يجعل العلة الشرعية كذلك وهم المعتزلة فكما ان النار علة للاحتراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى الاحتراق  
 فان القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص أيضا عقلا وكل من جعل

جرى العادة الالهية  
 يخلق الاثر عقيب ذلك  
 الشيء فيخلق الاحتراق  
 عقيب مما سببه النار  
 لانها مؤثرة بذاتها يجعل  
 العلة الشرعية كذلك  
 بانه تعالى حكم انه كما وجد  
 ذلك الشيء يوجد عقيبه  
 الوجوب حسب وجود  
 الاحتراق عقيب مما سببه  
 النار فان المتولدات يخلق  
 الله تعالى عند أهل السنة  
 والجماعة على ما عرف في  
 علم الكلام

و جوابه ان المعرف للعلة المتقدم عليها هو حكم الاصل والمعرف بالعلة المتأخر عنها هو حكم الفرع فلا دور  
 فان قيل هما مثلان يشتركان في الماهية ولو ازمها قلنا لا ينافي كون أحدهما أجلي من الآخر بعارض  
 (قوله بل في الوجوب الحادث) لقائل أن يقول الوجوب الحادث على ما زعمتم أثر الخطاب القديم وثابت  
 به فكيف يكون أثر الشيء آخر وهو فعل حادث كالقتل مثلا وجوابه ما أشار اليه من ان معنى تأثير  
 الخطاب القديم فيه انه حكم بترتبه على العلة وثبوتها عقيبا وعلى هذا لا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب  
 القديم ويكون معنى تأثير العلة تأثيرها في تعلق الخطاب بافعال العباد (قوله وكل من جعل العلة  
 العقلية مؤثرة بذاتها يجعل العلة الشرعية كذلك) فان قلت كون الوقت موحد الوجوب الصلاة  
 والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب اليه ما قل لان هذه اعراض وأفعال لا يتصور منها التجرد  
 وتأثير قلت معنى تأثيرها بذاتها ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير  
 توقف على ايجاب من موجب وكذا في كل ما تحقق عندهم انه علة (قوله كما وجد ذلك الشيء يوجد  
 عقيبه الوجوب) فان قلت كثير من العلة الشرعية مما كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير ان يوجد  
 عقيبها الوجوب كالوقت مثلا قلت معنى كلامه ان كل شيء جعله الشارع علة للحكم فعلى ذلك انه حكم  
 بانه كلما يوجد ذلك الشيء بشرائطه يوجد الحكم عقيبه بالايجاب الله تعالى فقبل ورود الشرع لا حكم بالعلة

ونفس الوجوب حيث قالوا الاول بالخطاب والثاني بالسبب (قوله هما مثلان) يعني وقد تقرران حكم  
 المثليين واحد فكيف يصح التفرقة وحاصل الجواب ان الجلاء والحفاء ليسا من لوازم الماهية فلا يقدح  
 الاختلاف بينهما في الاتحاد في الماهية (قوله وجوابه ما أشار اليه الخ) حاصله ان معنى كونه أثر للفعل  
 ترتبه عليه ومعنى كونه أثر للخطاب كون الخطاب كما يرتبه على الفعل فلا يلزم الاجتماع المحال  
 (قوله وعلى هذا لا يبعد) قيل هذا بعيد بل غير صحيح اذ لا معنى لتأثير فعل العبد في الخطاب الا ان يلو

ثبوت العلة وأما تانيا فلان ما ذكره يقتضي أن لا يرفع سائر الممانعات لثبوت أيضا قال (وجوابه ان  
 المعرف للعلة الخ) أقول يعني ان الحكم فردين أحدهما حكم الاصل والثاني حكم الفرع الاول هو المعرف  
 للعلة والمتقدم عليها والثاني هو المعرف بالعلة والمتأخر فلا دور قال (فان قيل هما مثلان الخ) أقول  
 يعني ان الحكمين مثلان وقد تقرران حكم الامثال واحد فكيف يصح التفرقة وحاصل الجواب ان  
 التفرقة بالجلاء والحفاء يعارض لا ينافي لاتحاد في الماهية ولو ازمها لانهم من لوازم الماهية قال  
 (ولقائل أن يقول الخ) أقول يعني ان الوجوب الحادث لا يجوز أن يكون أثر للفعل الحادث لاستلزامه  
 اجتماع مؤثرين على أثر واحد بالشخص لان الوجوب عندكم أثر للخطاب القديم فاذا كان أثر للفعل  
 أيضا لزم ما ذكرنا وتقرر الجواب ان معنى كونه أثر للفعل ترتبه على الفعل ومعنى كونه أثر للخطاب  
 كون الخطاب كما يرتبه على الفعل فلا يلزم اجتماع المحال قال (وعلى هذا لا يبعد الخ) أقول هذا  
 بعيد بل غير صحيح اذ لا معنى لتأثير فعل العبد في الخطاب الا ان يلو باعتبار تعلقه لان تعلقه أيضا لا يحصل

ترتبت استزادت حسنا  
 ومن تقاربع هذا ان  
 وجوب أداء العباد  
 يتوقف على القدرة  
 الممكنة التي بها يتمكن  
 العبد من اداها وتوقف  
 وجوب السبي على وجوب  
 الحرية فيكون حسنا لغيره  
 مع كونه حسنا لذاته (قوله  
 لانه لا يليق من الحكيم)  
 اذا لا يتلاءم انما يتحقق  
 فيما يفعله العبد باختياره  
 فيسب عليه أو يتركه  
 باختياره فيعاقب به واذا كان  
 مجال لا يمكن وجود الفعل  
 منه كان مجبورا على

تركه فيكون معذورا فلا يتحقق معنى الابتلاء وحكمة التكليف وقوله تعالى ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به استعاذة عن تحميل ما لا يطيقه  
 من العقوبات النازلة على من قبلنا لا عن تكليفه به ووافقنا فيه المعتزلة بناء على وجوب الاصل عليه تعالى عنه عندهم (قوله وهو غير  
 واقع في الممتنع الخ) اعلم ان ما لا يطيقه العبد على امر انب ما يمتنع في ذاته كجمع النقيضين وخلق القديم مما لا يتعلق به القدرة أصلا وما  
 يمكن في نفسه ولكن لا يتعلق به القدرة الحادثة أصلا كخلق الجسم أو طاعة كعمل الجبل والصعود الى السماء وما يمكن صدوره من

(الآن يقال بالنسبة اليئنان الاحكام تضاف الى الاسباب في حقنا) فانما يمتثلون بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان في الحقيقة المقبول ميت باجته في ظاهر الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب فهذا معنى كونها مؤثرة (وقيل الباعث لاعلى سبيل الايجاب) قولك جئت لاكمرامك

فلا وجوب عقيب وجود ذلك الشيء (قوله الآن يقال بالنسبة اليئنان) يعني ان الموجب للاحكام هو الله تعالى الا ان الايجاب لما كان غيبا عنا ونحن عاجزون عن دركها شرع العليل موجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب اليها في عباد (قوله فن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة) لان تعليل بعثة النبي عليه الصلاة والسلام باهتداء الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبي عليه الصلاة والسلام بتصديق الخلق وانكار اللازم انكار الملزوم لا تتقاء الملزوم بانتفاء اللازم (قوله والوصف المناسب ما يجب للانسان نفعاً أو يدفع ضرراً) قريب مما ذكره الامام في الحصول انه الوصف الذي يفضى الى ما يجب للانسان نفعاً أو يدفع ضرراً وفسر النفع بالسدة أو ما يكون طر يقا اليها والضرر بالالم أو ما يكون طر يقا اليه وقد يفسر المناسب بالوصف الملائم لافعال العقلاء في العادات والاول قول من يجعل الاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثاني قول من يأتي ذلك وقال القاضي الامام أبو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته يا تقبل يعني اذا عرض على العقل ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلاً الى تلك المصلحة عقلاً وتكون تلك المصلحة أمراً مقصوداً عقلاً ولا يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد العدم وان وصف مناسب لو وجوب القصاص والاسكار طرمة الخمر ونحو ذلك على ما صرح به في التقسيم المذكور لا يستقيم على هذه التفسير

الاكرام باعث على المحي والقتل العمد باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس وقوله لاعلى سبيل الايجاب احتراز عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى شرع الحكم عندهم على ما عرف ان الاصل للعباد واجب على الله تعالى عندهم (أي المشتمل على حكمة مقصودة للشارع في شرعه الحكم) هذا تفسير الباعث لاعلى سبيل الايجاب فان المراد من الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتملاً على الحكمة ان ترتب الحكم على هذه العلة يحصل للحكمة فان العلة لو وجب القصاص القتل العمد العمدون ولا يتصور اشتماله على الحكمة الا بهذا المعنى (من جلب نفع) أي الى العباد (أو دفع ضرر) أي عن العباد وهذا معنى على ان أفعال الله تعالى معاملة بمصالح العباد

باعتبار تعلقه لان تعلقه أيضاً لا يحصل الامن الشارع المخاطب فكيف يتصور تأثير فعل العبد فيه وأجيب بان معنى تأثير العلة كونه سبباً حاصل الصالح للتعلق المذكور ولا فساد فيه ولا بعد أيضاً (قوله يعني ان الموجب للاحكام الخ) بيان لحاصل معنى كون العلة مؤثرة بالنسبة اليئنان قوله لان تعليل بعثة النبي عليه الصلاة والسلام الخ) قيل هذا توجيه بعد توجيه المنع على لزوم التعليل للبعثة فمن ينكر التعليل بل التوجيه ان يقال البعثة معللة باهتداء الخلق فن قال بعدم تعليلها قال بعدم البعثة لعدم علمنا بالمتحقق من انها كما عدمت العلة عدم المعلول وكذا اظهار المعجزات وانت خبير بان منكر التعليل منكر لاصله كما يدل عليه دليلهم لازمه فقط فلو توجه المنع على التوجيه الاول توجه على الثاني أيضاً فلا فرق فتأمل (قال المصنف وقد قيل عليه انه انما يكون مستكماً لا الخ) قد يستدل على نفي الغرض عن أفعاله تعالى بوجه لا يرد عليه ما ذكره وهو ان الغرض في العرف هو العلة الغائية وقد صرحوا بانها علة لعلية العلة الفاعلية فلو علمت أفعاله تعالى بالاغراض لم كون عليه تعالى معللة للعلة الغائية فيكون في عليه محتاجاً الى الغير فيلزم استكمالها سبحانه وتعالى عنه علواً كبيراً (قوله قريب مما ذكره الامام الخ) والفرق ان المناسب على ما ذكره المصنف نفس الجالب وعلى ما ذكره الامام ما يفضى الى الجالب (قوله ولا يخفى ان ما ذهب اليه الخ) أجيب عنه بان مناسبة الوصف انما يعتبر بالنسبة الى الحكم

الامن الشارع المخاطب فكيف يتصور تأثير فعل العبد فيه قال (المصنف وقد قيل عليه انما يكون مستكماً لا الخ) أقول قال قدماء المشايخ أفعال الله ليست معللة بالاغراض والالزم استكمالها بالتغير

عندنا مع ان الاصل لا يكون واجبا عليه تعالى خلافاً للمعتزلة وما بعد من الحق قول من قال انما غير إذ معللة بها فان بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام لا هتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم فن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى وما أمراً الا ليعبدوا والله وأمثال ذلك كثيرة في القرآن ودالة على ما قلنا وأيضاً لو لم يفعل لغرض أصلاً يلزم العبث ودليلهم انه ان فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض أولى به من عدمه امتنع منه ففعله وان كان أولى به كان مستكماً لا به فيكون ناقصاً في ذاته وقد قيل عليه انه انما يكون مستكماً لا به لو كان الغرض راجعاً اليه وهنأ راجع الى العبد

وأجابوا عن ذلك أن تحصيل مصلحة العبد وعدمه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضاً له وداعياً الى الفعل لانه حيثما يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون فعله أولى فيلزم الاستسكال أقول هذا الجواب غير مرضي لانا لا نسلم انه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضاً وداعياً ولا نسلم ان الترجيح من غير مرجح لا يجوز أن نكون الأولوية بالنسبة الى البادئ بها (وكون العلة هكذا تسمى مناسبة) أي كونها بحيث تجلب النفع الى العباد أو تدفع الضرر عنهم ٣٧٥ تسمى مناسبة والوصف المناسب

ما يجلب نفعاً أو يدفع ضرراً وقد قال القاضي الامام أبو يوسف الوصف المناسب ما لو عرض على العقول تلقفه بالقبول وقد ذكر وان المناسب اما حقيقي واما افتراضي فالحقيقي اما لمصلحة دينية كرياضة النفس وفيه مذيب الاخلاق فالوصف المناسب كاللوك وشهود الشهور والحكم وجوب الصلاة والصوم والحكمة رياضة النفس وقهرها أو دنوبية وهي اباضورية وهي حسة حفظ النفس والمبال والنسب والدين والعقل فهذه الخمسة هي الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان والسرقه والغصب مثلاً والزنا وحرية الكافر والاسكار واما محتاج اليها

اذ ليس القتل مثلاً مما يجلب نفعاً أو يدفع ضرراً ولا هو ملائم لافعال العقلاء ولا هو مقصود من وجوب القصاص فلذا قال المصنف رحمه الله وقد ذكر وان المناسب اما حقيقي واما افتراضي وأحاله على الغير لما انه لا يستقيم على تفسير المصنف رحمه الله بل على التفسير الذي ذكره الا تمدي في الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وقفه حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة أو دفع مفسدة فانه يلزم من ترتيب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حياة ويمكن أن يفهم ما ذكره الامام أبو يوسف بهذا المعنى ان المناسب هو الذي اذا عرض على العقل انه يلزم من ترتيب الحكم عليه حصول ما هو المقصود منه لقبه وانما عدل عنه الا تمدي لانه انما يصلح للناظر للمناظر اذ ربما يقول الخصم هذا ما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسباً بالنسبة الى وليس الاحتجاج بقبول الغير على أولى من العكس ويمكن أن يقال المراد عامة العقول

في العلية أي في صلاحية أن يكون الوصف علة للحكم باعتبار عليه فان كان جهة المناسبة في العلية جلب النفع للعبد أو دفع الضرر عنه فعلية القتل للقصاص يقتضي بقاء العبد وهو جلب نفع ودفع القتل عنه وهو دفع ضرر فيستقيم على التفسير الاول وان كانت هي الملازمة للعقل فيكون القتل علة للقصاص ملائم للعقل فيستقيم على التفسير الثاني أيضاً وكذا على تفسير القاضي ان كانت هي كون المقصود من شرع الحكم حاصله بعلية هذا الوصف لهذا الحكم لان كون القتل علة للقصاص محصل للمقصود من شرعية القصاص وهو بقاء الحياة (قوله على ما يشير اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حياة) لان كل من عزم على القتل اذا لاحظ وجوب القصاص عليه انزجر فيستخلص ذلك الشخص عن القتل والعازم عن القصاص فتمتقي النفوس محفوظة (قوله اذ ربما يقول الخصم الخ) قبل هذا مشترك الا لزام لان المراد من الصلاحية في قول الا تمدي ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم انما هو الصلاحية عقلاً فلامناظر ان يمنع بانه لا يصلح في عقلي على ان مثال هذا المنع مردودة في البدنيات لا يعباؤها ولا يحتاج في دفعها الى دليل بل يكفي بتبينه ومن قال ان كون القتل موجبا للقصاص يحصل ببقاء الحياة للعبد لا يلائم عقلي اذ لا يحصل به هذا المقصود يكون مكابرة مسقطاً (قوله ويمكن أن يقال الخ) وقيل المراد بالعقول ما للعالم

واعترض عليه بعض المتأخرين بما نقل المصنف وأجاب عنه بعضهم بما نقله أيضاً كما ذكر في الكتب الكلامية أقول الحق ان مراد القدماء ليس ما أخذ المتأخرون بل مرادهم ان الغرض في العلة الغائية وقد صرحوا انها علة لعلية العلة الفاعلية فلو عملت أفعالها تعالى بالاغراض لزم كون علمته تعالى معالولة للعلة الغائية فيكون في علمته محتاجاً الى الغير فيلزم استسكاله به تعالى عنه علواً كبيراً قال (على ما يشير اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حياة الخ) فان من عزم على القتل اذا لاحظ وجوب القصاص عليه

كأن تزوج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغير والحكم شرعية التزوج والحكمة والمصلحة كون المولى يسه تحت الكف وهذه المصلحة ليست ضرورية لانه كما في محل الحاجة لانه يمكن أن يفوت الكف ما لا يبدل وأما أن لا يكون ضرورياً ولا محتاجاً اليها بل للتجسين كبرمة القاذورات فانها حرمت لجاناسها وعلو منصب الادمي فلا يحسن تناولها الاقناني ما يتوهم انه مناسب ثم اذا توهم يظهر خلافه كجاناسه الخمر لبطان بيعها فن حيث انها نجسة تناسب الاذلال والبيع يقتضي الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها مانعة من صحة الصلاة وهذا لا يناسب بطان البيع (والحكمة المجردة لا تعتبر في كل فرد لظفانها وعدم انضباطها بل في الجنس فيصافي الحكم الى

وصف ظاهر منضبط يدور معها) أي يدور الوصف مع الحكمة (أو يغلب وجودها) أي وجود الحكمة عنده أي عند الوصف والمراد ان ترتب الحكم على الوصف يكون المشقة هي الحكمة بل الحكمة هي دفع الضرر ودفع الضرر انما يتحقق في صورة وجود الضرر فدفع الضرر لا يتحقق الا ان تكون المشقة موجودة ثم المشقة غالبية الوجود في السفر فترتب الحكم وهو الرخصة على الوصف وهو السفر يكون محصلا للحكمة التي هي دفع الضرر في الاغلب (وهنا اجلك الاول الاصل في النصوص عدم التعليل عند البعض الا بدليل) كما قال عليه الصلاة والسلام الهرة ليست

ولذا ذكره بلفظ الجمع (قوله الاصل في النصوص عدم التعليل) اختلفوا في ذلك على أربعة مذاهب فقيل الاصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الاصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل يميزه من بين الاوصاف ونسب ذلك الى الشافعي رحمه الله وقد اشهر فيما بين اصحابه ان الاصل في الاحكام هو التعليل دون التعليل والمختار ان الاصل في النصوص التعليل وانه لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتعليل والتعليل دليل يدل على ان هذا النص الذي يد استخرج علة في الجملة لان الظاهر وان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح للدفع دون الالتزام وفي المذهب الثالث لا حاجة الى ذلك بل يكفي ان الاصل في النصوص التعليل وجه الاول ان النص موجب للحكم بصيغته لا بعلة اذا لعل الشرعية ليست من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بالدليل وأيضا التعليل اما جميع الاوصاف وهو محال لان المقصود هو التعددية وتمتع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع ضرورة التغير والتمايز في الجملة واما البعض وهو ايضا باطل لان كل وصف عينه التعمد محتمل للعلة وعدمها والحكم لا يثبت بالا احتمال فلا بد من دليل يرجح البعض فان قيل ههنا قسم آخر هو التعليل بكل وصف قلنا اما ان يراد كل وصف على الاطلاق فيستلزم تعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما من شئين الا وبينهما مشاركة ما في وصف ما ويراد كل وصف صالح للعلة واضافة الحكم فيفيض الى التناقض أي التعددية وعدمها لان بعض الاوصاف متعدية وبعضها قاصر على ما سيجي فقلنا لم يتعرض ههنا لهذا القسم ووجه

من الكمال المصنفين بدليل الاطلاق والاستغراق عرفي (قوله انما يصلح للدفع دون الالتزام) نظيره استصحاب الطحال فان حياة المفقود لما كانت ثابتة بطريق الاستصحاب تجعل جهة الدفع الاستحقاق حتى لا يورث ماله ولا يصلح سببا للاستحقاق والالتزام حتى لو مات قريبه لا يرثه المفقود لاحتمال الموت ونظائره كثيرة (قوله هذا ما قاله الخ) وفيه بحث اذ يرد الاعتراض عليه بالمسئلة الطاحونية فان المالك اذا قال ماء الطاحونة كان جار يابى المدة وقال المستأجر لم يكن جاريا يحكم الحال فقد صلح الاستصحاب جهة للاستحقاق ويمكن ان يجاب بان الاستصحاب وان لم يصلح جهة مستقلة يصلح مرجحا وذلك ههنا اذ الموجب للاستحقاق هو العقد بعد تسليم الطاحونة اليه في المدة ولكن تعارض كل منهما في اعراض ما يوجب السقوط يجعل الحال مرجحا للكلام الموجب لا موجب للاستحقاق فهى في الحقيقة دافعة لاستحقاق السقوط بعد الثبوت لا موجبة ولقائل ان يقول ما الفرق بين ما نحن فيه وبين ما اذا تمسك الخصم بالحقيقة او يكون الامر للوجوب يانه لا يحتاج الى اقامة الدليل هناك بل يكفي التمسك بالاصل بأن يقول الاصل في الكلام الحقيقة وفي الامر الوجوب يصلح ذلك للالتزام فينبغي ان يكفي فيما نحن فيه التمسك بان الاصل معاوله النص ولا يحتاج الى اقامة دليل آخر والفرق عسير (قوله فان قيل ههنا قسم آخر الخ) يمكن ان يقال ههنا القسم مندرج في القسم الاول اعنى التعليل بكل الاوصاف وكذا يكون الكل لا حاطة الاجزاء اذا اضيف الى المعرفة ليس بكل كما سبق (قوله ويراد كل وصف الخ) يمكن ان يجاب بان المراد كل وصف صالح للعلة والتعددية فلا تناقض وقد يجاب أيضا بان المراد البعض ما يقابل الجميع وكل وصف بالنسبة الى الجميع بعض فيصدق اسم البعض عليه وحديث عدم الثبوت

من الكمال المصنفين بدليل الاطلاق والاستغراق عرفي (قوله انما يصلح للدفع دون الالتزام) نظيره استصحاب الطحال فان حياة المفقود لما كانت ثابتة بطريق الاستصحاب تجعل جهة الدفع الاستحقاق حتى لا يورث ماله ولا يصلح سببا للاستحقاق والالتزام حتى لو مات قريبه لا يرثه المفقود لاحتمال الموت ونظائره كثيرة (قوله هذا ما قاله الخ) وفيه بحث اذ يرد الاعتراض عليه بالمسئلة الطاحونية فان المالك اذا قال ماء الطاحونة كان جار يابى المدة وقال المستأجر لم يكن جاريا يحكم الحال فقد صلح الاستصحاب جهة للاستحقاق ويمكن ان يجاب بان الاستصحاب وان لم يصلح جهة مستقلة يصلح مرجحا وذلك ههنا اذ الموجب للاستحقاق هو العقد بعد تسليم الطاحونة اليه في المدة ولكن تعارض كل منهما في اعراض ما يوجب السقوط يجعل الحال مرجحا للكلام الموجب لا موجب للاستحقاق فهى في الحقيقة دافعة لاستحقاق السقوط بعد الثبوت لا موجبة ولقائل ان يقول ما الفرق بين ما نحن فيه وبين ما اذا تمسك الخصم بالحقيقة او يكون الامر للوجوب يانه لا يحتاج الى اقامة الدليل هناك بل يكفي التمسك بالاصل بأن يقول الاصل في الكلام الحقيقة وفي الامر الوجوب يصلح ذلك للالتزام فينبغي ان يكفي فيما نحن فيه التمسك بان الاصل معاوله النص ولا يحتاج الى اقامة دليل آخر والفرق عسير (قوله فان قيل ههنا قسم آخر الخ) يمكن ان يقال ههنا القسم مندرج في القسم الاول اعنى التعليل بكل الاوصاف وكذا يكون الكل لا حاطة الاجزاء اذا اضيف الى المعرفة ليس بكل كما سبق (قوله ويراد كل وصف الخ) يمكن ان يجاب بان المراد كل وصف صالح للعلة والتعددية فلا تناقض وقد يجاب أيضا بان المراد البعض ما يقابل الجميع وكل وصف بالنسبة الى الجميع بعض فيصدق اسم البعض عليه وحديث عدم الثبوت

نعم ان النص موجب للحكم معنى انه مظهر للحكم بصيغته لانه داع الى الداعي الى الحكم هو الدلالة والتعليل الثاني لا يثبت الحكم في الفرع) جواب آخ فروع عن قوله ان النص موجب بصيغته أي نعم ان النص موجب للحكم بصيغته في الاصل لاني



الفرع بل في الفرع موجب للحكم بسبب العلة ونحن انما نعمل لاثبات الحكم في الفرع لافي الاصل (وعند الشافعي رحمه الله معاملة لكن لا بد من دليل يميز لان بعض الاوصاف متعدية وبعضها قاصر فلو عمل بكل وصف

لا بد مع ذلك) أي مع ما قال الشافعي رحمه الله (من الدليل على ان هذا النص معلى في الجملة لاحتمال أن يكون من النصوص الغير المعاملة نظيره في حديث الربا ان قوله عليه الصلاة والسلام يدا بيد يوجب التعيين وذلك من باب الربا أيضاً لانه لما شرط تعيين أحد المبدلين احتراز عن الدين بالدين) فانه عليه الصلاة والسلام منى عن بيع الكائى بالكائى (بشرط تعيين الاخر احترازاً عن شبهة الفضل) فان للتقدم شبهة على النسبة (وقد وجدنا هذا الحكم متعدياً حتى لا يجوز بيع الخنطة بعينها بشعر بغير عينه اجاباً وشرط الشافعي رحمه الله التفاضل في بيع الطعام بالطعام فاذا وجدناه معادلاً في بالنسبة نعلمه في ربا الفضل أيضاً لانه أثبت منه) لان الربا هو الفضل الخالي عن العوض وهو موجود حقيقة في ربا الفضل كبيع قسي من الخنطة بقسي من منها اما الربا في النسبة وهو بيع الخنطة بعينها بشعر بغير عينه نسبة شبهة الفضل قائمة

الثاني ان الادلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف الا ان يقوم مانع كخالفه نص أو اجماع أو معارضة أو صاف ووجه الثالث انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لان منها ما هو قاصر بوجوب حصر القياس وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعدي بوجوب التعدية الى الفرع وهذا تناقض فتعين البعض وأيضا اختلاف الصحابة في الفروع لاختلافهم في العلة يدل على اجماعهم على ان علة الحكم هو البعض دون المجموع أو كل واحد والبعض محتمل فلا بد له من مميزات واحتياج التعيين والتمييز الى الدليل لا ينافي كون الاصل هو التعليل وهذا يخرج الجواب عن الدليل الثاني على القول الاول فلماذا اقتصر المصنف على جواب الدليل الاول ووجه الرابع ظاهر ولقائل أن يقول لان سلم ان التعليل بالقاصرة يوجب عدم التعدية بل غاية انه لا يوجب التعدية ولا يدل الاعلى ثبوت الحكم في المنصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف ثبت التعدية بالتعدية وتكون القاصرة تامة كيدا لثبوت في الاصل ويدل على ذلك ما ادعيت من ان نص الربا في التقديرات معال عند الشافعية بالتعنية مع تعدى وجوب التعيين الى المطعوم (قوله نظيره) أي نظير الاصل المذكور في قوله عليه الصلاة والسلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً على يدا بيد ان قوله عليه الصلاة والسلام يدا بيد يوجب التعيين لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار وذلك من باب الربا أيضاً أي وجوب التعيين من باب منع الربا والاحتراز عنه

بالاحتمال متناول له أيضاً (قوله بين نص ونص) قيل عليه الواجب أن يقال بين وصف ووصف لان الكلام فيه واجب بان معنى كلامه ان الادلة قائمة على حجية القياس مطلقاً والقياس لا يكون الا بتعليل النص ولا تفرقة في الادلة بين نص ونص ويكون التعليل هو الاصل وهذا يظهر ان قوله ان الادلة قائمة اني قوله فيكون التعليل هو الاصل لبيان احتمال التعليل في النصوص وباق كلامه لبيان حقيقة التعليل بكل وصف (قوله واحتياج التعيين الخ) رد على الشافعية حيث قالوا الاصل عدم التعليل لاحتياج التعليل والتمييز الى الدليل (قوله وهذا يخرج الجواب الخ) أي بقوله واحتياج التعيين والتمييز الى الدليل لا ينافي كون الاصل هو التعليل وأراد بالدليل الثاني قوله وأيضا التعليل اما بجميع الاوصاف الخ ووجه خروج الجواب ان غاية ما يلزم من الاحتمال الاحتياج الى التعيين والتمييز وذلك لا ينافي كون الاصل هو التعليل (قوله ولقائل أن يقول) اراد على ابطال التعليل بكل وصف بلزوم التناقض (قوله أي نظير الاصل المذكور) وهوانه لا بد في التعليل مع ما قاله الشافعي رحمه الله من اقامة الدليل على كون الاصل معلولاً ولا يكتفى فيه بان الاصل في النصوص التعليل (قوله مثلاً على يدا بيد)

الزجر فانه تخلص ذلك الشخص عن القتل والعازم عن القصاص فتبقى النفوس محفوظة ولا بالبعض هو قوله لان كل وصف عينه المجهول الخ قال (واحتياج التعيين والتمييز الى الدليل لا ينافي الخ) أقول رد على الشافعية حيث قالوا الاصل عدم التعليل لاحتياج التعيين والتمييز الى الدليل قال وهذا يخرج الجواب الخ) أقول اشارة الى قوله ولا بد له من مميزات الخ وهذا بالدليل الثاني قوله ولان التعليل بكل الاوصاف محال وبالبعض محتمل ووجه خروج الجواب ان غاية ما يلزم من الاحتمال الاحتياج الى التعيين والتمييز وذلك لا ينافي كون الاصل هو التعليل ولا يوجب كون الاصل عدم التعليل قال (ولقائل أن يقول لان سلم ان التعليل الخ) أقول هذا اراد على قوله في دليل الوجه الثالث ولا بكل واحد

العبد الا انه امتنع لسبق القول وجرى القضاء ومضى القدر بان يتعلق علم الله تعالى وارادته وقضائه على خلافه ولا خلاف لاحد في جواز عقلا ووقوعه شرعا

يجوز عقلا اذ العباد مما يمكنه في فعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج واما قوله تعالى ان يوفى باسماء هؤلاء ليس تكليف بل خطاب تهييذ وقالت الحنفية لا يجوز عقلا ولا يقع شرعا لان قضائية الحكمة تآباه ولكن هذا مذهب المتأخرين منهم واما المتقدمون فلا يخافون عن حدود الشرع في أمثاله ولا يتصرفون في معاني الآيات لعدم تعاقب الحكم الناجز به والشرع لم يتكلم في جوازه وعدمه حتى يكون اعتقاده داخلا في عقد الدين (قوله واقع عند الأشعري) ولعل نسبة ذلك اليه بناء على مذهبه من القول بالخبر في خلق الافعال وكونها غير واقعة بقدره العباد أصلا فيكون التكليف بها تكليفا بالمحال ولا يخفى عليه انه غير محتص بإيمان أبي جهل بل جميع التكليف على ذلك يكون تكليفا بالمحال نعم ذهب بعض أصحابه كابي الجوزي وغيره الذين

كوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين أحد البديلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البديلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربا كما شرط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى وجب التعيين في بيع الخنطة بالشعر حيث لم يجز بيع خنطه بعينها بشعر لا بعينه مع الحلو وذكري الاوصاف وحتى شرط المشافعي رحمه الله التقاض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس أو اختلف ليحصل التعيين فثبت باجماعهم على تعدية وجوب التعيين الى غير النقدين ان نص الربا مع العمل في حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب أن يكون معالفا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربا الفضل وهو مبنى تعدية وجوب المماثلة أشد ثبوتا وتحققا من ربا النسبته وهو مبنى تعدية وجوب التعيين لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسبته وحقيقة

انتصاب مثلا ليدل على الحالية والتقدير بيعوا الذهب بالفضة مقابلا لاعتل فطرح مقابلا وأقيم مثلا لاعتل مقامه ثم الحال ايستهي مثلا وتقدم بل هو مع قوله بمثل لان معنى المنوب عنه يحصل من المجموع الا انه اخرى الا حراب على الجزء الاول كذا ذكره صاحب الاقضية كما تفرغ الى في (قوله كوجوب المماثلة) قيل لو كان من اد المصنف بقوله أيضا كوجوب المماثلة على ما هو الظاهر من كلام الشارح لقال بذلك أيضا من باب اليا بتقديم لفظه أيضا فالوجه أن يقال معناه كما انه من باب منع بيع الدين بالدين فانه لا يجوز أيضا لان كونه ربا لانهم متساويان بل لان الحديث الشريف نهي عن بيع الكالئ بالكالئ ولا يكون العقد غير مفيد شيئا وكان في معنى البعث وهو حرام وأنت خير من ان ما ذكره الشارح أسبب يساق الحديث حيث أوجب فيه لمنع الربا بالمماثلة بقوله مثلا بمثل والتعيين بقوله يدانيد وحديث التقديم سهل على ان المراد من التعيين التعيين من الطرفين والاحتراز عن بيع الدين بالدين لا يحتاج اليه بل يكفي التعيين من جانب (قوله عن شبهة الفضل) لان العين خير من الدين ولذا لم يصح أداؤه كاه العين من الدين ولم يثبت جيبندان كان له مال هكذا وليس له الا الدينون (قوله منع الحلو وذكري الاوصاف) ذكرهما تحتها بالمعنى وجوب التعيين فانها اذا وجد كان القياس أن يجوز البيع فلما لم يجز عام ان التعيين واجب (قوله سواء اتحد الجنس أو اختلف) أصدر حججها علم من اطلاق لفظ الطعام فانه يتناول كل مطعوم سواء اتحد الجنس أو اختلف بان باع كرخنطة بكرخنطة أو بكرشعير فانترقامن غير قبض فانه لا يجوز العقد عند المشافعي رحمه الله لاحديث المعروف أعني يدا بيد أي قبضا بقبض لان البدالة القبض فارادها ذلك ويجوز عندنا لان المراد من الحديث الشريف ايجاب التعيين ومن حيث المبيع متعين فلا يشترط فيه القبض كالباع ثوبا بثوب أو ثوبين فانترقامن غير قبض فان قلت هذا يشكل بما اذا باع ابريق فضة بابر يق فضة أو ذهب حيث يشترط القبض مع انه متعين بالتعيين قلت التعيين في الارق يعارض الصفة والافهما خلقا متين فبقي شبهة عدم التعيين نظرا الى الاصل فيبشترط القبض اعتبار الشبهة في الربا بخلاف الطعام فانه ما خلق للتمية فلا يكون فيها شبهة عدم التعيين بعد ان التعيين (قوله لان ربا الفضل الخ) تعليل لقوله فيجب وقوله لان فيه شبهة الفضل لتعليل لقوله وهو مبنى تعدية لان فيها ما هو قاصر بوجوب حجر القياس وقصر الحكم على الاصل قال (مع الحلو وذكري الاوصاف) أقول انه ذكره من القيدين تحقيقا للمعنى وجوب التعيين فانها اذا وجد كان القياس أن يجوز البيع

الشيء الرازي وغيرهما الى أن تكليف أبي الهب بالإيمان تكليف بالمحال لذاته اذ من جهة ما علم مجيئه انه لا يؤمن وتكليفه بان يصدق في ان

في غاية الصعوبة لان التعليل

ان توقف على تعليل آخر  
فالتعليل الموقوف عليه  
ان توقف على تعليل  
آخر يلزم التسلسل  
وان لم يتوقف ثبت ان  
بعض التعليلات لم يتوقف  
على هذا ويمكن ان  
يجاب عن هذا بان لما  
شرطنا في العلة التأثير  
وهو ان يثبت بالنص او  
الاجماع اعتبار الشارع  
جنس هذا الوصف او  
فوعه في جنس هذا الحكم  
او فوعه لا يثبت التأثير الا  
وان يثبت كون هذا النص  
من النصوص المعللة لانه  
كلمات اعتبار الشارع  
جنس هذا الوصف او  
فوعه في جنس هذا الحكم  
او فوعه لا يثبت التأثير  
الاول ان يثبت ان هذا  
النص من النصوص  
المعللة

الشيء اولى بالثبوت من شبهته والحاصل ان تعليل هذا النص في ربا النسبته دليل على كونه معللا في  
ر با الفضل وكونه معللا في ربا النسبته مستندا الى الاجماع او النص وهو قوله عليه الصلاة والسلام  
انما الر بافي النسبته وان النبي عليه الصلاة والسلام من عن بيع الر بال ربية والمراد بالر بية شبهة الر با  
وفي بيع النقد بالنسبته شبهة الر با فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا او اجماعا وقد يكون  
تعليلا آخر وينتهي بالآخر الى نص او اجماع قطعا للتسلسل وليس في كلامهم ما يوجب ان كل تعليل  
يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود الاشكال الذي اورده المصنف من لزوم التسلسل او استغناء  
بعض التعليلات عن كون النص معللا وتقرير جوابه انا نشترط في العلة انما يراى اعتبار الشارع جنسه  
او فوعه في جنس الحكم او فوعه فكما ثبت عليه الوصف ثبت تأثيره وكلماته تأثيره ثبت كون النص  
معللا في الجملة ضرورة انه قد اعتبره لنوع الحكم المستفاد منه او لجنسه وعله الجنس علة للنوع وربما  
يقال ان استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فثبت ذلك  
به دور (قوله هذا ما قالوا) انما قال ذلك لما توهم من ورود الاشكال ولان اثبات التعليل في ربا النسبته كاف  
في كون النص من النصوص المعللة في الجملة ولا حاجة الى ما في المقدمات ولان وجوب التعمين والمجانلة في

وجوب التعمين وضمير هو راجع الى ربا النسبته وقوله لان حقيقة الشيء تعليل لقوله اشد ثبوت (قوله انما  
ال ر بافي النسبته الخ) اى عند اختلاف الجنس واما عند اتحاده فقد يكون في الفضل فلاحصر مطلقا او  
نقول اخصر وارجع الى استدامة الر بافي وجود احد هما بخلاف ربا الفضل انما هو عند وجود القدر  
والجنس لا غير (قوله وليس في كلامهم ما يوجب ان كل تعليل موقوف على تعليل آخر) من الدليل  
على ان النص معال في الجملة موهم لذلك بلاشك لان معناه لا بد في تعليل النص مع ما قاله الشافعي رحمه الله  
وهو وجوب دليل مميز للوصف مما عده من الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة فلما كان هذا ايضا  
تعليل النص وقد قيل لا بد في تعليل النص من الدليل على ان هذا النص معلل او هم ان هذا التعليل  
ايضا موقوف على تعليل آخر وهم حرا (قوله وتقرير جوابه) حاصل الجواب ان مختار ان بعض  
التعليلات لا يتوقف على تعليل آخر بان يكون منصوفا او مجمعا عليه (قوله ويرى يقال) قد يدفع  
الدور بان لا نسلم توقف كون النص معللا على استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة وغير مؤثرة بل المتوقف  
عليه هو العلم بكون النص معللا ولا عكس فلا دور (قوله فثبت ذلك دور) اى اثبات كون النص  
معللا باستخراج العلة دور فالظاهر ان يقال فثباته بذلك دور (قوله الى ما في المقدمات الخ) اى التي  
اوردها لاثبات التعليل في ربا الفضل (قوله ولان وجوب التعمين الخ) قد يجاب عنه بان النص انما يدل  
على الجواز في الاشياء الستة متماثلة متعينة ولم يدل على نفي الجواز في صورة عدم التماثل وعدم تعيين  
الدليلين لعدم قولنا بالمفهوم بل يثبت عدم الجواز فيها بالقياس بالفضل على النسبته وقد سبق منافي

فلما لم يجز تعين ان التعمين واجب قال (وايس في كلامهم ما يوجب ان كل تعليل الخ) اقول فيه بحيث لان  
قول المصنف عندنا لا بد مع ذلك من الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة موهم لذلك بلاشك لان معناه  
لا بد في تعليل النص مع ما قال الشافعي وهو وجوب دليل مميز للوصف مما عده من الدليل على ان هذا  
النص معلل في الجملة فلما كان هذا ايضا تعليل النص وقد قيل لا بد في تعليل النص من الدليل على ان هذا  
النص معلل او هم ان هذا التعليل ايضا موقوف على تعليل آخر وهم حرا قال (ويرى يقال ان استخراج  
العلة الخ) اقول هذا رد للجواب المذكور وتوهمه ان استخراج العلة واعتبار تأثيرها موقوف على كون

لا يصدق ويدعن  
ما وجد في نفسه خلافة  
مستحيل بالذات قطعا  
ولا محالة انه خلاف  
النص والاجماع ولو سلم  
الامتناع بالذات فهو  
ادعاه بخصوص انه  
لا يؤمن وانما يكلف به  
اذا وصل اليه بخصوصه  
وهو ممنوع وتباه ودخوله  
النار لا يدل على  
تايد كفره وسوء خاتمته

لا محال ان يدخلها بكبيرة تركها بعد الايمان وان يكون اسباب آخر لم يحض الابتلاء وان كان مطيعا وهذا وان لم يحضر شرعوا ولكن  
يمكن ان يجوز له اوله بولا يستبعده هذا (قوله فلما لم يكن للعبد الخ) اعتراف بان العبد غير قادر في فعله وان غير صادر من تأثيره وانما

(الثاني يجوز أن تكون العلة وصفا لازما كالثمنية للزكاة في المضروب عندنا) فان الذهب والفضة خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما أصلا (حتى تجب الزكاة في

والشعير فانهما قد يباعان وزنا (وجلبنا وخفيا على ما يأتي واسما) أي اسم جنس (كقوله عليه الصلاة والسلام في المستحاضة انه دم عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض) الدم اسم جنس والانتفاخ وصف عارض (وحكما كقوله عليه الصلاة والسلام أرايت لو كان علي أبين دين) قاس النبي عليه الصلاة والسلام اجزاء قضاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عن الاب والعدة كونهما دينان وهو حكم شرعي لان الدين لزوم حق في الذمة (وتقولنا في المنذر انه مملوك تعلق عنقه بمطلق موت المولى فلا يباع كام الولد) فيه قياس عدم جواز بيع المذنب على عدم جواز بيع أم الولد والعدة كونهما مملوكين تعلق عنقهما بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعي وانما قال بمطلق موت المولى احترازا عن المنذر المقتصد كقوله ان مت في هذا المرض فانت حر (ومر كبا كالكيل والجنس وغيره مر كبا

الإشياء السنة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق ان من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفروع ويمكن أن يجاب بأنه مبني على مذهب من لا يشترط ذلك على انه لا مناقشة في المثال ويكتفي فيه الفرض والتقدير (قوله الثاني) اشارة الى نفي شرائط اعتبارها بعضهم في العلة وهي أن يكون وصفا لازما جليا منصوصا عليه ليس بمركب ولا حكم شرعي حتى لا يجوز التعليل بالعارض لان انفكاكه بوجوب انتفاء الحكم والواجب ان المعتبر صلاحية المحل للاصناف به ولا بالحق كرضا المتعاقدين في ثبوت حكم البيع وجوابه يأتي في فصل الاستحسان وهو ان الحق قد يكون أقوى والاعتبار بالقوة أولى ولا يغير المنصوص لما سيأتي مع جوابه ولا بالمركب من وصفين فصاعدا او الالكات العلة صفة زائدة على المجموع ضرورة اننا نعقل المجموع ونجهل كونه علة بناء على الذهول أو الحاجة الى النظر والمجهول غير المعالم واللازم وهو كون العلة صفة للمجموع باطل لان صفة الكل ان لم يقم بشئ من الاجزاء لم يكن صفة له وان قامت فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدر بخلافه واما يجوز واحد فيكون هو العلة ولا مدخل لسائر الاجزاء واما بالمجموع من حيث هو المجموع وحينئذ ان لم يكن له جهة واحدة فظاهر وان كانت ينقل الكلام اليها والى كيفية قيامها بالمجموع ويتسلسل والجواب انه لا معنى لكون الوصف علة الاقضاء الشارع بثبوت الحكم عندها رعاية للمصلحة وليس ذلك صفة له بل جعله الشارع متعلقا به ولو سلم فالعلة وجهة واحدة

تحقيق ذلك الشرط كلاما يندفع به أيضا هذا الاعتراض فليترك (قال المصنف كالثمنية الخ) قيل عليه الزكاة تعلق بكونه مال التجارة لا بكونه ثمنا فان الدراهم اذا استعملت حليا سقط عنها هذا الوصف كما لو جعلت الساعة علوقة وأجيب بأنه لا فرق بين قولنا هو ثمن وقولنا هو مال التجارة اذا التجارة تكون بالائتمان والثمنية تكون نصا بالاستعمالها ثبت ان الثمنية التي بها صار الذهب والفضة نصا بصفة لازمة (قوله صلاحية المحل للاصناف به) وتلك الصلاحية لا ينفك وان انفك الا تصانيف بالفعل وفيه بحث اذ يلزم ان يكون العلة لازما والكلام في التعليل بالعارض اللهم الا أن يقال العلة نفس الكيل باعتبار صلاحية المحل للاصناف به وفيه ما فيه (قوله ولا بالحق) استدلل عليه بان الوصف المعدل به معرف للحكم الشرعي الذي خفي فلا بد أن يكون جليا لان الحق لا يعرف الحق وأجيب بان الوصف وان كان خفيا في نفسه لكن قد يكون جليا بحسب أمر خارج كدلالة الصبيغ الظاهرة عليه كدلالة الايجاب والقبول على الرضا فيجوز التعليل به (قوله لان صفة الكل الخ) فيه بحث لانه منقوض بكل صفة المركب (قوله فظاهر) أي لم تكن العلة حينئذ المجموع من حيث هو المجموع (قوله والجواب انه لا معنى الخ) فيه منع بل معنى كون الوصف علة انه كلما وجد الوصف يتبعي أن يوجد الحكم وجعل

النص معللا في الجملة كما علم فيما سبق فاذا ثبت كون النص معللا في الجملة باستخراج العلة كما يفهم من قوله فكما ثبت عليه الوصف الى آخره كان كون النص معللا في الجملة موقوفا على استخراج العلة فيه ووجه انقضاءه منه انه يستدل بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم دون العكس وأنت خبير بان يرد على تفسيره كلام المصنف لا على مراده فان استخراج العلة بمعنى الجزم بعليتها واعتبار مؤثره موقوف على كون النص معللا في الجملة موقوفا على الجزم بعليتها بل على تمييزها من بين الاوصاف في الجملة كما قال وعندنا لا بد مع ذلك من الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة والشروطتان المذكورتان يجب ان تعكسا بان يقال كما ثبت كون النص معللا في الجملة ثبت تأثير الوصف وكما ثبت تأثيره ثبت عليه بمعنى الجزم بعليته فلا

وهذا ظاهر ومنصوص وغير منصوصه كإباني  مسئلة ولا يجوز التعليل بالعدة القاصرة

ههنا) وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجوز فانه جعل علة الربا في الذهب والفضة الثمنية فهي مقصورة على الذهب والفضة غير متعلية

فهم ما اذ غير الجبرين لم يخلق لنا والظلال فيهما اذا كانت العلة مستتبطة اما اذا كانت متبذرة فبجوازها اتفاقا (لان الحكم في الاصل ثابت بالنص) سواء كان معقول المعنى أولا

معنى كون العبد قادرا لافعاله مضدرا لها باختياره باعتبار ان القصد اختياري وما له الى تخصيص خلق العبد وابتدائه بالقصد على ما ذهب اليه ابن الهمام وليس هذا الجواب على طابق ما فصله في المقدمات الاربع فانه كان محصلة اثبات التأثير للعبد في الامور التي ليست بموجودة ولا معدومة على العموم في الافعال والاطلاق في التأثير وانه كان

مفيدة في الجواب مع وهنه  
وركا كته في الباب ولا  
على مذاق ما مشى اليه  
السلف الصالحون من  
الحنفية وغيرهم وهوان  
العبد لمختار في افعاله  
وانها صادرة عنه باختياره  
واقعة بفعله وتأثيره  
والذي هو من خواص  
الواجب هو الخلق والابجاد  
واقادة الوجود ولكن  
فعل العبد وتأثيره هو  
بعينه خلق الله تعالى  
وابجاده لما تقر في مقره  
ان تقوم الممكن في ذاته  
وصفاته وافعاله وسائر  
جهاته اتماما هو بالواجب فان  
كل حيثية من حيثياته  
الفعلية وكل جهة من  
جهاته الوجودية راجعة الى  
الله تعالى وصاترة اليه  
سبحانه الا الى الله تصير  
الامور وقد صرح الامام  
ابو جعفر الطحاوي رحمه  
الله في عقيدة أبي حنيفة  
وأصحابه ان فعل العبد هو  
خلق الله تعالى (قوله  
جواب عن دليل

من الاعتباريات التي ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار ولا يجوز التعليل بحكم شرعي لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول أو متأخر فيلزم تقدم المعلول أو مقارن فيلزم التكلم اذ ليس أحدهما أولى بالعلية والجواب ان تأثير العلة الشرعية ليس بمعنى اليجاد والتخصيل حتى يمنع التقدم أو التخلف ولو سلم فيجوز ان يكون أحد الحكمين صالحا للعلية من غير عكس أو يكون الثابت بالدليل عليه أحدهما دون الآخر فلا يلزم التكلم فظهر بطلان الادلة على اشتراط الشروط المذكورة وقد ثبت بالادلة المتعاقبة جهة القياس وصحة التعليل من غير فصل بين اللزوم والعارض أو الخلق والخلق الى غير ذلك فيثبت المطلوب والمراد بكون العلة اسم جنس ان يتعلق بالحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون الخارج من المنخاضة دم عرق منقح لان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات (قوله لان الحكم في الاصل ثابت بالنص) اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم وهوان النص اذا كان معقولاً فالحكم ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما ثبت به الشيء ولا شيء ههنا ثبت بها سوى الحكم ولذا يعدى الى الفرع بان يقال ثبت في الاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع فيثبت فيه أيضا وعدم التعدي لا يصلح ما نهى الاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة فاجاب بان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى أو لم يكن علل أو لم يعال فبعد التعليل لو أضيف الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص ومعنى عليه الوصف كونه باعنا للشارع على شرع الحكم وانما جازت التعديته الى الفرع

الشارح ذلك الوصف كذلك دليل على علمته لانه معنى العلية (قوله من الاعتباريات) واللازم فيما اتفقتم على علمته أعني الوصف الواحد قيام الغرض بالعرض وهو محال عندكم (قوله ليس بمعنى اليجاد والتخصيل) قيل لاشتان العلة الشرعية للتخصيل واليجاد فاهو منها علة الوجوب شيء فحصل وجودها هو علة له وهو الوجود فيما هو علة للحرمة فحصل لها وهو علة للاباحة قلها وهذا القدر يكفي في وجوب المقارنة فالخلق في الجواب هو التسليم (قوله القائم بنفسه) لم يرد به معنى الجوهر والالم يستقيم أيضا قوله مثل كون الخارج الخ بل اراد ان المعنى غير قائم باللفظ حتى يلزم من تبديل اللغات تبديله ضرورة تبديل الحال بتبديل المحل فيلزم ثبوت الحكم وبما ذكره ظهر الفرق بين جواز التعليل باسم الدم وعدم جوازه باسم الحمر على ما مر لان التعليل هناك بتعديته اسم الحمر الى النبيذ ثم تترتب الحرمة على الاسم فيكون قياسا في اللغة فلا يجوز ههنا بمعنى الاسم لتعديته الحكم الى الفرع الا في مجرد الاسم فيكون تعليل في الوصف حقيقة فيص (قوله فالمثبت للحكم هو النص) فلم يبق للتعليل حكم الا التعديته فاذا خلا عنها كان باطلا وهذا ظهر ان التعليل والقياس بمنزلة المترادفين عندنا أو ما عند الشافعي فالقياس نوع منه (قوله وانما جاز التعديته الخ) جواب عما يقال اذا كان المثبت للحكم هو النص دون العلة

الاشعري الخ) دليل آخر له انما يدل على ان ما علم الله انه لا يقع بخلاف الاول فانه عام يتناول ما علم الله انه يقع وقوله والعلم تابع للمعلوم الخ) تمهيد ونوطه لبيان ان تعلق علم الله تعالى بشيء لا يوجب كونه غير مقدور لان العلم تابع للمعلوم بمعنى ان المعلوم أصل في الموازنة ومناط للمطابقة وليس المراد من هذا الكلام ان العلم لا يتبع الابدان الوقوع على ما توهم حتى يدعيه ان علم الله تعالى أزلي والمعلوم حادث فيما لا يزال وقيل عليه لاجابة اليه في الجواب بل يكفي فيه ان الوجوب والامتناع بواسطة علم الله تعالى واختياره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى يعلم انه يؤمن أو لا يؤمن باختياره وقد رتبته فيعلم ان له اختيارا وقدرة في الايمان وعدمه

لم يبق التعليل من تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتاً للحكم الفرع وقيل حكم الاصل مضاف الى النص في نفسه والى العلة في حق الفرع وهذا القدر من الاشتراك كاف في القياس (قوله وانما يجوز التعليل) احتجاج على امتناع التعليل بالعلة القاصرة وانما جاز التعليل غير المنصوصة لان الشارع لما امر بالاعتبار المبني على التعليل مع ندوة العلة المنصوصة كان ذلك اذنا لبيان لمية الاحكام لاجل القياس فبقي بيان المية بالقاصرة على الامتناع حتى يرد بها نص الشارع (قوله اذا فائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم) لقائل أن يقول ان اريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نسلم انحصارها في اثبات الحكم لجواز أن يكون سرعة الاذهان وزيادة الاطمئنان بالاحكام والاطلاع على حكمه الشارع في شرعيتها وان اريد بالمسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجل الجواز ان يكون لفائدة اخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العيب وقد يقال ان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علماً او عملاً والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع على الحكمه من باب العلم فلا يعتبر في حقه التعليل المفيد للظن وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليست من الاذلة الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو يوجب سرعة الاذهان وشدة الاطمئنان وايضا وعدم حصوله في صورة اخرى مع عدم النص على علية الوصف لذلك الحكم لا ينافي وجود جنس الوصف منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة بنص ظني واعلم انه لا معنى للتراع في التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعدم ما غلب على رأى

فكيف تعدى الحكم الى غير المنصوص (قوله وقيل حكم الاصل الخ) وهذا كتوقف أول الكلام على آخره اذا عطف عليه جملة ناقصة فان التوقف ثابت بالنسبة الى الناقصة ليمتحن الاشتراك بالنسبة الى نفسه كذا في الكشف (قوله لفائدة اخرى) قيل فائدة التعليل بما لا يتعدى ان يعلم اختصاص حكم النص بمحل فلا يستقل المحتمل بالتعليل بعده لتعدية وفيه نظر لان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى كما اشار اليه الشارع فيما سبق وقد يرد ايضا بان هذا الاختصاص يحصل بترك التعليل اذ النص بصيغته انما يدل على ثبوت الحكم في المنصوص عليه فقط فالعمل لا يعم فاذا ترك التعليل يبقى مخصوصاً لفائدة في التعليل ولقائل أن يقول لا نسلم ان ترك التعليل يدل على الاختصاص اذ النص ساكت لا يدل على نفي الحكم عما عد المنصوص (قوله وقد يقال) أي في دليل عدم جواز التعليل بالعلة القاصرة وهذا القول لفضر الاسلام فيه بحث لانه منقوض بخبر الواحد الموافق للكتاب (قوله لا يوجب العلم) لانه لا يوجب الاغلبية الظن باختلاف والعلم عندنا بمعنى القطع و بما يقال في جواب هذا الاستدلال يجوز ان تكون فائدة التعليل ان يضاف حكم الاصل الى العلة من حيث هي باعثة وهذا لا ينافي اضافته الى النص من حيث الثبوت ورد بان العلة عندنا معرفة والبعث بها شرط خارج وبان معرفة الباعث بلا غرض التعدية ليست بفائدة علمية فلا يجوز ان يجتم بذلك (قوله ليست من الادلة الشرعية) لانه لا يثبت به حكم شرعي قيل عليه اذا لم يكن من الادلة الشرعية يكون التعليل بها عينا في الشرع واما فائدة الظن بالحكمة فبعد تسايها نقول القصور على الحكمة من باب العلم بالعمل والرأى لا يوجب علماً اتفاقاً والشرع لا يعتبر الظن الا لضرورة العمل ثم النقص بالقاصرة المنصوص عليها غير وارد لان ذلك القصر افادة العلم بالحكمة وللشارع ذلك لا للمجتهد اذ ليس به على أن الظما نية تحصل حصول الظن بالعلمية في صورة النص بالنص الوارد على انها علة بخلاف غير المنصوصة عليه ويؤيده ما ذكره الشيخ أكل الدين من ان المستنبط ثابت بالرأى وفيه احتمال قوي لاحتمال نفي الظما نية بخلاف

منقوض

وانما يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس للعبد بيان لمية أحكام الله تعالى وما قالوا ان فائدة التعليل لا تنصرف في هذا أي في الاعتبار (وقائده ان يصير الحكم أقرب الى القبول ليس بشئ اذا فائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم

وكذا الحال في الاخبار ورد بان في هذا الجواب اعترافاً باعتبار تبعية العلم للمعلوم اذ لو كان الامر بالعكس بان يكون العلم سبباً مؤثراً وعلة موجبة للوقوع وعندهم مثلاً لا يسبق للعبد اختيار

فإن قيل التعدي به موقوفة على التعليل فموقفه عليها دور قلنا بثبوتها على علمه بان الوصف حاصل في الغيب (أي التعليل لا يتوقف على التعدي بل يتوقف التعليل على العلم بان هذا الوصف حاصل في غير مورد النص) واعلم ان كثير من العلماء قد تحيروا في هذه المسئلة واستعدوا مذهب أبي حنيفة رحمه الله فيها توهم منهم أن الحق ان يتفكروا أولا في استنباط العلة ان العلة في الاصل ما هي فاذا حصل غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدي من الاصل أي حاصلة في غير صورة الاصل بتعدي الحكم والا لا بل يقتصر الحكم على مورد النص أو مورد الاجماع فيقتصر الحكم اما توقف التعليل على التعدي أو على العلم بان العلة حاصلة في غير الاصل فلامعنى له فأقول هذه المسئلة مبنية على اشتراط التأثير عند أبي حنيفة رحمه الله وعلى الاكتفاء بالحالة عند الشافعي رحمه الله ومعنى التأثير اعتبار الشارع جنس الحكم أو نوعه فان كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير حاصل في صورة أخرى لا يحصل غلبة الظن جنس الوصف أو نوعه في العلة أصلا لان نوع العلة أو جنسها المالم يوجد في صورة أخرى لا يدرى ان الشارع اعتبره ٣٨٣ أو لم يعتبره وعند الشافعي رحمه الله

لما كان مجرد الاحالة كافيًا بمحصل الوقوف على العلة مع الاقتصار على مورد النص فاصل الخلاف انه اذا كان الوصف مقتصرا على مورد النص أو الاجماع يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافاً له الذي ذكرنا من مبنى الخلاف أفاد عدم صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا وصحته عند غيره والخلاف انه اذا وجد في مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغلبة على ظن المجتهد ان القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعدى أم لا فعنده يمنع وعندنا لا فانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلم الوصف القاصر فانها مجرد وهم

المجتهد بعلم الوصف القاصر وترجح عنده ذلك بما رة معتبرة في استنباط العلة لم يصح نفي الظن ذهبا بالي انه مجرد وهم على زعم المصنف وأما عند عدم رجحان ذلك أو عند تعارض القاصر والمتعدى فلا نزاع في ان العلة هو الوصف المتعدى (قوله فان قيل) تقرير السؤال لو كانت صحة التعليل موقوفة على تعدي العلة لم تكن تعديتها موقوفة على صحتها الامتناع الدور الا لازم منه اتفاق على توقف التعدي على ثبوت العلة الموقوفة على صحتها وتقرير الجواب ان الموقوف على التعليل هو التعدي بمعنى اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع والتعليل موقوف على التعدي بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص فلا دور وقد يجاب بان دور معينة لا دور تقدم اذ العلة لا تكون الا متعديا لان كونها متعديا ثبت أولا ثم يكون علة (قوله هذه المسئلة مبنية على اشتراط التأثير) فيه نظر لان اقتصار الوصف على مورد النص في صورة أخرى واعتبار الشارع اياه في جنس الحكم بان ثبت ذلك بنص أو اجماع (قوله ويكون مانعا من غلبة وصف آخر) قيل عليه لا تراحم في العلة فيجوز أن يثبت بالنص أو غيره للحكم علة قاصرة

المنصوص عليها فان الشارع عالم بكون ذلك حكمه بيقين (قوله لم يصح نفي الظن) قيل غلبة الظن بعلم الوصف المتعدى معتبرة شرعا وغلبة الظن بعلم الوصف القاصر لم يتم بشرها صارت وهما في حكم الشرع في عدم الاعتبار وان كانت غلبة الظن راجحة بالنسبة الى زعم ذلك المجتهد لم يعارضها اذ غير المعتمد شرعا لا يعارض المعتمد (قوله وتقرير الجواب ان الموقوف الخ) ويمكن أن يجاب أيضا بان الموقوف على التعليل نفس التعدي والذي يتوقف عليه التعليل صلوح التعدي لانفسها فلا دور حينئذ أيضا (قوله هذه المسئلة مبنية الخ) فيه بحث لان بناء المسئلة على اشتراط التأثير عندنا لا عند من نقض بالقاصرة المنصوصة حيث قلنا بها ولا تأثير على مقتضى ما ذكره اللهم الا أن يقال التأثير انما شرط للاستنباط فلا يرد المنصوصة (قال المصنف وغيره الخلاف) فيه بحث لان القاصر والمتعدى اذا اجتمعا وتعارضوا فالمتعدى راجح اجنا كما أشار اليه الشارح أيضا فيما سبق فالخلاف بلاغرة (قوله قيل عليه الخ) دور قال (المصنف لا يجوز التعليل بعلة اختلف في وجودها الخ) أقول اعلم ان من شروط صحة القياس ان

لا غلبة ظن فلا تعارض غلبة الظن بغلبة الوصف المتعدى المؤثر كما ان توهم ان خصوصية الاصل تاثير في الحكم فهذا المعنى لا يمنع التعليل بالوصف المتعدى المؤثر فكذلكها اذا كان الوصف القاصر يثبت علمته بالنص كقوله عليه الصلاة والسلام حرمت الخمر اعينها فحينئذ يثبت علمته ويكون مانعا من علمه وصف آخر فان قيل تعليلكم بالثمنية للزكاة في المضروب تعليل بالوصف القاصر قلنا لا بل متعد الى الخلى فان قيل تعديته الى الخلى لا تدل على كونه وصفا مؤثرا وقد جعلتم هذه المسئلة مبنية على التأثير قلنا معنى قولنا ان الثمنية علة للزكاة في المضروب هو ان كون الذهب والفضة خلقا ثمينين دليل على انها غير مصروفين الى الحاجة الاصلية بل هما من أموال التجارة خلقته فيكونان من المال الناجي وتأثير المال الناجي في وجوب الزكاة عرف شرعا فعنى كون الثمنية علة للزكاة ان الثمنية من جزئيات كون المال نامبا فتكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبره جنسه في حكم وجوب الزكاة فالعلة في الحقيقة النما الا الثمنية مسئلة ولا يجوز التعليل بعلة اختلف في وجودها في الفرع أو في الاصل كقوله في الاصح انه شخص يصح التكفير باعتماقه فلا يعتق اذا

ملكه كابد العلم فانه ان اراد عقته اذا ملكه لا يفيد) لان هذا الوصف غير موجود في ابن العم (وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك في الاخ وكقوله ان تزوجت زينب فكذا تعليق فلا يصح بنا نكاح كالوقال زينب التي تزوجها

واخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار التعدية دون القاصرة (قوله وان اراد اعتاقه) يعني ان اراد انه يصير ملكا له ثم يقع عن الكفارة باعتاق قصصه وواقع بعد الملك فلا نسلم وجود هذا الوصف في الفرع اعني الاخ بل هو يعتق بمجرد الملك (قوله او نبت) عطف على اختلف أي لا يجوز التعليل بعله اختلف في علمتها مع الاجماع على ثبوت الحكم في الاصل كالاختلاف في ان علة عدم قتل الحر بالملك ان يكونه عبدا او الجهل بان مستحق استيفاء القصاص هو السيد ام غيره من الورثة بناء على عدم العلم بانه هل يبيد الكتابه ام لا (قوله اداء بعض البدل) عوض والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع فان قلت هذا ليس من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق اذا اداء بعض البدل لا يوجد في الفرع وهو المكتوب الذي لم يود شيئا فكيف يجعل علة قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بعله مع وصف يقع به الفرق فالبناء في قوله بوصف ليست صلة للتعليل بل هي باء المصاحبة وحيثئذ لا اشكال (قوله الثالث) لاشد ان كون الوصف الجماع علة حكم خبري غير ضروري فلا بد في اثباته من دليل وله مسالك

اجيب بان الحكم المعدي ان ثبت بدون العلة القاصرة لم يزم عدم توقف المعول على العلة فلا يكون علة وقد ثبت بالنص انه علة وانت خبير بان العلة الشرعية امارات ولذا يجوز تراخي الحكم عنها كما سيجي في بحث الاحكام فيلزم عدم التوقف سيما اذا جوز تعدد العال (قال المصنف كقوله في الاخ) توضيحه ان الشخص اذا ملك دار حم محرمة عنه علق عليه عندنا سواء كان بينه ما قرابة ولا دام لا وعند الشافعي انما يعتق اذا كان بينه ما قرابة ولا بد فلا يثبت الحكم في بني الاعمام ومن في معناهم بالاجماع اما عندنا فلعدم الحرمية واما عندنا فلعدم قرابة الولادة وثبت في الوالدين والمولودين اتفاقا لوجود المعنيين وثبت في الاخوة والاخوات ومن في معناهم عندنا لوجود القرابة الحرمية ولا يثبت عنده عدم قرابة الوالدين والشافعي رحمه الله يقيس الاخ على ابن العم في عدم العتق بنفس الملك بجماع ابن العم يصح التكفير باعتاقه فنقول هذا تعليل بوصف مختلف فيه فلا يصح لانه ان اراد بالجامع الذي اعتبر عقته كما ملكه لم يقد لان هذا الوصف غير موجود في الاصل وهو ابن العم فانه يصير ملكا ثم تقع الكفارة باعتاق قصوى بخلاف الاخ وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا يوجد في الفرع عندنا لانه يعتق بمجرد الملك (قال المصنف كقوله ان تزوجت الخ) توضيحه ان تعليق الطلاق والعتاق بالملك يصح عندنا خلافا للشافعي فاذا

لا يعمل بوصف مختلف فيه وهو قسمان أحدهما ما يمنع فيه الخطم تارة عليه الاصل واخرى حكم الاصل وثانيهما ما يمنع فيه تارة العلة في الفرع واخرى في الاصل وأورد المصنف للدول مثالين ذكر الاول بقوله في الاخ انه شخص الخ وتوضيحه موقوف على معرفة خلاف بينهما وبين الشافعي وهو في موضعين الاول ان الشخص اذا ملك دار حم محرمة منه عتق عليه عندنا سواء كان القرابة قرابة ولا او لعنده تخصيص هذا الحكم بقرابة الوالدين لانه يثبت الحكم في بني الاعمام ومن في معناهم بالاجماع لعدم الوالدين والحرمية وثبت في الوالدين والمولودين لوجود المعنيين وثبت في الاخوة والاخوات ومن في معناهم عندنا لوجود القرابة الحرمية ولا يثبت عنده لعدمهما والثاني انه اذا اشترى قريبا له الذي يعتق عليه مثل الاب والابن ناري عن الكفارة يصح ويخرج به عن عهدة الكفارة عندنا وعنده لا كما عرفت في موضعه اذا عرفت هذا فاعلم ان الشافعي رحمه الله اذا علم في ان الاخ لا يعتق على أخيه بالملك بانه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق بالملك كابد العلم كان هذا تعليلا بوصف مختلف فيه اختلفا فاطهرا لانا نقول ان اراد عقته اذا

ظالم لا ياتمنع وجود التعليق في الاصل أو ثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة كقوله في قتل الحر بالعبدا انه عبدا فلا يقتل به الحر كالمكتوب أي مكاتب قتل وله مال يبيد الكتابه وله وارث غير سيده فنقول العلة في الاصل جهالة المشتق لا كونه عبدا **مسئلة** ولا يجوز التعليل بوصف يقع به الفرق كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا أدى بعض البدل فنقول اداء بعض البدل عوض مانع الثالث تعرف العلة بامور اولها النص اما صحتها كقوله تعالى كسلا يكون دولة) يقال صار التي دولة بينهم يتداولونه بان يكون مرة لها ومرة لذلك (وقوله تعالى لدولك الشمس وقوله تعالى فيسارحة من الله وغيرهما من الفاظ التعليل أو ايمانها بان ترتب الحكم على الوصف بانقاء في أيها كان نحو قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقوله عليه الصلاة والسلام لا تقربوه

طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملييا والحق ان هذا صريح لان الفاظ مثل هذه الصورة للتعليل فصار كالام فعنه لانه يحشر (وكذا في لفظ الراوي فحوز في ما عرفت فوجم أو ترتب الحكم على المشتق نحو صحبة



أصلا ولنا في هذا الباب كلام آخر وأوردناه في تصانيفنا (قوله أي عن أن الخ) فسر به هذا لأن الامكان الذاتي غير كافي في كونه مقهورا  
للعبد وفق حيه هذا الدليل للشعري بأن أبا جهل مكلف بالإيمان وهو تصديق

النبي عليه الصلاة والسلام

في جميع ما علم بحجته به  
ومن جملة ذلك أنه لا يؤمن  
فقد كلف بأن يصدق في  
أن لا يصدقوه وهو محال  
فيلزم وقوع التكليف  
بالممتنع بالذات فضلا عما  
لا يطاق مناقض لما سبق  
من المصنف من أن  
التكليف بالممتنع لذاته  
غير واقع اتفاقا منا ومنه  
ثم الجواب عنه بان  
تكليفه بجميع ما أنزل  
الله إنما كان قبل الاخبار  
بانه لا يؤمن وبعبارة هو  
مكلف بما عدا التصديق  
بانه لا يصدقوه سقطت  
لأن الإيمان لا يختلف  
باختلاف الأشخاص  
والإيمان لانه حقيقة  
واحدة بل الجواب أن  
الإيمان تصديق النبي  
صلى الله عليه وسلم في  
جميع ما جاء به من عند  
الله تعالى وهو أمور  
لا تخصي فيكفي فيه  
الاجمال لكن لو دعي  
داع الى الالتفات الى  
التفاصيل وجب في الجمع  
اعطاء حكمه وأيضا حظه  
من التصديق فيعجزون أن  
يكون حجته عليه الصلاة  
والسلام بعدم تصديق  
أبي جهل غير معانوم له  
(قوله وعند الخ)

صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لهما ولما يتعلق بكل منهما والمسالك الصحيحة ثلاثة النص  
والاجماع والمناسبة ثم النص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما ما لا وهو أن يلزم من مدلول اللفظ الصريح  
مراتب منها ما صرح فيه بالعلية مثل لعلة كذا أو لاجل كذا أو كسي يكون كذا ومنها ما أورد فيه حرف

قال ان تزوجت زينا فهي طالق يقع الطلاق عند التزوج عندنا وعندنا لا يقع قياسا على عدم وقوعه  
في قوله زينا فليس ينبى التي تزوجها طالق بجامع وجود التعليق فيهما ونحن نمنع تحقق التعليق في الاصل فان صح  
ما قلنا بطل التعليق لعدم الجامع ولا يمنع حكم الاصل وهو عدم وقوع الطلاق فيه لان قولنا بعدم وقوعه  
فيه كان مبنيا على انه تخيير لا تعليق فلو كان تعليقا قلنا بالوقوع (قوله أو الجاهل بان مستحق القصاص  
الخ) اعترض عليه الاجمعي في حواشي العتق بان جهالة المستحق ليس علة متعدية كما اذا قتل الاصل  
فرعه ولا قاصرة لعدم صحتها عندكم فهي فاصلة القاتل والجواب ان عدم التعدي الى صورة  
لا يستلزم عدمه أصلا فلجهالة المستحق صور عديدة مذكورة في الفروع واعترض أيضا بان الشبهة في  
نفس القصاص الناشئة من اختلاف العلماء لا تدرى القصاص فلان لا تدرى الشبهة في مستحقه بالاولى  
والجواب ان جهالة المستحق مانعة للدعوى فيمنع اثبات بخلاف الشبهة في نفس القصاص لاختلاف  
العلماء فيه (قوله بناء على عدم العلم بانه هل يبي ببدل الكتابة) فيه بحث وهو انه غير ملائم لعبارة المصنف  
حيث قال وله مال يبي ببدل كتابته واعمالها لو كانت عبارته وله مال ولم يعلم انه يبي الخ فالظاهر ان  
يقال بناء على انه هل بطل الكتابة بفوت المحل أم لا (قوله علم خبري غير ضروري) قيد بذلك لان  
الانشائي لا يتصور اثباته والضروري يستغنى عن اثباته بدليل فان قيل أليس الاحكام الشرعية  
تثبت بالدليل مع ان ما نطالب قلنا المثبت بالدليل هو ان فعل كذا قد تعلق به خطاب كذا وهذا خبري  
(قوله والمسالك الصحيحة ثلاثة) قال جسد المحقق في حواشي فصول البسائط قال المؤلف والمسالك  
الصحيحة عندنا الحقيقية ثلاثة النص والاجماع والمناسبة والفاصلة كالطرد وغيرها أما السبر والتقسيم  
فلم يذكره مشايخنا لاني العجيبة ولا الفاسدة ولما رأيتهم يستعملونه كثيرا ذكرته في الصحيح وثبت وجه  
تركهم اياه وذلك انه بعض مقدمات اثبات العلية ولا يتم به صحة التعليق لان المناسبة شرطها فلا بد من  
بيان مناسبة المستبق بعد الابطال وبذلك يعود الى المناسبة كذا قالوا وفيه بحث لان مجرد المناسبة أيضا  
لا يكفي مسلكتي قيام صحة التعليق عندنا حتى يبين تأثير المناسبة بالوجه المعهود مع انهم ذكره فلما  
ذكره باعتبار انضمام بيان التأثير مسلكتي كما ينبغي أن يذكره أيضا وأقول وجه عدم ذكره  
السبر والتقسيم على ما نقله رجوعه الى المناسبة لاحتياجه الى انضمام شيء فذكره انما يرد لورجح هذا  
مسلك المناسبة بعدم ضم ما يحتاج اليه الى أحد المسلكين الاخرين فتأمل (قوله والاجماع) قد  
يتوهم ان الاجماع على العلة بمنزلة الاجماع على الفرع فلا يتصور فيه اختلاف واثبات بالقياس وليس  
كذلك اذ يتصور الاختلاف في مثله بان يكون الاجماع ظنيا كالثابت بالا حاد والسكوني أو بان يكون  
ثبوت الوصف في الاصل أو في الفرع ظنيا أو مدعي الخصم معارض في الفرع مثاله الصخر في ولاية المال  
فانه علة لها بالاجماع ثم يقاس عليه النكاح (قوله فالصريح مراتب) لا يبعد أن يكون بين أحاد كل مرتبة

ملكه لم يبدلان هذا الوصف غير موجود في الاصل وهو ان العمق فانه يصير ملكا ثم يقع عن الكفارة باعتاق  
قصدي بخلاف الاخر وان اراد اهتمامه بعد ما ملكه هو جلد في الفرع وهو الاخر لانه يعنى بمجرد الملة وذكر  
(٤٩ - تلويح نافي) نقض لدليل الشعري بانه يلزم عليه أن يكون جميع التكليف تكليفا عاما لا يطاق لانه  
لا مدخل لقدرة العبد في أفعاله أصلا (قوله على ان الاصل واجب على الخ) أي الاصل للعبد عليه سبحانه اذ لا نزاع بيننا وبينهم في وجوب

العالم ان أفعاله تعالى  
يترتب عليها الطمك على  
سبيل لزوم عقلا بمعنى  
عدم جواز الاستكناك  
تفضيلا لوجوبه باوقال  
أبو المعين في تبصرة الأدلة  
ان ارسال الرسل عند  
أصحابنا في حيز الواجبات  
لا يعني انه واجب على الله  
تعالى بايجاب أحسد  
أو بايجابه على نفسه بل  
يعنى انه من مقتضيات  
الحكمة متحقق الوجود  
ويستحيل أن لا يوجد  
ما كان وجوده من  
مقتضيات الحكمة وإلى

هذا القول ذهب جميع  
من يقول بالحسن والقبح  
العقليين وأبو العباس  
القلانسي من أصحاب  
الحديث هذا كلامه  
وقال أبو البركات في عمدة  
العقائد وهو في حيز  
الممكنات بل في حيز  
الواجبات هذا ولا شأن  
الوجوب بالاختيار  
لا ينافي الاختيار وهذا هو  
المذهب المقرر عند  
الحنفية شكر الله  
مساعيتهم وبالجملة ان  
الأصلح يجب عنه سبحانه  
بعلمه وإرادته وقدرته  
وجوده وكرمه ويكون في  
فعله منع ما تمفضلا  
ومحسنا لا مؤديا حقا عليه

ظاهر في التعليل مثل لكذا أو بكذا وان كان كذا فان هذه الحروف قد تحيى، لغير العلية ككلام العاقبة  
وباء المصاحبة وان المستعملة في مجرد المشروط والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في ككلام الشارع اما في  
الوصف مثل زماوهم بكواهم ودماءهم فأنهم يحشرون وأوداجهم تشخب دما واما في الحكم نحو والسارق  
والسارقة فاقطعوا أيديهما والحكمة فيه ان الفاء للترتيب والباعث مقدم في التعقل متأخر في الخارج  
فينجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا دون ما قبله لان الفاء للتعقيب ودلالته على  
العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوى مثل سها فسجدوزنى ما عزر فرجم وهذا دون  
ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا يبنى الظهور واما الأعماء فهو ان يقرب بالحكم ما لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل  
لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان عرضه من ذكر الواقعة يبان  
حكمها وذكرا الحكم جواب له ليحصل عرضه لكلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن  
وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كانه قال واقعت فكفرو وهذا يقيد ان الوقوع علة للاعتاق  
الا ان الفاء ليست محققة ليكون صرحا بل مقدرة فيكون إجماع مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول  
العيد طلعت الشمس فيقول السيد اسقنى ماء وكحديث الخنعمية فانها سألت النبي عليه السلام عن دين  
الله تعالى فذكر نظيره وهو دين الآدى فنبهه على كونه علة للنفع والازم العبث والاعمال أيضا امر ان كذا  
كره ابن الحاجب وفيه تصريح بان مثل قوله عليه السلام فانه يحشمر مليتا من قبيل التصريح على ما ذكره  
لمصنف دون الاعمال على ما وقع في الحصول وأما كلمة ان بدون الفاء مثل انها من الطوافين فالمدى كور في

تفاوت كما بين المراتب (قوله مثل لكذا) قيل اللام ليست صريحة في العلية بدليل دخوله على العلة كما  
يقال ثبت لعلة كذا فلو كانت صريحة فيها لم يتكرر وأجيب بان أهل اللغة صرحوا بذلك وقولهم حجة  
وفي مثل لعلة كذا والشكال موردي الباء أيضا والجواب الجواب ثم ككلام الآدمي ان المقرون باللام  
والباء في المرتبة الثانية ان المشددة المكسورة في المنتهى ان المنقوطة المفتوحة وجعلها الشارح المنقوطة  
المكسورة أعنى ان الشرطية لان كون ان المشددة المكسورة مفيدة للعلية كما نرضيه الاكثرون  
حتى قال الشريف في آخر القرن الاول من شرح المفتاح ان أن لادلالتهما على السببية الا عند قوم من  
الاصوليين يقال اشبه عليهم المكسورة الدالة على التحقيق بالمفتوحة المقدرة باللام الدالة على التعليل  
وان كان مخالفا لما سبقه الشارح من الشيخ عبد القاهر والدال على العلية في المنقوطة المفتوحة هي اللام  
المدكورة والمحدوفة (قوله في مجرد الشرط) أى من غير سببية (قوله والاستصحاب) أى ثبوت أمر  
على تقدير أمر بطريق الاتفاق (قوله والحكمة فيه) أى في دخول الفاء تارة في الوصف وتارة في الحكم  
(قوله ودلالتهما على العلية استدلالية) يعنى ان الفاء بحسب الوضع انما تدل على الترتيب ودلالتهما على  
العلية انما يستفاد بطريق النظر والاستدلال من الكلام على ان هذا الترتيب حكم على الباعث  
المتقدم عليه لا عقلا وترتب الباعث على حكمه الذى يتقدمه في الوجود فن جهة كونها للترتيب بالوضع  
جعل من أقسام ما يدل بوضعه ومن جهة احتياج ثبوت العلية الى النظر جعل استدلالية لا وضعية  
صرفة (قوله كما في قصد الاعرابي) مثال كون العين للتعليل (قوله وكحديث الخنعمية) مثال  
كون النظر للتعليل (قوله وفيه تصريح) أى في هذا البيان (قوله دون الاعمال) فان العلة تفهم

الثاني بقوله وكقوله ان تزوجت زينا الخ وتوضيحه أيضا موقوف على معرفة خلاف بيننا وبين الشافعي  
سبق في بحث مفهوم الخالفة وهو ان تعاقب الطلاق والعناق بالملك صحيح عندنا خلافا له اذا عرفت هذا

أكثر

للعبد جدي لولم يفعله لكان ظالمًا جائرًا كما ذهب إليه المعتزلة فيما أوجبوه على الله تعالى

عما يقوله الظالمون (قوله لانه قد ينقل الخ) قيل عليه هذا مما يجاد على المطلوب اذ ليس المدعى الا ان القسرة هو وجوب

أكرم العالم أو يقع جوابا نحو واقعت امرأتي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة أو يكون بحيث لو لم يكن علة لم يفسد نحو انها من الطوافين  
والحق ان هذا صريح) اذ كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين تكون لتعليل الاولى بالثانية كقوله تعالى وما أبرئ نفسي ان النفس  
لامارة بالسوء ونظا ثره كثيرة فاما ان تكون ان في مثل هذا الكلام للتعليل أو يكون تقديره لان والحدف غير الابعاء (نحو رأيت  
لو كان على أيبلدين الحديث أو يفرق في الحكم بين الشيتين بحسب وصف مع ذكرهما نحو للفارس سهران وللراجل سهم) فانه  
فرق في هذا الحكم بين الفارس والراجل بحسب وصف الفروسية وضدها فقوله مع ذكرهما اما أن يرجع الضمير الى الحكمين  
باعتبار انه ذكر الفرق بين الشيتين في الحكم ففهم الحكمان فيرجع الضمير اليهما أو يرجع الضمير الى

الشيتين (أو ذكر  
أحدهما) أي أحد  
الحكمين أو أحد الشيتين  
(نحو والقاتل لا يرث)  
فان تخصيص القاتل  
بالمنع من الارث مع  
سابقة الارث يشعربان  
علة المنع القتل (أو يفرق  
بينهما بطريق الاستثناء  
نحو الا ان يعفون) قال  
الله تعالى وان طلقتموهن  
من قبل أن تموهن وقد  
فرضتم هن فربضه  
فنصف ما فرضتم الا ان  
يعفون فالعفو يكون علة  
لسقوط المفروض (أو  
بطريق الغاية نحو حتى  
يظهور أو بطريق الشرط

أكثر الكتب انهم من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر انها في مثل هذه المواقع تقع موقع الفاء وتغني  
غناها وجعلها بعضهم من قبيل الابعاء نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما وضعت في هذه المواقع لتقوية  
الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسأل عنها ودلالة الجواب على العلية اعماء لاصريح وبالجملة كلمة ان  
مع الفاء أو بدونها قد تورد في أمثلة الصريح وقد تورد في أمثلة الابعاء ويعتذر عنه بأنه صريح باعتبار ان والفاء  
وايماء باعتبار ترتيب الحكم على الوصف وأما ما ذكره المصنف في تعليل ان من احتمال كونها على حذف اللام  
فيعبد لانه انما يكون في أن بالفتح (قوله واعلم أن في هذه المواضع) فيه سوء ترتيب لانه كان ينبغي أن يقدم  
المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم المتسكون بمسلك الابعاء لا يدعون انه يدل على العلية قطعا حتى يكون  
احتمال أن تكون العلة شيئا آخر فادحان كلامهم بل يدعون فيه الظن وظهور العلية دفعا للاستبعاد  
والغاية والاستثناء وغيرهما سوا في ذلك وأما التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس فحاشا اتفاقا  
في المنصوصة أي التي يدل عليها النص صريحا أو ايماء مثل أقم الصلاة لندوك الشمس والسارق والسارقة  
فاقطعوا أيديهم والقاتل لا يرث ولل فارس سهران ففهموهم بيان وجوه دلالة النص على العلية سواء  
أمكن بها القياس أو لم يمكن (قوله وثالثها المناسبة) وهي كون الوصف بحيث يكون ترتيب الحكم عليه  
متضمنا لطلب نفع أو دفع ضرر معتبر في الشرع كما يقال الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فانه نفع بحسب  
الشرع وان كان ضرر بحسب الطب وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة وأقسامها وما يتعلق بها

من الفاء لا من الاقتران (قوله فيبعد) قد يتسكف في الجواب بان هذا انما يراد اذا كان مراد المصنف  
حذف اللام من ان بالكسر وليس كذلك بل مراده حذف لان ووضع ان مقامه (قوله لانه كان ينبغي  
أن يقدم المنع) والمصنف عكس حيث قدم التسليم بقوله ان سلم العلية ثم ذكر المنع بقوله وأيضا النص  
(قوله بل يدعون فيه الظن الخ) فيدل انما يستقيم الادعاء المذكور لو اختلف دفع الاستبعاد يكون  
ما ورد به الابعاء علة وليس كذلك لجواز دفعه بما اشتمل عليه الابعاء فلا يتعين للعلة ظنا أيضا وحديث

نحو مثلا مثل فان اختلف الجنسان فيبعوا كيف شئتم) فاختلاف الجنس يكون علة لجواز البيع (واعلم ان في هذه المواضع ان سلم العلية)  
انما قال ان سلم العلية لان العلية في بعض هذه المواضع غير مسلمة نحو واقعت امرأتي لانه وان نسب الحكم الى الواقعة لكن يمكن أن  
تكون العلة شيئا يشمل عليه الواقعة كمثل حرمة الصوم مثلا (لكن بعض تلك العلة لا يمكن بها القياس أصلا نحو السارق والسارقة لان  
السرقه ان كانت علة فكما وجدت يثبت الحكم القطعي نصا لا قياسا وكذا في زمانا معرو ونحوه فاستخرجه وأيضا النص يدل على ترتيب الحكم  
على تلك القضية في واقعت امرأتي ونحوها لا على كونها مناطا فانه يمكن أن يكون هناك حرمة الصوم وأيضا الغاية والاستثناء لا يدلان  
على العلية وثانها الاجماع كجماعهم على ان الصغر علة لتبوت الولاء به عليه في المال وثالثها المناسبة ومشرطها الملازمة وهي أن تكون  
على وفق العلة الشرعية وأظن ان المراد منه ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويكفي الجنس البعدها بعد ان  
يكون أخص من كونه متضمنا لمصلحة فان هذا امر سل لا يقبل اتفاقا) وكلمة هذا اشارة الى كونه متضمنا لمصلحة (لكن كما كان الجنس  
أقرب كان القياس أقوى) الاستدراك يتعلق بقوله ويكفي الجنس البعدها

الاداء لا نفس الوجوب قال السيد الشريف كون وجوب الاداء مشروطا بالقدرة بناء على ان نفس الوجوب مستلزم لوجوب الاداء  
فمنع ذلك وينه بان نفس الوجوب ينفصل عنه وجوب الاداء الذي هو

التكليف فلا يكون نفس الوجوب تكليفا ولا مستلزما له فلا يكون مشروطا بالقدرة (قوله مشروط لا داء على الخ) أي لوجوبه (قوله فاما مكان القدرة) لاحاجة في استخراج هذه الخلافة الى التزام القدرة المتوهمة والحق انها غير كافية للصحة التكليف ولكن العلماء استحسنوا الديانة بالوجوب في هذه المسئلة احتياطاً لان انبات شئ ليس عليه أولى من ان يتوكأ عليه ولهذا لم يكن حاصياً بترك الشرع في الجزأ الا خبراً نقلاً فاذ كره السيد الشريف ولم يعتبروها في الحجج بلا زاد ورا حلة وفي صوم الشيخ الفاني وعلى الركوع والسجود في المقعد وزوال العمى مع كونها أقرب من امتداد الوقت ولم يؤثر فيها طرفة الاحتماط للحرج وقيل لتعذر القضاء في هذه الصولان الغرض من اعتبار اماكن القدرة وجوب القضاء وهو معتذر لان جميع سني العمر بعد الوجوب وقت الاداء والشيخ الفاني ان قدر على القضاء بعد الاقطار والقدرة لم يكن قانياً هذا خلف وكذا المقعد والاعمى اذا صار قادراً بصيراً حتى وجب عليه الجمعة لم يجب عليه قضاء ما مضى سابقاً (قوله كافي مسألة الخلاف) هذا من رداً للخلافية الى الخلافة فان زفر روجه الله لا يسلم ذلك أيضاً بل يشترط إمكان البرهانة كما شرطوا امكانه عقلاً والتفصيل ان ابا حنيفة ومحمد ارجهما الله شرطاً في الانعقاد امكان البرهانة متصور الوجود عقلاً وزفر روجه الله مع ذلك شرط امكانه عادة خلاف ابي يوسف ٣٨٨ روجه الله فانه لا يشترط أصلاً اعادة ولا عقلاً فصيماً خلف والله ليقنن زيدا

والمصنف روجه الله في تحقيق هذا المقام تعليقاً أو رده غاية ما أدى اليه نظره فنحن نوردده ونزيد عليه بما من كلام القوم نطلعنا على اختلاف كلماتهم في هذا المقام عسى أن نفوز في اثباته بالمرام فالمدكور في كلام فخر الاسلام ومن تبعه ان جهور العلماء على ان الوصف لا يصير عبثاً مجرد الاطراد بل لا بد لذلك من معنى يعقل بأن يكون صالحاً للحكم ثم يكون معدلاً بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحريه والاسلام ثم اعتبار عدالة التبع بالاجتناب عن محظورات الدين فكذلك لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التأثير والتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائماً وبعده الملائمة لا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثراً عندنا ونحو ذلك عند أصحاب الشافعي روجه الله بالملائمة شرط لجواز العمل بالعلل والتأثير والاختلاف شرط لوجوب العمل دون الجواز المساواة في حيز المنع (قوله تعليقاً أو رده) المراد من التعليق ما كتبه المصنف على الكتاب من الحواشي نقل انه أكثر من التوضيح لكنه لم يشتهر في بلادنا (قوله من صلاحه للحكم بوجود الملائمة) جعل التأثير كالعلة والملائمة كاهلية الشهادة والاقترب ان الملائمة كلفظ الشهادة لا كاهليتها من الحريه والتكليف ونحوهما لانه صلاح الشهود فالذي عزمتها فيها نحن فيه عدم اختصاص النصوص وعدم العدول بها عن القياس (قوله ونحو ذلك عند الشافعي) أي موقعا خيال الصحة في القلب وقد اعتبر فاعلم انه اذا قال ان تزوجت زينب فهي طالق تعليقاً فلا يصح بلا تكاح كقولنا ان زينب التي تزوجها طالق كان قياساً فاسداً لان العلة برهني كونه تعليقاً مفسدة في الاصل فان قوله زينب التي تزوجها تنجز

فاما عيونه ويحدث عند الائمة الثلاثة خلاف زفر لامكانه عقلاً وامتناعه عادة وغير عالم بعونه لا يحدث خلاف ابي يوسف روجه الله وان كان القتل متمتعاً في هذه الصورة مادة وعقلاً فانه لا يشترط الامكان وذلك لان انعقاد الجمين في هذه الصورة على ازالة الحياة السابقة على الموت وقد زالت بالموت فلا يتصور اعادةها بخلاف الصورة الاولى فان انعقادها على الحياة التي يخلقها الله فيها بعد ذلك وهو يمكن البتة والمسئلة شهدت بان الائمة العظام متفقون على القول بامتناع اعادة المعسوم بعينه وان عاندا خلاف أهل الكلام وجادلوا فيه بالبطل ولا اعتماداً عليهم ووجههم داخلية عند ربه (قوله اذ لو كانت سابقة زماناً الخ) ولو وجدت بعد الفعل لم يكن مقدر ورابعاً بمعنى ما يصح ان يتعلق به القدرة ويصح صدوره بتأثيرها على مذهب البه الاشاعرة والحق ان القدرة ليست صفة مؤثرة وانما هي صفة مصححة للصدور عن المحل ولو سلم فالفعل بعد الوجود مقدر بمعنى الصادر بالقدرة والفعل قادر عليه مصدره (قوله يناقض الخ) لان الزاد والرا حلة ليست عبارة عن سلامة الاسباب والآلات بل هما من قبيل الاسباب اذ لا يتم البتة سبباً للصح الاجهما (قوله ما يجب اليسر على الاداء) ووجه بان على النظر فيه بمعنى في كافي قوله تعالى ودخل المدينة على حين غفلة من أهلها وقوله ما تناولوا الشياطين على ملئ سايمان أي في ملكه على ما صرح به في معنى القيمب وغيره لان اليسر والعسر انما يكونان على العبد قال الله تعالى عسير على الكافرين غير يسير وقيل والاظهر ان يقال يسر الاداء على العبد بعد ما ثبتت الامكان بالقدرة الممكنة كرامة من الله تعالى ومنه مرة أخرى (قوله نوع نظر) أوجب عنه بالترام القوات في صورة الهلاك فانه لا محذور فيه لانه ما قوت على أحد ملكا ولا يابل المال حقه ملكا ويدوا فالحق القبر في أن يعين محلاً للصراف البه ولصاحب المال الجبار في اختيار ماشاه من المحال وان كاه من المأمورات المطلقة لان استتزام الفور فلا يثم بالتأخير وان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريقه

وهو يمكن البتة والمسئلة شهدت بان الائمة العظام متفقون على القول بامتناع اعادة المعسوم بعينه وان عاندا خلاف أهل الكلام وجادلوا فيه بالبطل ولا اعتماداً عليهم ووجههم داخلية عند ربه (قوله اذ لو كانت سابقة زماناً الخ) ولو وجدت بعد الفعل لم يكن مقدر ورابعاً بمعنى ما يصح ان يتعلق به القدرة ويصح صدوره بتأثيرها على مذهب البه الاشاعرة والحق ان القدرة ليست صفة مؤثرة وانما هي صفة مصححة للصدور عن المحل ولو سلم فالفعل بعد الوجود مقدر بمعنى الصادر بالقدرة والفعل قادر عليه مصدره (قوله يناقض الخ) لان الزاد والرا حلة ليست عبارة عن سلامة الاسباب والآلات بل هما من قبيل الاسباب اذ لا يتم البتة سبباً للصح الاجهما (قوله ما يجب اليسر على الاداء) ووجه بان على النظر فيه بمعنى في كافي قوله تعالى ودخل المدينة على حين غفلة من أهلها وقوله ما تناولوا الشياطين على ملئ سايمان أي في ملكه على ما صرح به في معنى القيمب وغيره لان اليسر والعسر انما يكونان على العبد قال الله تعالى عسير على الكافرين غير يسير وقيل والاظهر ان يقال يسر الاداء على العبد بعد ما ثبتت الامكان بالقدرة الممكنة كرامة من الله تعالى ومنه مرة أخرى (قوله نوع نظر) أوجب عنه بالترام القوات في صورة الهلاك فانه لا محذور فيه لانه ما قوت على أحد ملكا ولا يابل المال حقه ملكا ويدوا فالحق القبر في أن يعين محلاً للصراف البه ولصاحب المال الجبار في اختيار ماشاه من المحال وان كاه من المأمورات المطلقة لان استتزام الفور فلا يثم بالتأخير وان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريقه

القليل من الكثير يسر وشهوة فلو أوجبتنا على تقدير الطلاق لو يجب بطريق الغرامة والتضامن فيصير عشر وليس المراد ان نفس  
اليسر يصير عشر افانه محال عقلا قليلا مل انه ليس لكل عسير (قوله فعلى ٣٨٩ التراخي الخ) ليس مراد الخفية

من التراخي ان موجب  
الامر الاتيان متاخيا  
عن الوقت الذي ورد فيه  
الامر حتى يلزم عليهم ان  
لا يتحقق امر التراخي  
ولو بقرينة اذ لم يأت امر  
قط يوجب التأخير عن  
ذلك الوقت وان يتحقق  
الواسطة بين الفلور  
والتراخي بل مرادهم  
انها هو ما ذكره المصنف  
وهو موجب اللفظ وقضية  
البرهان (قوله قسم آخر  
مشكل الخ) ليس المراد  
من اشكاه عدم العلم  
بجمله بل المراد فضله من  
وجه لعدم استعراق  
أفعاله أو قلة دون وجه  
لانه لا يسع فيه الاحج  
واحد والمراد من  
المساواة مساواته من  
كل وجه من الفضل  
فضله ومن كل وجه فلا  
وجه لاعتبار العلم في  
التقسيم بان يقال اما ان  
يتصيق الوقت أولا  
والثاني اما ان يعلم فضله  
كالصلاة واما ان يعلم  
مساواته فانه ليس بشئ  
(قوله ظرف للمودى)  
لا حاطته به وفضله عليه  
وشرط للاداء لتوقفه  
عليه مع عدم دخوله فيه  
وتأثيره في وجوده وليس

حتى لو عمل بها قبل ظهور التأثير نفذ ولم ينسخ ومعنى الملاعة الواقعة والمناسبة للحكم بان يصح  
اضافة الحكم اليه ولا يكون نائب عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام أحد الزوجين الى اباة الاخر عن  
الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه نائب عنه لان الاسلام عرف باصملا الحقوق لا قاطعها  
وهذا معنى قولهم الملاعة أن يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف فانهم كانوا يعلون بالوصف الملاعة  
للاحكام لا النائية عنها فظهر من هذا ان معنى الملاعة هو المناسبة وانها تقابل الطرد اعنى وجود الحكم  
عند وجود الوصف من غير اشتراط ملاعة أو تأثير أو وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف  
الرايين والمبذ كور في اصول الشافعية ان المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعا أو يدفع  
عنه ضررا أو هو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو أضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار لحرمة  
الشافعية بعد الاحالة أمر آخر وهو العرض على الاصول بان يقاس بقوانين الشرع ولم يذكره الشارح  
هنا لان العرض على الاصل بعد الاحالة بطريق الاحتياط ليتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضه  
لا بطريق الوجوب على انه سيذكره فيما بعد واعلم ان الاكتفاء بالاحالة بعد الملاعة كاذب اليه  
الشافعية ليس كما يدعى لان الخيال ظن مجرد والظن لا يغني عن الحق شيئا فان قيل الظن معتبر في العمل  
شرا كالقياس وخبر الواحد أجيب بان المعتبر ظن قام الدليل القطعي على اعتباره لا مطلقه ولم يوجد  
هنا ذلك لان الخيال أمر باطن لا يمكن الوقوف عليه بغيره فلا يصح دليلا لما كالتعري لما كان أمرها  
باطنا لا يكون حجة على الغير ولا دعوى لا تنقل عن المعارضه فان كان خصم يتحج بمنه ويقول وقع في  
قلبي خيال انه فاسد أو خيال انه علة محيية وحينئذ لا يكون حجة لان جميع الشرع لا تتحمل المعارضه كما  
لا تتحمل المناقضة لكونها من أمارات العجز (قوله ان معنى الملاعة هو المناسبة) المصنف  
خالقهم في ذلك حيث ذهب الى ان الملاعة شرط المناسبة لانفسها وفي ان اعتبار الشرع جنس الوصف  
في جنس الحكم هو معنى العدم وهي التأشير حيث ذهب الى انه معنى الملاعة كما خالف الشافعية  
في ان الملاعة هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص أو اجماع بل ترتب الحكم على وقفه ومع ذلك  
يثبت بنص أو اجماع اعتبار عيونه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم  
ورده الى ان ترتب الحكم على وفق العلة هو اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم  
وفي ان المراد بالجنس هو الجنس مطلقا حيث شرط في نفسه ان يكون أخص من كونه متضمنا للمصلحة  
اعتبرها الشارع بقى ههنا بحث وهو ان كلام المصنف ههنا مخالف لما ذكره فيما سبق من قوله  
ويمكن أن يجاب عن هذا بان الماشرطنا في العلة الخ وذلك لانه ذكر ههنا ان الملاعة اعتبار الشارع  
جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم وانه اذا وجد الملاعة صح العمل ولا يجب بل يجب بالتأثير  
والمفهوم منه ان الملاعة أعم من التأثير مطلقا وقدر التأثير فيما سبق باعتبار الشارع جنس  
الوصف أو فوعه في جنس الحكم أو فوعه فعلى هذا تندرج الملاعة في التأثير فتكون أخص منه مطلقا ويمكن  
أن يجاب بان المراد بالجنس المعبر في الملاعة الجنس البعيد بقرينة قوله فيكني الجنس البعيد وفي التأثير  
لا تعليق فان صح هذا بطل الحاق التعليق به لعدم الجامع والامتنع حكم الاصل وهو عدم الوقوع في قوله  
ز ييب التي أتروها طالق لانها تمنعنا الوقوع لانه تنجز فلو كان تعليقا قلنا به وأورد للثاني مثلا واحدا  
وهو ما ذكره بقوله اذ ثبت الحكم في الاصل الخ توضيحه أيضا موقوف على معرفة خلاف بيننا وبينه وهو  
شرط للمودى لعدم اختلاف نفس الهيئة باختلاف الوقت بل انما يختلف صفة الاداء والقضاء (قوله وسبب الوجوب الخ) ههنا مذهب  
بعض المتأخرين من مشايخ ماوراء النهر بمعنى انه يرتب عليه كانه المؤثر فيه بالنظر اليها يسيرا عن الله تعالى للعباد بربط الاحكام

هو ما ذهب اليه أئمتنا  
 الاولون وما يتجسدا  
 السابقون ان سبب  
 وجوب العبادات هو نعم  
 الله المترادفة علينا قال  
 الشيخ عبد العزيز في  
 الكشف أما المتقدمون  
 من أئمتنا بنا رجهم الله  
 فقالوا سبب وجوب  
 العبادات نعم الله تعالى  
 على كل واحد من عباده  
 فانه تعالى أسدى الى كل  
 واحد منا من أنواع النعم  
 ما يقصر العقول عن  
 الوقوف على كمها فضلا  
 عن القيام بشكرها  
 وأوجب هذه العبادات  
 علينا بانائها ورضى بها  
 شكر السوا بغير نعمه  
 بفضله وكرمه وان كان  
 بحيث لا يمكن لاحد  
 الخروج عن شكر نعمته  
 وان قلت مدة عمره أو  
 طالت وهذا لان شكر  
 النعمة واجب بلا مشا  
 عقلا أو نضاعا على ما قال  
 تعالى أن اشكرني  
 ولو الذي قال عليه  
 الصلاة والسلام من  
 أزلت اليه نعمة فليشكرها  
 في نصوص وردت فيه  
 وكل عبادة صالحة  
 لتكونها شكر النعمة من  
 النعم وقد ورد النص  
 الدال على كون العبادة

الخبر بخلاف كونها ما تعتقد في بالذيد وتحفظ في الدين وان من المناسب ملاءمة وغير ملاءمة فخلط المصنف  
 وجه الله كلام القرينين وذهب الى ان المناسب ما يكون متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ النفس  
 والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملائمة شرط زائد على ذلك فلا بد ان نفس  
 بما يغيرها ويكون أخص منها وقد فسر القوم بكون الوصف على وفق العلال الشرعية وظن المصنف  
 رحمه الله تعالى ان المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم فالمراد بالجنس الذي هو  
 أخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ النفس مثلا فالمراد انه يجب أن يكون أخص  
 من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك ولا يكفي كونه أخص من المتضمن  
 لمصلحة ما لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس أخص من المتضمن لمصلحة وليس بملاءمة حتى لو قيل شرع  
 هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يصح لانه لتعليل المناسب دون الملاءمة ومجرد حفظ النفس قد لا يكون  
 مصلحة كافي للجهاد بل لا بد من خصوصية اعتبرها الشارع ثم الجنس الذي اعتبره الشارع في جنس الحكم  
 قد يكون قريبا لا واسطة بينه وبين نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة أو أكثر وهكذا متصاعدا الى أن  
 يبلغ الجنس الذي هو أعم من السبب وأخص من المتضمن لمصلحة النفس مثلا وكما كان الجنس  
 أقرب الى الوصف أي أقل واسطة وأشد خصوصية كان القياس أقوى وبالقبول أخرى لكونه بالتأثير  
 أنسب والى اعتبار الشرع أقرب قال الآمدي في الاحكام ان لكل من الوصف والحكم أجناسا بالية  
 وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم وأخص منه الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلاة  
 ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا ينطأ الاحكام به وأخص منه المناسب ثم المصلحة  
 الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولاشك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم  
 لكثرة ما به الاشتراك أقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم كما ان الاشتراك فيه بالجنس  
 السافل فهو أغلب على الظن وما كان بالعالي فهو أبعد وما كان بالمتوسط فتوسط على الترتيب في الصعود  
 والنزول ثم قال ان من القياس مؤثرا يكون علمه منصوصة أو مجمعا عليها أو أثر عين الوصف في عين الحكم  
 أو في جنسه أو جنسه في عين الحكم ومنه ملاءمة أثر جنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكره  
 المصنف رحمه الله من المراد بالملاءمة ان يناسب هذا الاصطلاح لولا اطلاق الجنس ههنا ثم قال ومن  
 الناس من جعل ما أثر عينه في عين الحكم مؤثرا وما سواه من الاقسام الثلاثة ملاءمة وقال أيضا الملاءمة  
 ما أثر عين الوصف في عين الحكم كما أثر جنس الوصف في جنس الحكم والمدكور في كلام المحققين من شارحي  
 أصول ابن الحاجب ان الملاءمة هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص أو اجماع بل يترتب الحكم على وقته

الجنس القريب بقربه قوله فيما بعد والمراد بالجنس ههنا الجنس القريب فلا تدافع قوله فخلط المصنف  
 كلام القرينين) أي الخفية والشافية وذلك لان اشتراط الملائمة في المناسبة يقتضي عموم المناسبة  
 وهو انما يتأتى في مذهب الشافية حيث يجعل المناسبة عامة (قوله لولا اطلاق الجنس ههنا) يعني ان  
 الجنس في الاصطلاح الذي ذكره الآمدي مطلق لم يقيد بكونه بعيدا بخلافه فيما ذكره المصنف حيث  
 قيده به بعد أن يكون أخص من كونه متضمنا لمصلحة فلا يناسب ما ذكره الاصطلاح الذي ذكره  
 الآمدي أيضا (قوله ومجرد حفظ النفس قد لا يكون مصلحة) فيه بحث اذا لا يكون حينئذ مناسبا أيضا  
 ان كان اذا قتل عمدا وتركه أو ورثه سميده فقط أو لم يتركه وفأوله وارث يقتض لم يتركه وفأوله وارثا لا يقتض  
 عمدا وعنده يقتض ان كان قاتله عبدا اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا قال في مسألة العبد بل يقتل به الحور

شكروا وهو ما روي انه عليه الصلاة والسلام صلى حتى تورمت قدماه فقيل ان الله قد غفر لك

ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال أفلا يكون عبدا شكورا أخبر انه يصلى لله تعالى شكرا على ما أنعم عليه ثم نعم الله تعالى على عباده أجناس

(والملائم كالمصغر فإنه علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعديل الرسول عليه الصلاة والسلام لطهارة سؤر الهرة بالطواف لما فيه من الضرورة) فإن العلة في إحدى الصورتين العجز وفي

اختلافهما لكنهما

مندرجان تحت جنس

واحد وهو الضرورة

والحكم في إحدى صورتين

الولاية وفي الأخرى الطهارة

وهما مختلفان لكنهما

مندرجان تحت جنس

واحد وهو الحكم الذي

ينسدق به الضرورة

فالطاهر ان الشرع

اعتبر الضرورة في اثبات

حكم ينسدق به الضرورة

أي اعتبر الضرورة في

حق الرخص (وكما يقال

قليل النبيذ يحرم كقليل

الخمر والعلة ان قليله

يدعو الى كثيره والشرع

اعتبر جنس هذا في الخلوة

مع الجماع وكذا حمل

حد الشرب على حد

القسدق) فان الشرع

اعتبر اقامة السبب

الداعي مقام المدعو اليه

في الخلوة مع الجماع فان

فيه اقامة الداعي مقام

المدعو اليه وقد قال على

كرم الله وجهه في حد

الشرب اذا شرب سكر

واذا سكره سكرى واذا

هذي اقترى وحده

المفترين غافون (واذا

وجد الملائمة يصح

العمل ولا يجب عند نابل

يجب اذا كانت مؤثرة

فقط ومع ذلك ثبت بنص أو اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في جنس الحكم وأيضا الملائم هو المرسل الذي لم يعلم الغاؤه بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر شرعا بالنص ولا باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فان قلت كيف يتصور اعتبار العين في الجنس أو الجنس في العين أو الجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا أصلا وهل هذا الاتهامت قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا الاشكال وبالجملة لا يوجد في كلام الفريقين ما يوافق التفسير الذي ظنه المصنف رحمه الله (قوله والملائم كالمصغر) في ثبوت ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الضرورة في جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي ينسدق به الضرورة واعتراض المصنف رحمه الله بانه يجب في الملائم أن يكون جنس الوصف أخص من مطلق الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس ونحوه أيضا فالاولى أن يقال الحاجة ماسة إلى تطهير الاعضاء عن النجاسة بالماء والى تطهير العوض عن النجاسة بالنكاح ونجاسة سؤر الطوافين مانع بتعدد الاحتراز عنه عن تطهير العوض كالمصغر عن تطهير العوض فالوصف الشامل للصورتين دفع الحرج المانع عن التطهير المحتاج اليه والحكم الذي هو جنس الطهارة والولاية هو الحكم الذي ينسدق به الحرج المذكور (قوله وعند بعض الشافعية) يعني ان القائلين بوجوب العمل بالملائم فرقتان فرقة توجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصول بمعنى أن يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة أعنى ابطال نفسه بانراو نص أو اجماع أو بآراء تختلف الحكم عن الوصف في صورة وعن

وقد اعترف به حيث قال لانه تعليل بالمناسب اللهم الا أن يقال يكفي في المناسبه كونه مصلحة في بعض المواضع وأما الملائمة فيجب كونه مصلحة في جميع المواضع وفيه تعسف لا يجزئ (قوله وبالجملة لا يوجد الخ) قبل كلام المصنف لا يلزم موافقته كلام القوم ولا يبالي بمخالفتهم عند اصابه الحق والبعد عن الاشكال ضبط الامرام وتوضيح المقام وقد عرفت انه لا بد من تخصيص الجنس بكونه قريبا وأخص ليصير سالما عن المناقضة بمسئلة الجهاد على انه يمكن أن يقال تابع الاشمى في بيان الملائمة بان يفيد الجنس في كلامه أيضا بقرينة اعتباره فيه كونه وصفا ينسب الحكم به اذ لا شأن ان كونه متضمنا لمصلحة لا ينسب به الاحكام اذ المصلحة قد تتغير بحسب الاحكام كحفظ النفس حيث يكون مصلحة فيما سوى الجهاد وليس بمصلحة فيه (قوله واعتراض المصنف) الظاهر ان الاعتراض في الحواشي قبل ويحتمل أن يريد به قوله ويكفي الجنس البيعه هنا بعد ان يكون أخص من كونه متضمنا لمصلحة وفيه نظر لان هذا القول لا يدل الاعلى الجنس المعترف في الوصف بحيث أن يكون أخص من كونه متضمنا لمصلحة والضرورة أخص منها وكذا ضرورة حفظ النفس لانها أخص من مطلق الضرورة فليس في القبول المذكور ما يثبت كون الضرورة هي الجنس البعيد (قوله ونحوه أيضا) كضرورة الدين والعقل والمال (قوله دفع الحرج المانع عن التطهير المحتاج اليه الخ) قبل حاصل معناه ضرورة التطهير المحتاج اليه وليست أخص من ضرورة حفظ النفس لجواز وجود كل منهما بدون الاخر فلم ينفذ هذا الاولي دفع ما ذكرناه اعتراض

عبد فلا يقتل به الحرك كالمكاتب اذ انه محل الاعتاق قلنا العلة عندنا في عدم قتله بالمكاتب ليس كونه عبد بل جهالة المستحق من السيد والورثة لاحتمال أن يبقى عبدا بجزءه عن اداء النجوم فيستحق وان يصير حرا بادائها فيستحقه الورثة وجهالة المستحق لم تثبت في العبد فان سحت هذه العلة بطل الحاق العبد به في

فالملائمة كاهلية الشهادة) في انه لا يصح العمل قبلها (والتأثير كالعلة عندنا في عدم قتله بالمكاتب ليس كونه عبد شهادة الاصل) وهي أن يكون للحكم أصل معين من نوعه يوجب فيه جنس الوصف أو نوعه (وعند البعض بمجرد كونه تخيلا) أي يقع في اظطران هذا الوصف علة لذلك الحكم (وهذا يسمى بالمصالح المرسله) أي الاوصاف التي تعرف علمتها بمجرد كونه تخيلا يسمى بالمصالح

اعتبر الشرع جنسه  
الابعد وهو كونه متضمنا  
لمصلحة في اثبات الحكم  
وفوع يقبل عند الغزالي  
وهو ان الشرع اعتبر  
جنسه العيب الذي هو  
أقرب من ذلك الجنس  
الابعد (اذا كانت  
المصلحة ضرورة  
قطعية كلية كتبرس  
الكفار باسارى المسلمين)  
فانه لم يوجد اعتبار الشارع  
الجنس القريب لهذا الوصف  
في الجنس القريب لهذا  
الحكم اذ لم يهد في الشرع  
ايحة قتل المسلم بغير  
حق

مختلفة منها يجاهد من  
العدم وتكرمه بالعقل  
والخواس الباطنة ومنها  
الاعضاء السليمة وما  
يحصل له بها من التقلب  
والانتقال من حالة الى  
ما يحا الفها من نحو القيام  
والقعود والاختناء ومنها  
ما يصل اليه من منافع  
الاطعمة الشهية  
والاستمتاع بصنوف  
المأكولات ومنها صنوف  
الاموال التي بها يتوصل  
الى تحصيل منافع  
النفس ودفع المضار عنها  
فعل حسب اختلافها  
وجبت العبادات  
فالايمان وجب شكرا

المعارضة اعني اراد وصف يو جب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال  
لا تجب الزكاة في ذكور الخيل فلا تجب في اناها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث  
واذ في ما يكتفي في ذلك اعلان وذلك لان المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول تركيبة بمنزلة العرض  
على الماركين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يفتي انه متعذر او متعسر والمصنف  
رحم الله فسر شهادة الاصل بان يكون للحكم أصل معين من فوعه يو جد فيه جنس الوصف أو فوعه وقرقة  
فوجب العمل بالملائم بمجرد كونه مجبلا أي موقفا في القلب خيال العلية والصحة والاوصاف التي تعرف  
عليها بمجرد الاطالة تسمى بالمصالح المرسلة والمذكور في اصول الشافعية ان المناسب هو الخيل ومعناه  
تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره ثم قالوا  
والمناسب ينقسم الى مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه اما معتبر شرعا أو لا اما المعتمد فاما ان ثبتت اعتباره  
بنص أو اجماع وهو المؤثر أو لا بل ترتب الحكم على وقفه فقط فذلك لا يتخلوا ما ان يثبت بنص أو اجماع  
اعتبار عينه في جنس الحكم أو اعتبار جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم أو اطلاق ثبت فهو  
الملائم وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتمد لا بنص ولا باجماع ولا يرتب الحكم على وقفه فهو المرسل

المصنف (قال المصنف والشرع اعتبر جنس هذا) أي اعتبر كون مقدمات الشيء ودواعيه قائم مقام ذلك  
في ترتيب الحكم في كل منهما (قوله بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث) أي في وجوب  
الزكاة وسقوطها قال صاحب القواطع وهذا طريق يقضي الى غلبة الظن لان الانسان اذا علم انه اذا  
أعطى يئانه شيئا يعطى بنيه مثله فاذا سمع انه أعطى البنات شيئا غلب على ظنه اعطاء البنين مثله فثبت  
ان شهادة الاصل دليل الصحة من هذا الوجه قال ومن نظيره قول المعالي من صح طلاقه صح طهاره وقوله  
من زمه العشر لمه ربع العشر حتى تجب الزكاة على الصبي وقوله وما حرم النساء فيه حرم فيه التفرق  
قبل التقابض (قوله بان يكون للحكم أصل معين من فوعه الخ) مثاله الولاية على الثيب الصغيرة قياسا  
على الولاية على البكر الصغيرة والعلة الصغرة فالصغرة ملائمة كما مر انه موافق لتعليل الرسول عليه  
الصلاة والسلام في الطواف وشهادة الاصل موجودة ههنا فان له أصلا معيناً وهو الولاية على البكر  
الصغيرة يو جد في ذلك جنس الوصف أو فوعه وهو الصغرة وهذا ولا يفتي انه لو قدم وجود النوع بان يقال  
يو جد فيه نوع الوصف أو جنسه لكان أظهر الا ان وجود الجنس يؤدي الى وجود نوع آخر من ذلك  
الجنس فكانه قال يقصد نوع آخر من ذلك الجنس أو هذا النوع (قوله فاما ان يثبت اعتباره بنص أو  
اجماع) النص يشمل الكتاب والسنة والامثلة السفر والطواف والصغرة في القصر وطهارة سور الهرة  
وولاية المال ولم يذكر القياس لانه لا يثبت السببية ثم المراد ههنا اعتبار الشرع فوعه في نوع الحكم لانه  
بيان للمعتبر شرعا وقد سبق ان معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم  
والمراد بالثبوت الثبوت الاتفاقي لذكر المرسل في مقابله وهو من الدلائل المختلف فيها (قوله بل يرتب  
الحكم على وقفه فقط) أي اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم بمجرد ثبوت الحكم على وقفه ثبوتا اتفاقيا  
من غير ثبوت ذلك بنص أو اجماع (قوله واذا لم يثبت فهو الغريب) فالمعتبر شرعا خمسة مؤثر وملائمات  
ثلاث وغريب كلها مقبولة اتفاقا وربما يطلق المؤثر على ما يشمل الخمسة وهو المراد حيث يقال لا يقبل الا

الحكم لعدم مشاركته له في العلة وان بطلت منع حكم الاصل وتقول يقتل الحر بالمكاتب وبهذا التقرير  
يظهر ان المراد بالاجماع في قول المصنف رحمه الله أو ثبت الحكم في الاصل بالاجماع ليس الاجماع  
المصطلح بل اتفاق الخصمين ولو بالنظر الى بعض الصور ﴿تمت والله أعلم﴾

وينقسم

لنعمة الوجود وقوة النطق وكال العقل الذي هو انفس المواهب التي اخبص الانسان بها



واجب فكان النعم معروفا له ويوجب شكر المنعم بواسطة آلة المعرفة وهي العقل وهذا معنى قول الناس ان العقل موجب أي دليل معرفي لوجوب الايمان بالنظر في سببه وهو النعم بالعقل ووجوب الصلاة شكر النعمة الاعضاء السليمة فيعرف بما يلاحظه من المشقة فيقدر الراحة التي ينالها بالتقلب على حسب ارادته اذا النعمة مجهولة فاذا فقرا عرفت ووجب الصوم شكر النعمة اقتضاء الشهوات والاستمتاع به امددة فيعرف بما يقاسى من حرارة الجوع وشدة الظما في الهواجر قدر ما يتناول من صنوف الاطعمة الشهية والاشربة الباردة ووجوب الزكاة شكرا للنعمة المال فيعرف بما يجد طبيعته من المشقة في زوال المحبوب الى من لا يعمل له منه ولا يكثر له عدد ولا يطمع منه مكافأة قدر ما حول من اصناف المال وأولى من البسطة في قنونه واجب الحج شكرا للنعمة أيضا فان الله تعالى لما اضاف البيت

وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه والثاني ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو في جنسه والى ما لم يعلم منه ذلك وهو الغرض. يب فان كان غريبا أو علم الغاؤه فردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح امام الحرمين والامام الغزالي بقبوله وشرط الغزالي في قبوله شروطا ثلاثة أن تكون ضرورية لاحابية وقطعية لا ظنية وكيفية لا جزئية أي مختصة بشخص ففتح القلعة ليس في محل الضرورة وخوف الاستيلاء من غير قطع لا يجوز الرمي لكونه ظنيا واقفاء بعض أهل السلفية لنجاة البعض لا يجوز لان المصلحة جزئية والملائم كعين الصغر والمعتبر في جنس الولاية اجماعا وكجنس الحرج المعتبر في عين رخصة الجمع وكجنس الجنابة العمد والعدوان المعتبر في جنس القصاص والغريب كما يعارض بنقيض مقصود القار فيحكم بارت زوجه قياسا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده وهو الارث فحكم بعدم ارثه فهذا الوجه مناسب وفي ترتيب الحكم عليه تحصيل مصلحة هي نهيته عن

المؤثر (قوله والثاني ينقسم الى ملائم) يعني ما لم يعلم العادة وهذا يظهر ان بعض الملائم قسم من المعتبر شرعا وبعضه مما لم يعتبر كما ان الغرائب أيضا كذلك فلنكل من الملائم والغريب معنيين قسمان للمرسل احدهما قسمان منه لا تخروا التقسيم يمنع الخلو لا يمنع الجمع فاندفع توهم كون قسيم الشيء قسما منه (قوله قد علم اعتبار عينه الخ) لكن لم يعتبر نوعه في نوعه لان نص واجماع ولا يترتب الحكم على وفقه والالم يكن مرسل او مثال ملائم المرسل علمته دعاء القليل الى الكثير لظهوره في التيسر قياسا له على قليل الخرفانه مناسب لم يعتبر الشارع نوعه في نوعه بل جنسه وهو مطلق الدعاء الى الحرام في جنسه وهو مطلق حرمة الداعي كفي حرمة الخلو الداعية الى الزنا ومبادئ الوطء في الاعتكاف وحرمة المصاهرة وعليه يتنى جل امير المؤمنين على كرم الله وجهه حد الشرب على حد القذف (قوله وهو القريب) وهذه أيضا خمسة ما علم الغاؤه والملائم الثلاث والقريب الطرفان مردودان اتفاقا وفي الملائمة الثلاث الاختلاف الا في (قوله لان المصلحة جزئية) فيه بحث لانه لو ترك الاتفاق في البحر لكان جميع أهل السفينة وعلى تقدير الالتقاء ينجو البعض فلم يعتبر هذا ويمكن أن يقال البعض الملقى غير متعين اذ ليس البعض أولى من البعض بخلاف مسألة التمس فان البعض المقبولين متعينون وهم الاسارى (قوله كعين الصغر المعتبر في جنس الولاية اجماعا) هذا المثال على وفق مذهب الحنفية وتوضيحه أن يقال ثبتت للاب والابنة النكاح على الصغيرة كما ثبت له ولاية المال بجماع الصغر فوصف الصغر أمر واحد والحكم الولاية وهو جنس بجميع ولاية النكاح وولاية المال وهما نوعان من التصرف وعين الصغر معتبر في جنس الولاية بالاجماع لان الاجماع على اعتباره في ولاية المال اجماع على اعتباره في جنس الولاية بخلاف اعتباره في عين ولاية النكاح فانه انما ثبت بمجرد ترتيب الحكم على وفقه حيث ثبت الولاية معه في الجملة وان وقع الخلاف في انه للصغر أو للبكاره أو لها جميعا (قوله وكجنس الحرج المعتبر في عين رخصة الجمع) هذا المثال على وفق الشافعي رحمه الله وتوضيحه ان الجمع جائز في الحضر مع المطر قياسا على السفر بجماع الحرج فالحكم رخصة الجمع وهو واحد والوصف الحرج وهو جنس الجمع الحاصل بالسفر وهو خوف الضلال والاقطاع وبالطرح وهو التأذي وهما نوعان مختلفان وقد اعتبر جنس الحرج في عين رخصة الجمع للنص والاجماع على اعتبار حرج السفر ولو في الحج فيها وأما اعتبار عين الحرج فليس الا بمجرد ترتيب الحكم على وفقه اذ لانص والاجماع على عليه نفس حرج السفر (قوله وكجنس الجنابة) توضيحه أن يقال يجب القصاص في القتل بالمثل قياسا على القتل بالحد بجماع

(٥٠ - تلويح باقي)

الى نفسه كرامة له واظهار الشرفه وصار امان الخالق لحرمة فوجب زيارته أداء لشكر هذه النعمة وتحصيل الامان من النيران ويعرف بمقاساة شدائد السفر قدر التقلب في النعم في حالة الإقامة بين الاهل والاولاد فثبت بما

الدين صاحب الميزان من المتأخرين والله أعلم انتهى ما في الكشف الكبير بعبارة وبدل على ذلك قوله تعالى خالق كل شيء فاعبدوه وقوله سبحانه وتعالى يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم الأرض فرشا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم وقوله جل ذكره يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء إلى غير ذلك من الآيات والبيانات والجمع الواضحات (قوله لقوله تعالى أقم الصلاة الخ) دلالة على المدعى تروق على كون اللام للتعديل وهو ممنوع فان اللام الجارة ترد على معان كثيرة وجعل البيضاوي وغيره في هذه الآية للتأقبت وقال مثلها في ثلاث خالون وفي القاموس بمعنى بعد وقال ويعني عند كتبه خمس خالون وتسمى لام التاريخ وقال ابن الهمام وهو استعمال محقق في اللغة يقال في التاريخ باجماع أهل العربية خرج ثلاث يقين وشيخه وعلى ذلك قوله تعالى

الفعل الحرام لكن لم يشهد له أصل بالاعتبار بنص أو اجماع وما علم الغاؤه كتعبين إيجاب الصوم في الكفارة على من سهل عليه الاعتاق كالمالك فإنه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له قال الامام الغزالي من المصالح ما شهد الشارع باعتباره وهي أصل في القياس ووجه ومنها ما شهد بطلانه كتعبين الصوم في كفارة المالك وهو باطل ومنها ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالابطال وهذا في محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية فكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل ما يقو بها فهي مصلحة ودفعها مفسدة وإذا أطلقنا المعنى التجبيل أو المناسفة في باب القياس أردنا به هذا الجنس والمصالح الحاجية أو التحسينية لا يجوز الحكم بمجرد هاهنا تعضد بشهادة الاصول لانه يجري مجرى وضع الشرع بالرأى وإذا اعتضد باصل فهو قياس وأما المصلحة الضرورية فلا بد في أن يؤدي اليها رأي مجتهد وان لم يشهد له أصل معين كافي مسئلة التترس فاننا تعلم قطعا بادلته خارجة عن الحصر ان تعليل القتل مقصود للشارع كنعته بالكلمة لكن قيل من لم يذنب فهو يبلم يشهد له أصل معين ونحن انما يجوز عند القطع أو ظن قريب من القطع وهذا الاعتبار تخصيص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بتفسير حق لما تعلم قطعا ان الشارع يؤثر الحكم الكلي على الجزئي وان حفظ أهل الاسلام أهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سميناها مصلحة هي مسئلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعروفة بالكتاب والسنة والاجماع ولان كون هذه المعاني عرفت لا بدليل واحد بل بادلته كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال وتفاوت الامارات سميناها مصلحة هي مسئلة لا قياسا اذ للقياس أصل معين وقال بعد ما قسم المناسفة الى مؤثر وملائم وغريب ان المعنى اربعة اقسام ملائم يشهد له أصل معين فيقبل قطعا ومناسب لا يلائم ولا يشهد له أصل معين فلا يقبل قطعا كعرومان القائل لولم يرد فيه نص معارض له بنقيض قصده ومناسب يشهد له أصل معين لكن لا يلائم فهو في محل الاجتهاد وملائم لا يشهد له أصل معين وهو

كونه جنباية عمد عدوان فالحكم مطلق القصاص وهو جنس بجميع القصاص في النفس والاطراف وغيرها من القوى والوصف جنباية العمد والعدوان وانه بجميع الجنباية في النفس وفي المال وقد اعتبر جنس الجنباية في جنس القصاص بالنص والاجماع وهو ظاهر وانما الخفاء في ان اعتبار عين القتل العمد العدوان في عين القصاص في النفس ليس بالنص والاجماع بل ترتيب الحكم على وقفه ليكون من الملائم دون المؤثر ووجهه ان لا نص ولا اجماع على ان العلة ذلك وحده أو مع قيد كونه بالحدود (قوله والقريب) أي القريب المناسب على ما اختاره القاضى في شرح المختصر وفي قوله في ترتيب الحكم عليه أي على هذا الجامع تحصيل مصلحة اشارة الى هذا فليس ما ذكره مثالا للغريب المرسل كما توهمه سائر مراجع المختصر وليس اطلاق الشارع بناء على الرأيين كما توهمه وآهمل مثال الملائم المرسل اكتفاء بما ذكره المصنف من مثال التترس (قوله على الخمسة الضرورية) هي النفس والمال والدين والنسب والعقل (قوله) والمصالح الحاجية الخ) المصالح الحاجية هي التي في محل الحاجة كتمكين الولي من تزويج الصغير فان مصالح النكاح ليست بضرورية لها في الحال الا ان الحاجة توجه ما حاصله وهو نفقة الكف الذي فان لربما فان لا يبدل والتحسينية هي التي لا تكون في محل الضرورية ولا الحاجة بل تجرى مجرى التحسينات وهي تقرب الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وهذا على قسمين منه ما يقع بدون معارضة قاعدة معتبرة وذلك كتحريم تناول القاذورات وسلب أهلية الشهادة عن الرقيق لاجل انها منصب شريف والرقيق باول القدر والجمع بينهما غير ملائم ومنه ما يقع مع المعارضة كالكتابة فانها وان كانت

الاستدلال

الغنة يقال في التاريخ باجماع أهل العربية خرج ثلاث يقين وشيخه وعلى ذلك قوله تعالى

لكن رجدا اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات واعلم انه في المصلحة يسوغها ضرورة به قطعية كية كالتريس  
 الكفار يجمع من المسلمين وتعلم أن الوتر كنههم استبولوا على المسلمين وقتلوهم ولورميننا التريس مخلص أكثر المسلمين فتكون  
 المصلحة ضرورية لان صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية الى جواز الرى الى التريس وتكون قطعية لان حصول  
 المصلحة وهي صيانة الدين ونفوس عامة المسلمين رى التريس يكون قطعية ٣٩٥ لاطنية كحصول المصلحة في

رخص السفر فان السفر  
 مظنة المشقة وتكون  
 كلية لان استخلاص  
 عامة المسلمين مصلحة  
 كلية تخرج بقيد  
 الضرورة ما لو تترس  
 الكافر في قلعة يعلم  
 لا يحصل رى التريس  
 وبالقطعية ما لم تعلم  
 تسلطهم ان تر كترى  
 التريس وبالكلية ما اذا  
 لم تكن المصلحة كلية  
 كما اذا كانت جماعة  
 في سفينة وثقلت السفينة  
 فان طرحنا البعض في  
 البحر نجا الباقون لا يجوز  
 طرحهم لان المصلحة  
 غير كلية لان على تقدير  
 ترك الطرح لانهلاك الا  
 جماعة مخصوصة وفي  
 التريس لو تركنا الرى  
 لقتلوا كافة المسلمين مع  
 الاسارى (والتأشير  
 عندنا ان ثبت بنص  
 أو اجماع اعتبار نوعه  
 أو جنسه في نوعه أو  
 جنسه) أى نوع الوصف  
 أو جنسه في نوع الحكم  
 (وكتوله عليه الصلاة

الاستدلال المرسل وهو ايضا في محل الاجتهاد (قوله) لكن رجدا اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة  
 المحرمات) أورد المصنف رحمه الله عليه الاعتراض السابق وهو ان هذا الاعتبار لا الجنس الا بعد وهو غير  
 كافى في الملازمة فالاولى ان يقال اعتبار الشرع حصول النفع الكثير في تحمل الضرر اليسير وجميع  
 التكاليف الشرعية مبنية على ذلك (قوله) والتأثير عندنا انما قال عندنا لان عند أصحاب الشافى  
 رحمه الله اخص من ذلك وهو ان ثبت بنص أو اجماع اعتبار عين الوصف في عين ذلك الحكم ولذا قال  
 الامام الغزالي المؤثر مقبول باتفاق القايسين وقصر أبو زيد البوسى القياس عليه لكنه أورد للمؤثر  
 أمثلة عرف بها انه من قبيل الملازم لكنه سماه أيضا مؤثرا فالقياس ينقسم باعتبار عين العلة وجنسها  
 وعين الحكم وجنسه أربعة أقسام الاول ان يظهر تأثير عين الوصف في عين الحكم وهو الذى يقال انه في  
 معنى الاصل وهو المقطوع به الذى ربما يقرب منه منكر والقياس اذا لفرق الابتعاد المحل الثاني ان يظهر  
 تأثير عينه في جنس الحكم الثالث ان يظهر تأثير جنسه في عينه وهو الذى خصصناه باسم الملازم وخصصنا  
 اسم المؤثر بما يظهر تأثير عينه الرابع ان يظهر تأثير الجنس في الجنس وهو الذى سميناه المناسب الغريب  
 ثم للجنسية من اربعمائة وخصوصا فن أجل ذلك تتفاوت درجات الظن والاعلى مقدم على الاسفل  
 والا قرب مقدم على الابعد في الجنسية فالمصنف رحمه الله أخذ من كلا مهم تفسير المؤثر وقيد الجنس  
 بالغريب ليتبين عن الملازم على ما سبق وأورد بدل العين النوع لثلاثيهوهم ان المراد هو الوصف والحكم  
 مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالنجس والحرمة المخصوصة بها فهوهم ان للخصوصية مدخلاف  
 العلية والمراد بالوصف الوصف الذى يجعل علة لا مطلق الوصف وكذا المراد بالحكم الحكم المطاوب  
 بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس أنواع لمطلق الوصف والحكم فلا

مستحسنة في العادات الا انها في الحقيقة بيع الرجل ما له عماله وذلك غير معقول كذا في المحصول (قوله)  
 فالمصنف أخذ من كلا مهم تفسير المؤثر) اعترض جدى في فصول البدائع على المصنف بان رسمه التأثير  
 لا يتناول الغريب من غير المرسل وهو مقبول اتفاقا باعتراؤه وهذا مبنى على انحصار المقبولية في المؤثر  
 كما هو الظاهر من سياق المصنف (قوله) وأورد بدل العين) علم منه ان المراد من اعتبار نوع الوصف في  
 نوع الحكم اعتبار الوصف المذكور في الحكم المذكور في موضع آخر (قوله) الوصف الذى يجعل علة) فيه  
 بحث أما أولا فلا ناسلنا عين الوصف هذا الكنى البعيد والابعد لا يتبعنا ان ذلوا ريدتهما التفاوت عبرته  
 لم يناسب بمثل الابعد كونه متضمنا للمصلحة لان بعده المتضمن لضرورة ثم لحفظ العقل ثم ايقاع العداوة  
 والبغضاء ثم السكر ثم الخمرية وان أريد بالابعد على الكل وبالبعيد ما بعده فالمناسب أعصم من متضمن  
 المصلحة رد افع المقصدة بل وصف ينطبق به حكم الشرع أعصم منه سلنا ان على الكل يتضمن المصلحة  
 فيكون ما بعده وهو الضرورة بعيدا وقد جعلها جنسا قرا بالولاية والطهارة وأمانا ناسلنا المتضمن  
 المصلحة لا يلزم ان يكون أبعده على ما هو عين النوع بانه الوصف المدعى علة لا احتمال ان يكون المدعى

أوجنسه (والمسواد بالجنس هنا الجنس القريب كالسكر في الحرمة) هذا نظير اعتبار النوع في النوع (وكتوله عليه الصلاة  
 والسلام رأيت لو تمحضت الحديث) هذا نظير اعتبار الجنس في النوع (فان للجنس وهو عدم دخول شئ اعتبارا في عدم قساد الصوم  
 وكقيا من الولاية على الثيب الصغيرة وعلى البكر الصغيرة بالصغير) هذا نظير اعتبار النوع في الجنس (وانوعه اعتبارا في جنس الولاية  
 لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة وكطهارة سؤر الهرة) نظير اعتبار الجنس في الجنس (فان للجنس الضرورة اعتبارا في جنس التعفيف

فطلبوهن لعدن من قول عليه الصلاة والسلام في حديث جابر هذا حين دلكت الشمس فيكون المعنى بعد زوال الشمس  
 وبه قال ابن عباس وابن عمر وأبو برزة الأسلمي من الصحابة وأبو جعفر محمد بن علي الباقر والحسن البصري وقادة والضحاك واختاره  
 ابن جرير وهو رواية عن ابن مسعود رضي الله عنه وفي رواية عنه أنه فسر بغروب الشمس وقال حين غربت

يبقى فرق بين عليه السكر المحرمة وعليه الضرورة للتخفيف فإضافة النوع إلى الوصف والحكم بمعنى من  
 البيانية أي النوع الذي هو الوصف أو الحكم المطاوب فهو نوع لمطلق الوصف والحكم وقد بين بالضافة  
 إلى الوصف المخصوص والحكم المطاوب احتراز عن الأنواع العالمة والمتوسطة التي وقع التعبير عنها بلفظ  
 الجنس وأما إضافة الجنس إلى الوصف والحكم فهي بمعنى اللام على أن المراد بهما الوصف المعين والحكم  
 المطاوب كما في حال إضافة النوع والمراد بالجنس ما هو أعم من ذلك الوصف أو الحكم مثلاً عجز  
 الإنسان عن الاتيان بما يحتاج إليه وصف هو عملة للحكم فيه تخفيف للتصويع الدالة على عدم الجرح  
 والضرر فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه  
 الجنس الذي هو العجز بسبب ضعف القوى أعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه  
 الجنس الذي هو العجز الناشئ من الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذي  
 هو العجز الناشئ من الفاعل على ما يشمل المسافر أيضاً وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ عن  
 الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الأوصاف  
 والأحكام والافتحقيق الأنواع والأجناس بأقسامها مما يعسر في الماهيات الحقيقية فضلاً عن  
 الاعتباريات فالواصل أن الوصف المؤثر هو الذي ثبت بنص أو إجماع عليه ذلك النوع من الوصف  
 لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج إلى النية أو عليه جنس ذلك الوصف  
 لنوع ذلك الحكم كعدم دخول شيء في الجوف لعدم فساد الصوم أو عليه ذلك النوع من الوصف جنس  
 ذلك الحكم كما في سقوط الزكاة عن لاعقل له فإن العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج إلى  
 النية وهو جنس سقوط الزكاة أو عليه جنس الوصف جنس الحكم كما في سقوط الزكاة عن الصبي لتأثير  
 العجز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج إلى النية. وأما أمثلة المتن في بعضها نظر لما نسب إلى من أن  
 السكر والصفر من قبيل المركب ولما سبق من أن المراد ههنا الجنس القريب والضرورة للطواف ليست

هذا حين دلكت أخرجه  
 محمد بن الحسن في كتاب  
 الآثار عنه واليه  
 ذهب مجاهد وسعيد  
 الرحمن بن زيد بن أسلم  
 وأخرج الطحاوي عن  
 أبي هريرة فإنه لما سئل  
 عن الصلاة الوسطى قال  
 سأقرأ عليك القرآن حتى  
 تعرفها أليس يقول الله  
 عز وجل في كتابه أقم  
 الصلاة لذالك الشمس  
 الظهر إلى غسق الليل  
 المغرب ومن بعد صلاة  
 العشاء العتمة ويقول  
 وقرآن الفجر إن قرآن  
 الفجر كان مشهوداً ثم  
 قال حافظوا على الصلوات  
 والصلاة الوسطى هي  
 العصر قال الشيخ سيف  
 الدين أبو المعين النسفي في  
 طريقه الخالف أن اللام  
 في قوله تعالى أقم الصلاة  
 لذالك الشمس وقوله  
 عليه الصلاة والسلام  
 صوموا لرؤيته ليست  
 لتعبدوا لأنها لا تصلح  
 لذلك أدهى داخلية على  
 الرؤية دون الوقت وهي  
 ليست بعلة بالإجماع فما  
 لم يدخل فيه أولى أن

هاتمه ما هو الأنزل منه فتأمل (قوله بمعنى من البيانية) ويجوز أن تكون الإضافة لامية بان يراد بالوصف  
 والحكم الوصف الذي يناط به الحكم والحكم الذي يناط بالوصف فيكون المعنى الإضافي النوع الخاص  
 بالوصف الذي يناط به الأحكام والنوع الخاص للحكم الذي يناط بالوصف (قوله وهكذا في جانب الحكم)  
 فإنه يقابل كلاماً ذكر في جانب الوصف حكم في من ينهه عما وخصوصاً يتعلق بالعجز بسبب عدم العقل  
 حكم هو سقوط ما يحتاج إلى النية كالعبادات أو يتعلق بالعجز بسبب ضعف القوى حكم هو سقوط  
 وجوب الطح والجهاد ويتعلق بالعجز الناشئ عن الفاعل بدون اختياره حكم هو سقوط المطالبة  
 في الحال وهو وجوب الأداء في حق الصلاة ويتعلق بالعجز الناشئ عن الفاعل مطلق حكم هو سقوط  
 المطالبة في الحال في العبادات البدنية والرخص بقصر الصلاة وتأخير الصوم ويتعلق بمطلق العجز  
 حكم فيه تخفيف في الجملة (قوله كالعجز بسبب عدم العقل) جعله ههنا من النوع وجعله فيما سبق من  
 الجنس حيث قال جنسهما العجز بسبب عدم العقل ولا منافاة لأن المراد بالنوع في هذا المقام الإضافي  
 فهو نوع بالنسبة إلى ما فوقه جنس بالنسبة إلى ما تحته (قوله من قبيل المركب) قيل وإن كان جسي

كذلك

لا يكون علة فإن قلتم المراد ما ثبت بالرؤية وهو الشهر قلنا أتعدون به أن الوقت

الذي وجدت فيه الرؤية بسبب اصوم جميع الشهر أم تعدون أن كل يوم سبب على حدة للصوم فإن قلتم بالأول فقد أقررتم بطلانه  
 وإن قلتم بالثاني فكيف عبر بالرؤية عن هذه الأوقات وهل في اللفظ ما يبيّن وضعا أو دلالة أن تدكر الرؤية ويراد منها جزء من يوم

وقد يترتب بعض الأربعة مع بعض واستخرج كالمصغر مثلا فان النوع اعتبارا في جنس الولاية والجنس اعتبارا في جنسها فان جنس  
 العجز والولاية ثابتة على العاجز كالجنون مثلا وقس عليه البواقي والمركب ينقسم بالتقسيم العقلي أحد عشر قسما واحدا منها مركب  
 من الأربعة وأربعة منها مركبة من ثلاثة وستة مركبة من اثنين

يوجد بعد ثلاثين يوما أو  
 عشرين يوما من وقت  
 الرؤية فان قلتم نعم فقد  
 ادعيتم ما يعرف كل  
 جاهل بطلانه وان قلتم  
 لا فقد اطلبتم  
 الاستدلال بالخبر وكذا  
 في قوله تعالى اقم الصلاة  
 لدلوك الشمس اليس  
 تعنون بهذا ان الغلة هي  
 وقت الدلوك أم جزء  
 واحد من الزمان فهو  
 معدوم عند الدلوك  
 فان قلتم بالاول فقد تكرر  
 مذهبكم وان قلتم  
 بالثاني فنقول أي دلالة في  
 الدلوك الذي هو فعل  
 الشمس في زمان  
 مخصوص على زمان آخر  
 يوجد بعده من غير  
 تعيين بل على أجزاء  
 متعددة يتعين بعضها  
 سببا عند اتصال الاداء  
 به على ما هو المذهب  
 عندكم أفيه دليل على  
 ما زعمتم من حيث العقل  
 أم من حيث اللغة قاي  
 الاخرين ادعيتم كقلتم  
 بيبانه وان تنحدروا  
 عليه ثم قال وروى

كذلك بل قد عرفت انه ليس بعلام فضا عن المؤثر (قوله وقد يترتب بعض الأربعة) لاختفاء في ان  
 اقسام المفرد أربعة حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعترف في جانب الوصف هو النوع أو الجنس  
 وكذا في جانب الحكم وحينئذ يلزم انحصار المركب في أحد عشر لان التركيب اما ثنائي أو ثلاثي أو رباعي  
 أما الزاوي فواحد لا غير وأما الثلاثي فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعي وذلك  
 الواحد اما أن يكون اعتبار النوع في النوع أو في الجنس أو اعتبار الجنس في النوع أو في الجنس وأما  
 الثنائي فستة لان كل واحد من الاقسام الأربعة للأفراد يترتب مع كل من الثلاثة الباقية يصير  
 اثني عشر حاصلة من ضرب الأربعة في الثلاثة فسقط ستة لموجب التكرار أو نقول اعتبار النوع في النوع  
 اما أن يترتب مع اعتبار الجنس في النوع أو مع اعتبار النوع في الجنس أو مع اعتبار الجنس في الجنس ثم  
 اعتبار الجنس في النوع اما أن يترتب مع اعتبار النوع في الجنس أو مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار  
 النوع في الجنس يترتب مع اعتبار الجنس في الجنس فان قلت اعتبار النوع يستلزم اعتبار الجنس  
 ضرورة انه لا وجود للنوع بدون الجنس فلا يتصور الافراد الا في اعتبار الجنس في الجنس وأما اعتبار  
 النوع في النوع فيستلزم التركيب الرباعي البنية واعتبار النوع في الجنس أو عكسه يستلزم التركيب  
 الثنائي قلت المراد الاعتبارات الأربعة حتى ان الرباعي ما يكون كل من الاعتبارات الأربعة  
 مقصودا على حدة فالمركب من الأربعة كالمركب فانه مؤثر في الحرمة وكذا جنسه الذي هو يقع العداوة  
 والبغضاء مؤثر في الحرمة ثم السكر يؤثر في وجوب الزاجر أعم من ان يكون أخرويا كالحرمة أو دنويا  
 كالحمد ثم لما كان السكر مظنة للذوق صار المعنى المشترك بينهما هو يقع العداوة والبغضاء مؤثر في  
 وجوب الزاجر واما المركب من الثلاثة فالمركب مما سوى اعتبار النوع في النوع كالتيمم عند خوف فوت  
 صلاة العيد فان الجنس وهو العجز بحسب المحل عما يحتاج اليه شرعا مؤثر في الجنس أي في سقوط الاحتياج  
 وفي النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا الصلابة فامسوا باليمين فالتيمم هو الماء وهو عديم وجود  
 الاحوال بحسب نشأته الجاسات وأيضا عديم وجود الماء وهو النوع مؤثر في الجنس وهو عديم وجود  
 استعماله لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر في النوع أي في التيمم من حيث انه تيمم والمركب مما  
 سوى اعتبار الجنس في النوع كافي التيمم اذا لم يجد الماء يحتاج اليه شرعا فان العجز الحكمي بحسب المحل  
 عن استعمال ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج فهذا تأثير الجنس في الجنس ثم النوع مؤثر في  
 النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا وأيضا عديم وجود الماء وهو النوع مؤثر في الجنس أي في  
 عدم استعماله دفعا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث  
 التيمم والمركب مما سوى اعتبار النوع في الجنس كالجيش في حرمة القربان فهذا تأثير النوع في النوع

من كبا الا ان له جهة واحدة فالتيمم بذلك الاعتبار (قوله فان قلت اعتبار الشرع) فيه بحث اذ لا نسلم  
 ان اعتبار عليه النوع مطلقا يستلزم اعتبار عليه الجنس فان عليه الخاص لافيه من الزوائد لا يستلزم  
 عليه العام بل الامر بالعكس وكذا اعتبار معاولية شيء لا يقتضي معاولية الجنس له والالزام عدم وجود

الحديث لبيان ان الصوم المأمور به في الشهر يؤدي فيه بعدد ايامه في الزيادة والنقصان لا لبيان السبب رجحان اللام للوقت كثير شائع  
 في الشرع واللغة قال عليه الصلاة والسلام المستحاضة تتوضأ لكل صلاة أي لوقت كل صلاة وقالت الخنساء يذكر في طلوع الشمس  
 صخرًا \* واذا كره لكل مغيب شمس أي لوقت مغيبها هذا ولا يدعيه ان وقت الرؤية والدلوك ليس بوقت للصوم والصلاة لما مر ان  
 اللام النار ينحى بمعنى عند وهو المراد من التوقيت فيكون المعنى بعد الرؤية والدلوك (قوله الى الاحتصاص الكامل) ويكتفي فيه الطريقة

(وقد سمي البعض أول الأربعة غريباً والثلاثة ملائمة

(قوله لكن مجموعها) ولو سلم أن هذه الأمور تفيد الظن فإتياً يفيد مجموع القطع إذا استند إليه إلى المجموع من حيث هو مجموع كل غير المتواتر وأما إذا كان كل منها دليلاً على حدة فلا ولهذا لا يصح الترجيح بكثرة الأدلة (قوله وتغيرها) حيث يصح في وقته الكامل ويكره في الناقص و يفسد في غير ذلك وفيه نظر إذ النقص في الوقت حقيقة لأنه وقت كسائر الأوقات وإنما يتطرق النقص للاركان والأعمال لوقوعها مشابة بعبادة الكفار غير الله تعالى ولذلك ورد النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة ويرد عليه أيضاً من صار أهلاً للصلاة وقت مكروه فحسب ثم يصلها فيه فلا يجوز فضاؤها في وقت مكروه مثله فان السبب في حقه لا يمكن جعله كل الوقت حسبن خرج اذ لم يدرك مع الاهلية الا ذلك الجزء بخلاف ما لو قضى ما قطعه من النقل المشروع فيه في وقت مكروه حيث يخرج عن العهدة وان كان أعمالاً وجوبه ضرورة صيانة

وجنسه وهو الاذى علة أيضاً لحرمه القربان وخنثه وهو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى الجنس في الجنس كما يقال الحيض علة لحرمه الصلاة فهذا تأثير النوع في النوع وأيضاً للجنس وهو حرمة القراءة أهم من أن يكون في الصلاة أو خارجها وخنثه وهو الخروج من السبيلين تأثير في حرمة الصلاة لكن ليس له تأثير في الجنس وهو حرمة القراءة مطلقاً وأما المركب من الاثنين فالمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في النوع كقائه طهارة سور الهرة فان الطواف علة للطهارة لقوله عليه الصلاة والسلام انها من الطوافين وخنثه وهو مخالفة نجاسة بشق الاحتراز عنها علة للطهارة كما يار القلوات والمركب من اعتبار النوع في النوع مع النوع في الجنس كافتار المريض فانه مؤثر في الجنس وهو التخصيف في العبادة وكذا في الاطوار بسبب الضرر والمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في الجنس كولاية النكاح في الجنون جنونا مطلقاً فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم من حيث انه عجز دائم بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من حيث انه صغر لا يوجب هذه الولاية والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس في الجنس كالولاية في مال الصغيران العجز لعدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم مؤثر في الولاية في المال العاجزة الى بقاء النفس والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع النوع في الجنس كخروج التماسه فانه مؤثر في وجوب الوضوء ثم خروجها من غير السبيلين كافي اليد وهي آلة التطهير مؤثر في وجوب ازالها والمركب من اعتبار النوع في الجنس مع الجنس في الجنس كافي عدم الصوم على الصبي والجنون فان العجز لعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة للاحتياج الى التيسر ثم الجنس وهو العجز لظلم في القوى مؤثر في سقوط العبادة كذا ذكره المصنف رحمه الله تعالى

(قوله ولاشئان المركب من أربعة أقوى الجميع) يعني ان قوة الوصف انما هي بسبب التأثير والتأثير بسبب اعتبار الشارع وكلما اكثر الاعتبار قوى الاثر فانه يكون المركب أقوى من البسيط والمركب من أجزاء أكثر أقوى من المركب من أجزاء أقل وأنت خير بانها انما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع في النوع فانه أقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد يقر به منكره والقياس اذ لا فرق الا بتعدد الجهل فالمركب من غيره لا يكون أقوى منه (قوله وقد سمي البعض) ذكر في بعض أصول الشافعية ان المناسب القريب ما يؤثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه كاطعم في الربا فان نوع الطعم وهو الاقتيات مؤثر في الجنس بعدم علة النوع وليس الامر كذلك لجواز وجوده في ضمن نوع آخر وكان الجواب المذكور مبني على التنزل (قوله وجوب الاعتزال) أي من النساء والعلم ان (قوله كافتار المريض فانه) أي المرض مؤثر في تخفيف العبادة مطلقاً صوماً كان أو صلاة أو غيرهما (قوله فيما سوى اعتبار النوع في النوع) فان قلت لا حاجة الى استثناء اعتبار النوع في النوع لما هي من انه يستلزم التركيب الرباعي فيندرج في قوته ولاشئ ان المركب من أربعة أقوى الجميع قلت قد سبق أيضاً ان الرباعي ما يكون كل من الاعتبارات الأربعة مقصودة فيه وان اعتبار النوع في النوع من أقوى الأفراد فلا بد أن يستثنى حتى لا ينتقض الحكم الكلي بالمركب من غيره حيث لا يكون أقوى منه مع تركب ذلك وبساطة هذا (قوله ذكر في أصول الشافعية الخ) يلزم من هذا أن يكون الغريب أقوى من الكل لما سبق ان اعتبار النوع في النوع أقوى الكل وهو راجع الى تفسير الغريب بولامشاحه (قوله فان نوع الطعم وهو الاقتيات) الطعم بالضم الطعام وما يؤكل وبالفتح ما يؤديه الذوق والاقتيات اتحاد القوة واطعمة النوع الى الطعم بمعنى اللام واطعمة الجنس اليه بيانية واعترض عليه بان المراد بنوع الوصف المتحد عليه في الاصل ما اتفق معه في الماهية ويجنسه ما اختلف معه في الحقيقة ولكن اتحادهما في الاشترار والاطعم الذي في البر هو الوصف المتحد عليه

ثم لا يخلو من ان يكون له أصل معين من نوعه بوجد فيه جنس الوصف أو نوعه ويسمى شهادة الاصل وهي أعم من أولى الاربعه مطلقا  
 أي شهادة الاصل أعم من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم ومن اعتبار جنس

كما وجد اعتبار نوع الوصف أو جنسه في نوع الحكم فقد وجد للحكم أصل معين من نوعه بوجد فيه جنس الوصف أو نوعه لكن لا يلزم انه كما وجد له أصل معين من نوعه بوجد فيه جنس الوصف أو نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف أو جنسه في نوع الحكم (ويبينها وبين أخرى الاربعه عموم وخصوص من وجه) أي قد يوجد شهادة الاصل بدون واحد من أخرى الاربعه وقد يوجد واحد من أخرى الاربعه بدون الشهادة الاصل وقد يوجدان معا (فالتعليل بهما بدون الشهادة بحجة ويسمى عند البعض تعليل الاقياسا وعند البعض هنوقياس أيضا واذا وجد شهادة الاصل بدون التأثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا أيضا) اعلم ان التعليل بأولى الاربعه لا يكون الا مع شهادة الاصل

ربوية البرولم يؤثر جنس الطعم في ربوية سائر المطعومات كالخضروات والملائم هو الاقسام الثلاثة الباقية (قوله ثم لا يخلو) أي الحكم بعد التعليل لا يخلو من أن يكون مقرونا بشهادة الاصل أو لا يكون في الكلام حذف والمراد بشهادة الاصل أن يكون للحكم المعلق أصل معين من نوعه بوجد فيه جنس الوصف أو نوعه وانما قلنا المراد انه لا يخلو من أن يكون له أصل أو لا يكون لما ذكر من ان كلامنا من اعتبار النوع في الجنس واعتبار الجنس في الجنس قد يوجد بدون شهادة الاصل فصار الحاصل ان كلامنا من اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس في النوع يستلزم شهادة الاصل وهو معنى العموم والخصوص المطلق وأما اعتبار النوع في الجنس أو الجنس في الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد يجتمعان وقد يفترقان وهذا معنى العموم والخصوص من وجه فالتعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه أو جنسه في نوع الحكم يكون قياسا لاحتماله لان الحكم المعلق مقيس والاصل الشاهد مقيس عليه وكذا التعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه في جنس الحكم أو جنسه في جنسه اذا كان مع شهادة الاصل وأما اذا كان بدونها فهو تعليل مشروع مقبول بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند بعضهم يكون استدلالا بالعلة مستنبطه بالأي غزلة ما قال الشافعي رحمه الله ان التعليل بالعلة المتعدية يكون قياسا وبالعلة القاصرة لا يكون قياسا بل يكون بيان علة شرعية للحكم وقال شمس الأئمة رحمه الله تعالى الاصح عندى القياس

والذي في سائر المطعومات يتفق معه في الماهية فكيف يكون الطعم جنسها وكيف يكون الاقياسات فوالطعم وقد اختلف معه في الحقيقة (قوله كالخضروات) قال في المفصل ويجمع الصفة اذا كان في آخرها ألف تأنيث رابعة أربعة أمثلة فعال فعل وفعل وفعل وأما قوله عليه الصلاة والسلام ليس في الخضروات صدقة فلجريه محرى الاسم بمعنى الاسم الذي له مبد كرفانه يجمع بالالف والتانيخ وسجراوات وقيل هو متأول بالقول (قوله في الكلام حذف) هو قوله ولا يكون وقد يقال المفهوم من كلام المصنف ان أول الاربعه المسمى غريبا عند البعض لا يخلو من أن يكون له أصل معين من نوعه بوجد فيه نوع الوصف أو جنسه وعلى هذا لا يحتاج الى اعتبار الحذف اذا اعتبر الشرع نوع وصفه في نوع حكمه لا يمكن أن لا يكون له أصل معين من نوعه بوجد فيه نوع الوصف أو جنسه (قوله وهو معنى العموم والخصوص المطلق) يريد ان ليس المراد من العموم والخصوص ههنا ما هو بحسب التصديق بل ما هو بحسب التحقيق لكن فيه مساححة لان مجرد استلزامها بشهادة الاصل لا يقيد العموم والخصوص مطلقا فالظاهر ان يقال يستلزم شهادة الاصل بدون العكس الا انه لم يتعرض له لكونه مذكورا في كلام المصنف وانما غرضه ههنا مجرد بيان ان المقترن التحقيق لا التصديق وانما قلنا لا يستلزم شهادة الاصل اياهما لجواز أن يوجد للحكم أصل معين بوجد فيه جنس الوصف أو نوعه لكن لم يوجد فيه اعتبار الشارع نوع الوصف أو جنسه في نوع الحكم المعلق (قوله لان الحكم المعلق مقيس) أراد الحكم المعلق الذي في النوع لان علة حكم الاصل علة له فهو معلق في الجملة وليس مراده ان الحكم المعلق في الاصل مقيس على الاصل الشاهد كما يتوهم من عبارة التعليل اذ لا وجه له كما لا يخفى (قوله بل قد يجتمعان الخ) أورد على كون النسبة بين شهادة الاصل وأخبر الاربعه عموميا من وجه ان الجنس لا يوجد الا في ضمن نوع بل في ضمن فرد فان كان النوع الذي حكم الاصل فردا منه فقد حصل شهادة الاصل وان كان نوعا آخر مما لا يخفى في النوع المذكور في الحقيقة فان كان نوع

لما قلنا انها أعم فيكون التعليل بكل منهما قياسا اتفاقا والتعليل بأخبري الاربعه اذا وجد مع شهادة الاصل يكون قياسا اتفاقا

وأذا وجد بدون شهادة الأصل فعند البعض قياس وعند البعض لا يسمى تعليلاً لكنه مقبول اتفاقاً وإنما الخلاف في تسميته قياساً وشهادة الأصل قد تو جد بدون ٤٠٠ الأولين لأنها أعم من كل منهما مطلقاً وقد تو جد بدون أخيرى الأربعة لأنها أعم من

على كل حال فإن مثل هذا الوصف يكون له أصل في الشرع لا محالة ولكن يستغنى عن ذكره لو وضحه وير بما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون الخلاف في مجرد تسميته قياساً على ما ذهب إليه المصنف رحمه الله بل عند البعض يكون التعديل بالوصف المؤثر مستلزماً للشهادة الأصل لكنه قد يذكر وقد لا يذكر وحينئذ يصح أن يحمل قوله ثم لا يتخلو من أن يكون له أصل معين على ظاهره (قوله وإذا وجد شهادة الأصل بدون التأثير) يعني أن شهادة الأصل قد تو جد بدون كل من الأربعة الأربعة للتأثير وحينئذ يسمى الوصف غير بياضاً بل بغيره فلا يقبل عندنا أي لا يجب قبوله لأن شرط وجوب القبول هو التأثير أو المراد أنه لا يقبل ما لم يكن ملائماً فإن قلت الملائم يجب أن يعتبر جنسه في جنس الحكم فهو أحد الأربعة فالغريب لا يكون ملائماً قلت أحد الأربعة هو اعتبار الجنس القريب في الجنس القريب على ما مر في تفسير المؤثر والمعتبر في الملائم هو الجنس البعيد والغريب بمعنى غير المؤثر يجوز أن يكون ملائماً فظهر أن اسم الغريب يطلق على نوعين من الوصف أحدهما ما اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما سبق من أن البعض يسمى أول الأربعة غريباً والثلاثة الباقية ملائمة وهو مقبول بالاتفاق وثانيهما ما يوجد جنسه أو نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه في نظر الشارع وهو مردود إذا لم يكن ملائماً أخلاقاً فالاصحاب الطرد وأشار المصنف رحمه الله في أثناء كلامه إلى إثبات شهادة الأصل بدون تأثير بانها قد تو جد بدون الأولين يعني اعتبار النوع أو الجنس في النوع لكونها أعم منها مطلقاً وبدون الآخرين يعني اعتبار النوع في الجنس أو الجنس في الجنس لكونها أعم منها مطلقاً

كل منهما من وجه فإذا وجدت بدون التأثير لا يقبل عندنا ويسمى غير بياضاً يسمى الوصف الذي يوجد في صورة يوجد في نوع الحكم من غير تأثير بياضاً والغريب نوعان أحدهما مقبول وهو الوصف الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم والثاني مردود وهو الوصف الذي يوجد جنسه أو نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم أن الشارع اعتبر هذا الوصف أولاً

الوصف هو الداعي إلى أن يوجد الجنس تحت ذلك النوع الذي هو مخالف لنوع حكم الأصل في الحقيقة فما اعتبره الشارع علة للجنس لا يكون كذلك بل علة لذلك النوع المخالف والفرص خلافه وإن لم يكن هو الداعي إليه بحسب وجوده تحت أي نوع كان يوجد في جنس الجنس فيلزم من اعتبار جنس الوصف أو نوعه وجنس الحكم أن يكون له أصل معين من نوعه يوجد منه جنس الوصف أو نوعه هذا وقد أشير فيما سبق إلى أن اعتبار نوع الوصف في جنس الحكم يتوكل في نوع آخر منه فيصير الشق الثاني من الترتيب الأول فتأمل (قوله ولكن قد يستغنى عن ذكره لو وضحه) وير بما لا يقع الاستغناء عن ذكره مثال ما يقع الاستغناء عن ذكره ما قلنا في إبداع الصبي شيئاً من أنه إذا استهدى به لا ضمان عليه لأن المسودع ساطع على ذلك والتسليط على الشيء رضاه وأما التقييد بالحفظ فلا يصح في حق الصبي لأنه لا ولاية عليه فهو بهذا الوصف يكون معيناً على أصل واضح وهو أن من أباغ أحد اطعاماً فتناولها لم يضمن لأنه بالإباحة ساطع على تناوله فتر كناهذا الوصف لوضوحه ومثال ما لا يستغنى عن ذكره فيذكر ما قال علماء في طول الحرة أنه لا يمنع نكاح الأمة لأن كل نكاح يصح من العبد باذن المولى فهو صحيح من الحر كنكاح حرة وهذا إشارة إلى معنى مؤثر وهو أن الرق ينصف الحبل الذي يبتنى عليه عقد النكاح شعره ولا يبده ليجل آخر فيكون الرقيق في النصف الباقي بمنزلة الحر في الحبل لأنه ذلك الحبل بعينه ولكن في ذلك المعنى نوع غموض فتقع الحاجة إلى ذكر الأصل (قوله وحينئذ يصح) أي حين استلزام التعديل بالوصف المؤثر لشهادة الأصل (قوله أو المراد أنه لا يقبل الخ) أي لا يقبل بالفعل ولا يصح العمل به ما لم يكن ملائماً السابق من أن الملائمة كاهلية الشهادة ولا يصح العمل بدونها وليس المراد أنه لا يجب القبول إذا لم يكن ملائماً يريد أن المصنف مرجح فيما قبل باشتراط التأثير في وجوب القبول فلا يصح حمل كلامه

المسودى عن البطلان ليس غير والصور عن البطلان يحصل مع النقصان على أن من ضرورته تحمل ما يلزمه من النقص هذا على أنهم إنما جعلوه سبباً للنقص الوجوب والتعريف هو الأداة أو المسود (قوله) وتجدد الوجوب الخ) احتياج بالدوران وقد حكم عليه في ركن القياس بالبطلان وعند من اعتبر الاحتياج به صحياً ففاده إنما هو الحسبان لأن دوران

الشيء مع الشيء أمانة لكون المدار علة للدار وهذا (قوله والبطلان التقديم عليه الخ) أي تقديم الصلاة عليه لأوجوبه فإنه مما ليس في وسعه (قوله فإن التقديم على الشرط الخ) دفع لما يقال إن بطلان التقديم لا يدل على السببية من



(واعلم اعتبارنا التأثير لانه) أي القياس (أمر شرعي فيعتبر فيه) أي في القياس (اعتبار الشرع) وهو أن يكون القياس بوصف اعتبره الشرع أو اعتبر حسنه (ولان العلة المنقولة ليست الا مؤثرة كقوله عليه

وقوله في المستحاضة انه دم عرق انفجر ولا انفجار الدم من العرق وهو النجاسة تأثير في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيضاً وفي كونه مرضاً لازماً فيكون له تأثير في التخفيف وقوله عليه الصلاة والسلام أرايت لو تخضمت بماء الحديت

الجواز أن يكون ذلك لكونه شرطاً فقط قبل عليه بطلان تقديم المشروط على شرطه ضروري وأظهر من بطلان تقدم المسبب على سببه لجواز أن يثبت الشيء بأسباب شتى ورد بان صحة الأداء لا تتوقف على شرط نفس الوجوب كالاتوقف على شرط وجوب الأداء ولما ثبت بطلان التقديم على الوقت علم انه لا تتفاء السبب ولا يتحقق ما فيه وبان التوارد في السبب باطل على ما بين في محله بانحاء الثلاثة بالاربع واللازم الاعسم لازم للاعم نعم يجوز أن يكون البطلان لكون الوقت شرطاً للأداء وجوابه

من وجه فتوجد بدون التأثير في الجملة لا المحصاه في الانواع الاربعه وما يتركب منها وفيه نظر لان التحقق بدون كل واحد من الاربعه لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز أن يكون أعم من الاولين باعتبار أن يوجد في الاخيرين وبالعكس فيه مجرد ذلك لا يلزم أن يوجد بدون التأثير (قوله) واعلم اعتبارنا (التأثير) في العلة لو جوب العمل بالقياس لو جهين أحدهما ان القياس أمر شرعي فلا بد فيه من اعتبار الشارع وتأثيرهما ان الاقيسه المنقولة عن الصحابه والتابعين رضی الله تعالى عنهم كلها مبنية على العلة المؤثرة وأوجب عن الاول بان كون القياس أمر شرعي لا يقتضي الا أن يكون له أصل في الشرع وأما لزوم أن يثبت بنص أو اجماع اعتبار الشارع فوج الوصف أو جنسه القريب في نوع الحكم أو جنسه القريب على ما فسر ثم به التأثير فيمنوع ولم لا يكفي الجنس البعيد وحصول الظن بوجوده آخر من مسالك العلة كيف وقد جوزتم العمل بغير المؤثر أيضاً وعن الثاني بأنه لا يدل الا على ان الاقيسه المنقولة كلها مبنية على علة معقولة مناسبة وليس النزاع في ذلك بل في التأثير بالمعنى المذكور ولا يتحقق ان في كثير من الاقيسه المنقولة قد اعتبر الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص أو اجماع بل بوجوده آخر والظاهر ان مرادهم بالتأثير في هذا المقام ما يقابل الطرد فعنه أن يكون الوصف مناسباً ملاءمة الاضافة الحكم اليه سواء كان مؤثراً بالمعنى الذي ذكره المصنف أو لا وحينئذ يتم الاستدلال وهذا ظاهر من النظر في كلهم في هذا المقام ومن تقريرهم التأثير في الامثلة المذكورة في قوله عليه الصلاة والسلام انهم من الطوائف لجنس الطوف وهو الضرورة له أثر في الشرع في التخفيف واثبات الطهارة ورفع النجاسة كمن أكل الميتة

هنا على الاكتفاء بالملاعة (قوله وفيه نظر لان التحقيق الخ) قد يتكفى في الجواب عنه بان يقال لما كان أحد نوعي الغريب وهو المردود مما لم يعلم ان الشارع اعتبره أم لا على ما قرره المصنف دل على جواز عدم اعتباره في الجملة وهو يقتضي انفكاكها عن التأثير في الجملة والانفكاك عن التأثير يقتضي جواز التحقق بدون المجموع ونظر الشارع انما يتوجه اذا لوحظ النسبة بينهما وبين الاربعه بدون ملاحظة المعنى الذي اعتبر في الغريب المردود (قوله فيمنوع) قد يدفع المنع بأنه لو لم يعتبر اعتبار الشارع عليه ذلك الوصف بالوجوه التي بينا انها يعلم وجه لنا هاهنا من عند أنفسنا لم نصلح دليل على ما يعارضها من عندنا وذا غير جائز وبالجملة العلة المعترية في الشرع ما يصلح دليل على الخصم بحيث لا يمكن معارضتها ولا مناقضتها فوجب أن تكون العلة بما اعتبر فيه التأثير بالمعنى المذكور حتى تكون مسلمة عند الخصم ومعارة عن المعارضة والمناقضة وحينئذ لا يكفي الجنس البعيد والظن المذكور ولا يكفي لان المعترض هو الظن الذي دل دليل قطعي على اعتباره في حق وجوب العمل ولم نقل ههنا دليل على اعتباره شرعاً وعلى تقدير اعتباره لا يصلح دليل على ما لم يعلم في غير الكلام فيما يصلح حجة على الغير ولذا قال فخر الاسلام في رد كفاية الاخالة الخيال أمر باطل لانه ظن لا حقيقة ولانه باطل لا يصلح دليل على الخصم ولا دليل شرعي ولانه لا يتفقت عن المعارضة لان كل خصم يحتاج بحمله فيما يهويه على خصمه ودلائل الشرع لا تتحمل لزوم المعارضة كما لا تتحمل لزوم المناقضة كما ذكرنا في ما سبق (قوله والظاهر ان مرادهم الخ) قال المحقق الشريف هذا القول من الشارع يناقض ما ذكره في بيان المناسبة من ان المذكور في كلام فخر الاسلام ومن تبعه الى قوله فظهور ان الملاعة هي المناسبة وانها تقابل الطرد وذلك لانه جعل الملاعة ههنا نفس التأثير وهناك بمقابله فأوجب بان المراد بالتأثير ههنا غير ما هو المراد في الملاعة بدليل قوله سواء كان مؤثراً

(٥١ - تلويح ثانی)

ماد ذكره صاحب الكشف بان احتمال الشرطية قائم الا ان الادلة السابقة ترجح جانب الضميمة كما شترت يصلح دليل على أحد مدلوليه معونه القربة وأنت خير بما فيه (قوله وان لم يكن مؤثراً في ذاته) بل ليس مؤثراً أصلاً

وما ذكره من المعنى ليس هو معنى التأثير في شئ (قوله كالنار في الاحراق الخ) النار مؤثرة حقيقة عند الخنفسية وسبب الاحراق طبعاً وهو لا يتأثر في استقلال الباري تعالى في الخلق والايجاد أصلاً وهذا من المسائل التي خالفهم الاشعرية كما كان الحال على هذا المنوال في خلق الافعال قال الشيخ أحمد السرهندي في المكتوب الثمانين ومائتين المختار تأثير القدرة الخادنة في أصل الفعل ووصفه معاً اذا لمعنى للتأثير في الوصف بدون التأثير في الاصل ولا محذور في القول بالتأثير وان كبر ذلك على الاشعري اذا التأثير في القدرة أيضاً بإيجاد الله سبحانه كان نفس القدرة بإيجاده تعالى أيضاً ومذهب الاشعري داخل في دائرة الجسري في الحقيقة إذ الاختيار عنده حقيقة ولا تأثير أصلاً هذا كلامه ثم بين الفرق بين المذهب بما حاصله من المذهب الطحاوي ان العبد قال باختياره ومؤثر في فعله بحقيقة وينسب الفعل اليه حقيقة وان مذهب

في المخصصة فانه لا يجب عليه غسل اليد والقدم للضرورة وايضاً لما كانت الهرة من الطوافين لم يمكن الاحتراز عن سورها الا بخرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للخرج كما في خل الميتة وكذا لان انفجار الدم في قوله عليه الصلاة والسلام انها دم عرق انفجر لا انفجار الدم ووصوله الى موضع يجب تطهيره عنه وهو معنى النجاسة أثر في وجوب الطهارة وفي عدم كون انفجار الدم حيضاً وفي كونه مرضاً لازماً مؤثراً في التخفيف أما في وجوب الطهارة فلان العبد لا يصلح للقيام بين يدي الرب الا طاهراً وأما في عدم كونه حيضاً فلان الحيض دم ثبت عادة راتية في نبات آدم خلقها الله تعالى في أرحامهن وانفجار دم العرق ليس كذلك فلا يكون حيضاً موقفاً في الخرج المرحب لاسقاط الصلاة والوضوء وأما في كونه مرضاً فلا نه ليس في وسعها إمساكه وردده فيكون له تأثير في التخفيف بان يحكم مسع وجوده بقيام الطهارة في وقت الحاجة وهو وقت الصلاة للضرورة اذ لو وجبت عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة بالطهارة أبداً ولم تفرغ للصلاة قطعاً وفي قوله عليه الصلاة والسلام أرايت لو تغمضت بماء ثم مججته أكان يضرك لعدم قضاء الشهرين له أثر في عدم اتقاض الصوم فكان المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست في معنى الاكل كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست في معنى الجماع لاصوره لعدم ايلاج فرج في فرج ولا معنى لعدم الانزال في الامثلة المذكورة ليس التأثير بمعنى اعتبار النوع أو الجنس القريب (قوله وغيرها) أي وغير المذكورات من أقيسة النبي عليه الصلاة والسلام وأقيسة العجايب رضى الله تعالى عنهم كما قال النبي عليه الصلاة والسلام في تحريم الصدقة على بني هاشم أرايت لو تغمضت بماء ثم مججته أكنت شاربته كذا أورده غير الاسلام رحمه الله وغاية تقريره ان هذا تحليل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة لا وزار الا تام فكانت وسخاً بمنزلة الماء المستعمل فكان الامتناع من شرب الماء المستعمل أخذ به في الامور فكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم تعظيم لهم وكرام واختصاص بمعاني الامور كما اختلفت العجايب رضى الله تعالى عنهم في الجلد مع الاخوة واحتج كل فريق بتمثيل مشتعل على معنى مؤثر هو القرابة من الجانبين أو الاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال على رضى الله تعالى عنه انما مثل الجلد مع الاخوة مثل شجرة أنبتت غصناتها ثم تفرع عن الغصن فربان فالقرب بين الفرعين أولى من القرب بين القرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة بين الفرعين فهذا يقتضى رجحان الاصح على الجلد الا ان بين الفرعين والاصل جزئية وبعضه ليست بين الفرعين نفسها فكان لكل منهما ترجيح فاستويا وقال زيد بن ثابت رضى الله تعالى عنه مثل الجلد مع الاخوين كمثل نهر يتشعب من واد ثم يتشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين كمثل نهرين يتشعبان من واد فالقرب بين النهرين المتشعبين من الوادي أكثر من القرب بين الوادي والجدول واسطة النهر وقال ابن عباس رضى الله تعالى عنه ألا يتقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أب الابن أباً اعتبر أحمد

بالمعنى الذي ذكره المصنف أم لا (قوله في الامثلة المذكورة الخ) أوجب باننا لانسلم ان التأثير فيها ليس بمعنى اعتبار النوع أو الجنس القريب كيف وقد اعتبر الشارع نوع الوصف وهو الطوبى في سقوط النجاسة وكذا انفجار الدم في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيضاً وفي كونه مرضاً لازماً وكذا عدم الايمان بما ينافي الصوم في عدم اتقاضه بالنصوص المذكورة في الامثلة وكماها انواع وعلى تقدير عدم كونها أنواعاً أقل من كونها أجناساً قريبة (قوله وكما اختلف الخ) قال أبو بكر الصديق رضى الله عنه ومن تبعه من العجايب كابن عباس رضى الله عنه بنوا الاعيان وبنوا الهلابة من الاخوة والاخوان لا يرون مع الجد بل الجد يستبد بجميع المال كالأب وهو قول أبي حنيفة رحمه الله وبه يفتى وقال علي وابن مسعود

طوفي

الإشعري ان قدرة العبد مدار محض والفعل ينسب اليه حقيقة وان لم يكن الاختيار والفعل



عدم الغير وحينئذ للمعترض ان يبين وصفا آخر وعلى المستدل ان يبطل علية والامانة الحصر فيما احصاه فيلزم انقطاعه وثانها ما ابطال عليه بعض الاوصاف ويكتفي في ذلك أيضا الظن وذلك بوجوه الاول وجود الحكم بدونها في صورة فلو استقل بالعلية لاتبني الحكم بانتفائه الثاني كون الوصف مما علم الغاؤه في الشرع مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر أو بالنسبة الى الحكم المبحث فيه كالاختلاف بالذكورة والافئونة في العتق الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفي للمستدل ان يقول ببحث فلم اجده مناسبة ولا يحتاج الى اثبات ظهور عدم المناسبة لان التقدير انه عدل أخبر عما لا طريق الى معرفته الاخبره وحينئذ للمعترض ان يدعي ذلك في الوصف الذي يدعي المستدل انه علة ويحتاج الى الترخيص والمتسكون بالسبر والتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل في كل نص بل يكفي عندهم ان الاصل في النصوص التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبها كما هو مذهب المعتزلة واما تنفصلا كما هو مذهب غيرهم ولو سلم عدم الكلية والتعليل هو الغالب في الاحكام والحق الفرد بالاعم الاغلب هو الظاهر ولا يشترطون في بيان الحصر اثبات عدم الغير بنص أو اجماع لحصول الظن بدون ذلك على ما بينا واما على ما ذكره المصنف رحمه الله فيكون هذا من المسالك القطعية بمنزلة النص والاجماع ويكون مرجعه اليهما وكذا الكلام في تنقيح المناط وقال ابن الحاجب ان الاحالة هي المناسبة وهي المشي تنقيح المناط أي تنقيح ما علق الشارع الحكم به وما آله الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق أو المشترك لكن الفارق ملغى فيتعين المشترك فيثبت الحكم لثبوت علتسه وذكر الامام الغزالي ان النظر والاجتهاد في مناط الحكم أي علة اما ان يكون في تحققه أو تنقيحه أو تخريجها اما تحقيق مناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في احوال الصور بعد معرفتها بنص أو اجماع أو استنباط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص أو اجماع أو ما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين مادل النص على كونه علة من غير تعيين بخلاف الاوصاف التي لا تدخل لها في الاعتبار كما بين في قصة

المناط وهو ان يبين عدم علية الفارق ليثبت علية المشترك (الفارق هو الوصف الذي يوجب في الاصل دون الفرع والمشارك هو الوصف الذي يوجد فيهما) وعلما وانما وجهه سم الله تعالى يتعرضوا لظنين فانه على تقدير قبوطها يكون مرجعهما الى النص أو الاجماع أو المناسبة

ثابتا له حقيقة وان مذهب الجبرية نفي الفعل عن الفاعل حقيقة ونفي الاختيار والقدرة حقيقة وان مذهب المعتزلة ان افعال العباد حاصله بقدرة العبد

وحدها وهو مستقل فيها هذا وقال ابن الهمام المحقق رحمه الله ان القول بان تعلق قدرة العبد بالفعل لا على وجه التأثير هو الكسب مجرد الفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن اتعنا فهم من الكسب التحصيل وليس هو الا الادخال في الحصول والموجب للجبر المحض ليس سوى القول بانه لا تأثير للعبد في فعله وهو باطل لا محالة (قوله اشتغال ذمة المكلف) والذمة هي العهد ونقضها واجب

الاصل عدم تعريفه مناقشه وهي ان كون الاصل العدم لا يغلب الظن على العدم فايتمه ان لا يثبت الوجود الا بدليل وهذا يحصل مع الشك أيضا (قوله فيلزم انقطاعه) اما اذا بطل فلا يلزم اذ فانيته منع مقدمة من مقدمات دليله ومقتضاه لزوم الدلالة عليها دون الانقطاع والالكان كل منع قطعاً وقيل انه ينقطع لانه ادعى حصر اظهر بطلانه والحق انه اذا ابطال لم يلزم الانقطاع لانه له ان يقول هذا مما علمت ببادي الرأي انه لا يصلح للعلية فلم أدخله في حصري وأيضا فانه لم يدع الحصر قطعاً بل ظنا وهو فيه صادق فيكون كالمجتهد اذا ظهر له ما كان خافيا عليه فانه غير مستنكر (قوله مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر) أي في جميع أحكام الشرع فان الشارع لم يعتبر في القضاء ولا الشهادة ولا الكفارة ولا الازت ولا العتق ولا في غيرها فلا يعمل به حكم أصلا (قوله كالاختلاف بالذكورة والافئونة في العتق) فان الشارع وان اعتبره في الشهادة والقضاء والولاية النكاح والازت فقد علم انه الغاؤه في أحكام العتق فلا يعمل به شيء من أحكامه (قوله عما لا طريق الى معرفته في الاخير) قد منع هذا الجواز ان يخبر مجتهد آخر بوجهه مناسبة عقل عنه هذا فلا يكون الطريق منحصر في خبره (قوله واما على ما ذكره المصنف) قيل انما يلزم ان يكون من المسائل القطعية على تقدير رجوعها الى النص والاجماع لولزم قطعية دلالة أحدهما على علة ما علق الشارع الحكم به وهو ممنوع ولو سلم فاعلم يلزم قطعية لو كان المرجع النص أو الاجماع فقط وليس كذلك بل قد يرجع الى المناسبة أيضا وكلام المصنف ليس يقضي في انحصار المرجع فيهما كما لا يخفى (قوله أو استنباط) نقل جسد في فصول البدائع كلام الغزالي ولم يذكر الاستنباط وأطلق

وبالدوران وهو باطل عندنا ففسره بعضهم بأنه وجود الحكم في كل صور وجود الوصف وزاد بعضهم العدم عند العدم وشرط بعضهم قيام النص في الحالين أي في حال وجود الوصف وعدمه (ولاحكم له نظيره ان المرء اذا قام الى الصلاة وهو متوضئ لا يجب عليه الوضوء واذا قعد وهو محدث يجب فعله ان الوجوب دائر مع الحدث) فان اقد وجدنا

الحدث وجودا وعدمه والنص موجود في الحالين أي حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب أنه كلما وجد القيام الى الصلاة وجب الوضوء وكما لم يوجد لم يجب أما عند القائلين بالمفهوم فظاهر وأما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر في مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت في الحالين أما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب أنه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت وأما حال وجود الحدث فلانه ينبغي انه اذا لم يقم الى الصلاة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء أما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم هو مدلول النص وأما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصل لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا فعلم بهذا علية الحدث اذ لو لا ذلك لما تخلف الحكم عن النص أصلا (وقوله

الاعرابي انه لا مدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص أو من الاعراب الى غير ذلك حتى يتعين وطء المكلف الصائم في نهار رمضان حامدا وهذا النوع وان اقر به أكثر من كثر من كبرى القياس فهو دون الاول وأما نخرج المناط فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل النص أو الاجماع عليه دون علقته كالنظر في اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين ولهذا أكثره كثير من الناس (قوله وبال دوران) احتج بعض الاصوليين على عليه الوصف بدوران الحكم معه أي ترتبه عليه وجودا ويسمى الطردو بعضهم وجودا وعدمه ويسمى الطردو والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر يحرم اذا كان مسكرا ويؤزل حرمة اذا زال سكاره بصيرورته خلا وشرط البعض وجود النص في حالتي وجود الوصف وعدمه والحال انه لا حكم له أي للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى معنى الوصف فان الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد ويسمى خمرًا وتروى عنه عند زوال الشدة والاسم فاذا كان الاسم قائما في الحالين ودان الحكم مع الوصف زال شبهة عليه الاسم وتعين عليه الوصف والامتناع الحكم عن النص (قوله لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا) جواب عما يقال ان هذا الاضطرط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا يكون له حينئذ موجب لابقا ولا اثباتا ولا تناول أصلا مثلا اذ لم يقم الى الصلاة بل قعد لم يقنأه النص الا عند القائلين بمفهوم الشرط وأما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فيجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب (قوله فانه يحمل القضاء وهو غضبان) يعني ان النص قائم في حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء عند الغضب وأيضا النص قائم في حال عدم الغضب وشغل القلب نحو جوع أو عطش مع عدم حكمه الذي هو اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة أو بالاباحة الاصلية أو النصوص المطلقة في القضاء ويجعل من حكم النص المذكور مجازا (قوله والوجود عند الوجود) كان الاحسن أن يقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لجواز أن يكون ذلك بطريق اتفاق كلي أو تلازم تعاكس أو يكون المدار لازم العلة أو شرطا مساويا بالافلاقي فيظن العلية لانها احتمال واحد وهذه احتمالات كثيرة وقد يقال اذا وجد الدوران من غير مانع من العلية من معية كافي المتضايفين أو تأخر كافي المعلول أو غيرهما كافي الشرط المساوي فالعادة قاضية لتصول الظن بل القطع بالعلية كما اذا ادعى انسان باسم مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد أخرى علم بالضرورته انه سبب الغضب حتى ان من لا يتأتى منه النظر كالاطفال

عدم الخلاف فيه (قوله احتج بعض الاصوليين) واختلفوا فقال بعضهم انه دليل قطعي وقيل دليل ظني ومما ادهم ان الاطراد دليل على العلية من غير اشتراط ملائمة وتأثير (قوله أي ترتبه عليه الخ) فان قلت قد اعتبروا في الدوران صلوح العلية فيجب ذكره قيل لو اعتبر هذا القيد فيه لخرج الى المناسبة ولم يكن قسما آخر (قوله كالاطفال) قال المحقق الشريف لو أخر التمثيل بمثال الاطفال لكان أحسن لذكره ثانيا في قوله فان الاطفال وقد يتذرع به بان جعل قوله وقد يقال استدلال وقوله ربما يقال

عليه الصلاة والسلام لا يقضى القاضى وهو غضبان فانه يحمل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحمل عند شغله بغير الغضب لهم ان حال الشرع امارات فلا حاجة الى معنى يعقل قلنا نعم في حقه تعالى أما في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العليل كنسبة المالك الى السبع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع ان المقبول ميت باحله فلا بد من التمييز بين العليل والشر وظو الوجود عند الوجود

يقع اتفاقا وقد يقع في العلامة ولا يشترط لها أيضا) أي لا يشترط

يعلمون ذلك ويتبعونه في الطرق ويدعون بذلك الاسم ويحجب عنه بان المتزاع انما هو في حصول الظن بمجرد الدوران وهو فيما ذكرتم من المثال ممنوع اذ لو لا انتفاء ظهوره وغير ذلك اما بان بحث عنه فلم يوجد واما لان الاصل عدمه لما حصل الظن غايته انه يقيد تقوية الظن الحاصل من غيره وربما يقال ان هذا انكار للضرورة وقد صح في جميع التجارب فان الاطفال يقطعون به من غير نظر واستدلال بما ذكرتم وأهل النظر كالمجموعين على ذلك حتى كاد يجسرى بحجى المثل ان دران الشيء مع الشيء آية كون المدار علة للدائر ويحجب بان الاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية المدنية على المصالح فلا بد في بيان علاها من مناسبة أو اعتبار من الشارع اذ في القول بالطرود فتح لباب الجهل والتصرف في الشرع (قوله ولا يشترط لها أيضا) زيادة تنبيه على بعد المناسبة بين الدوران والعلية يعني ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس بملزم للعلية فكذلك ليس بلازم لها الجواز ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع أو على عدم تمامها حقيقة وأن لا ينعدم عند عدمها بناء على ثبوته بعلته أخرى كالحديث ثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك وقد يقال في تقريره هذا الكلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية كما ان العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على فسادها اعتبارا للحالة الموافقة بحالة المخالفة في الصحة والفساد (قوله وقيام النص) اشارة الى بطلان كلام الفرق الثالث وذلك ان ما اشترطوا من قيام النص في الحالين من غير حكمه أمر لا يوجد الا نادرا ولا عبرة بالتدري أحكام الشرع فكيف يجعل أصلا فيها هو من أدلة الشرع بان يتبنى عليه ثبوت العلية على ان وجوده بطريق التسدرة أيضا في محل النزاع فاننا انسلم في المثالين المذكورين قيام النص في الحالين مع عدم حكمه أما في الآية فلا نالنا انسلم قيام النص بدون الحكم حال انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث ومقيد الوجوب الوضوء بشرط وجود الحدث ويانه من وجهين أحدهما ان اشتراط الحدث في وجوب البدل وهو التيمم بقوله تعالى أو جاء أحد منكم من الغائط اشترط له في وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البديل لا يفارق الاصل بسببه وانما يفارقه بجانه بان يجب في حال لا يجب فيها الاصل وبالجملة لما تبين وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء فهم

استدلال آخر وكلاهما منقولان من شرح المختصر وحديث الاطفال مسد كور في كل منهما في عبارة القاضي ولذا ذكره في الموضوعين وأنت خير بان قوله من غير نظر واستدلال بما ذكرتم يدل على انه اعتراض على الجواب السابق لا دليل آخر فالاحسن ما ذكره الشريف (قوله ويحجب بان الاحكام الخ) الجواب لصاحب الكشف حيث قال الحقائق لا تختلف باختلاف الازمان فيجوز ان يكون الطرد والعكس فيها دليلا على صحة العلية فاما العلة الشرعية فبناه على مصالح العباد وانما تختلف بسبب الازمان واحوال الناس فلا يصلح الدوران دليلا عليها بل يعترف علل الشرع بالشرع والشرع هو النص (قوله فتح لباب الجهل) اذ غاية الطرد والجهل بوجود المعارض والمناقض لا عدمه ما في الواقع (قوله والتصرف في الشرع) بالجر عطف على باب الجهل قال صاحب القواطع اذا انتهى التصرف في الشرع الى هذا المنتهى كان استمرازا بقواعد الدين واستهانة بضبطها وتطريق لكل قائل أن يقول ما أراد ويحكم بما يشاء (قوله أحدهما ان اشتراط الحدث في وجوب البدل الخ) قد عرفت فيما سبق ان التيمم خلف عن الوضوء لا بد منه لان البدل مشروع مع امكان المبدل منه كالمسح على الخف بالنسبة الى الرجل بخلاف الخلف فكان الانسب أن يقول في وجوب الخلف ثم ان في هذا التقرير اشارة الى انداع اعتراض صاحب الكفاية بشرطية النية في التيمم دون الوضوء ووجه الاندفاع ان المدعى ان كل ما هو شرط للوجوب في الخلف فهو

بدلال على العلية لانه قد الوجود عند الوجود لعلية (لان الخلف لما منع لا يقدح فيها ثم العلة عين ذلك الوصف عند القائل بتخصيصها وذلك الوصف مع عدم المانع عند من لا يقول به) اعلم ان تخلف الحكم عن العلة لما منع لا يقدح في العلية اما عند القائلين بتخصيص العلة فلان الشيء يمكن ان يكون علة الحكم بخلاف غيره لمانع وهذا الخلف لا يقدح في العلية واما عند من لا يقول بتخصيص العلة فان العلة مجموع ذلك الوصف مع عدم المانع فالوصف يكون جزا للعلية فمعنى قولنا ان الخلف لما منع لا يقدح فيها ان الخلف لما منع لا يقدح في كون الوصف جزا للعلية (ولا يشترط العدم عند العدم لانه قد يوجد بعلته أخرى وقيام النص في الحالين ولا حكم له أمر لا يوجد الا نادرا فكيف يجعل أصلا في باب القياس وأيضا هو غير مسلم في آية الوضوء لانه يثبت الحدث بالنص لان ذكر الحدث في الخلف ذكر في الاصل ولان المعنى اذا قمتم من مضاجعكم والنوم دليل الحدث ولما كان الماء مطهرا دل على قيام النجاسة فاكتفى

ان وجوب التوضؤ بالماء تبرتب على الحدث وثانيتها ان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضؤ عند كل قيام وفي كل ركعة فلا يتصور أداء الصلاة فلا بد من اضمار أي اذا قمتم من مضاجعكم أو اذا أردتم القيام إلى الصلاة محدثين والقيام من المضجع كناية عن التيمم من النوم والنوم دليل الحدث فبلى الأول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص وأما على الثاني فالظاهر انه من قبيل المضمهر واطلاق دلالة النص عليه اما لغوي بمعنى انه يفهم من النص أو هو من قبيل المشاكلة أو التغليب أو باعتبار ان القيام من المضجع انما يدل على النوم دلالة لا عبارة وهذا أنسب فان قيل للبديل حكم الاصل فكانت قضية الترتيب أن يصرح بالحدث في وجوب الوضوء ويكتفى بالدلالة في وجوب التيمم فلم عكست اجيب بوجهين الأول ان الماء مطهر بنفسه فاجاب استعماله دل على وجود النجاسة الحكيمية المفتقرة الى ازالها بخلاف ايجاب استعمال التراب فانه ما لوث لا يقتضى سابقة حدث فصرح معه بالحدث الثاني ان في ترك التصريح بالحدث في نص الوضوء اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلاة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق الامر وتحقيقه انه قد علم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلاة بدون الحدث فيحمل على الايجاب عند الحدث عملا بحقيقة الامر وعلى التسبب عند عدم الحدث عملا بظاهر اطلاقه وترك هذا الإجماع في الغسل لانه لا يسن لسلك صلاة بل للجمعة والميدن في صريح معه بذكر الحدث وهذا مبني على ما يعتبره البلغاء في تراكيههم من الرموز لا على أن يتناول الامر للمحدث ايجابا وتغييره ندبا لانه لا يراد من اللفظ معناه المختلفان فان قلت مبني هذه المباحث على ان سبب الوضوء هو الحدث وقد تقرر في موضعه ان سببه ارادة الصلاة لا الحدث قلت هو مبني على التقدير أي لو سلم ان العلة هي الحدث فهي لم تثبت بالدوران على ما ذكرتم وأما في الحديث

شرط للوجوب في الاصل لأن كل ما هو شرط في الخلف فهو شرط في الاصل كيف وتعذر الاصل شرط في الخلف ولا يمكن أن يجعل شرط في الاصل (قوله فالظاهر انه من قبيل المضمهر الخ) اشارة الى احتمال آخر وهو ان الارادة سبب للمقام فاقم المسبب مقامه أو انه من لوازم التوجه الى الصلاة فيكون من اطلاق اسم أحد لازمي الشيء على الآخر (قوله من قبيل المشاكلة) لاشد ان المشاكلة من قبيل المجاز والعلاقة فيها التعاون في الخيال كحقيقته في حواشي المطول لا الوقوع في الصحبة كاهو المشهور لان العلاقة محكمة للاستعمال الذي به الوقوع في الصحبة ومقدمة عليها (قوله وهذا مبني على اعتبار البلغاء) رد على صاحب الكشف حيث قال في الجواب عن السؤال بانه هل يجوز أن يكون الامر شاملا للحدث ايجابا وغيره ندبا انه لا يجوز لان تناول الكلمة لمعنيين مختلفين من باب الالغاز والتعمية ووجه الرد ان تناول ههنا بطريق رموز البلغاء وهو بحسب الدلالة لا الاستعمال ويسمون مثله مستبغات التراكيه فلا يلزم الالغاز والتعمية واعلم ان كون الآية دليلا على فرضية الوضوء لا يدل على انفصال الدليل فيه ليرد ان آية الوضوء مدينية بالاتفاق والصلاة فرضت بحكمة فيلزم جواز الصلاة بلا وضوء الى حين نزولها اذ يقال بعد تسليم بطلان اللازم يجوز أن يثبت فرضية الوضوء بالوحي الغير المتلو والاخذ من الشرائع السابقة كما يدل عليه ما روى من انه عليه الصلاة والسلام توحا ثلاثا ثلاثا وقال هذا وضوئي ووضوء الانبياء من قبلي فان قلت اذا ثبت فرضية الوضوء قبل نزول الآية فما فائدة نزولها قلت لعلمها تقرر امر الوضوء وتبنيته فانه لما لم يكن عبادة مستقلة لاحتمال أن لا يتم الامه في شأنه ويتساهلون في مراعاة شرائطه وأركانها بطول العهد عن زمن النبي عليه الصلاة والسلام وانتفاص الناقلين يوم افيو بما يخلف ما اذا ثبت بالنص المتواتر الباقي في كل زمان على ان في ورود الوحي المتواتر أي اختلاف العلماء التي هي رجة

وقد ذكرتم ان القضاء لا يحل عند شغل القلب بغير الغضب فيثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت في شرط صحة مفهوم المخالفة

أي بوجود الحدث وهو قوله تعالى أو جاء أحد منكم من الغائط الى قوله قيسموا (وأيضا فيه اياء) أي في النص اشارة الى ان الوضوء عند عدم الحدث سنة لكونه اثمارا لظاهر الامر وعند الحدث واجب بخلاف الغسل فانه ليس بسنة لكل صلاة (وهذا وجه آخر لترك التصريح بالحدث في الوضوء والتصريح به في التيمم والغضب لا يوجدون شغل القلب ولا يحل القضاء الا بعد سكونه هذا منع لقوله فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب فما ذكر ان النص قائم في الحالين ولا حكم له فممنوع أما حال وجود الوصف فانه لا يحل القضاء الا بعد سكون النفس عن الغضب كاذكر في المتن وأما حال عدم الوصف وهو غير مذكور في المتن فعندنا دلالة للنص على عدم الحكم عند عدم الوصف وكذا عند من يقول بالمفهوم لان من شرائط مفهوم المخالفة أن لا يثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت

(فصل \* لا يجوز  
التعليل لاثبات العلة  
كاحداث تصرف موجب  
للمالك) أى لا يجوز  
بالقياس احداث تصرف  
يكون علة لثبوت  
المالك

وان أرادوكم ان تعطوهم  
ذمة الله فلا تعطوهم  
والمسراد به في الشرع  
نفس ورقبة لها ذمة  
وعهد سابق وهي محل  
الوجوب وبها تثبت  
الاهلية قال الا سيكتفى  
في اصوله الا ترى بولد له  
ذمة صالحة للوجوب له  
وعليه باجماع الفقهاء  
وقال في التحقيق حتى ثبت  
له ملك الرقبة وملك  
النكاح بشراء الولي  
وتزويجه اياه ويجب  
عليه الثمن والمهر بعد قد  
الولي وهو ورد لما ذكر  
بعض من لم يشم رائحة  
الفقه في مصنفه في  
أصول الفقه ان تقدير  
المال في الذمة لا معنى له  
وان تقدير الذمة من  
الترهات التي لا حاجة  
في الشرع والعقل اليها بل  
الشرع ممكنه بان يطالبه  
بذلك القدر من المال  
بأنه هو المعقول عرفا  
وشرعا فقال الشيخ

فلا نالنا سلم اشفاء حكم النص وهو حرمة القضاء مع وجود الوصف وهو الغضب وانما يصح ذلك لو وجد  
الغضب بدون شغل القلب وهو ممنوع كيف والغضب ان صيغة مبالغة بمعنى الممتلئ غضبا على ما نقل  
عن الزجاج فلا يتصور له فراغ القلب مادام غضبان وهذا يحصل المقصود وهو منع قيام النص في الحالين  
مع عدم حكمه لان الشكل يتفق بانتفاء البعض الا انه تعرض في الشرح لحال العدم أيضا زيادة لتحقيق  
المقصود يعني اننا لا نسلم ان من حكم هذا النص حل القضاء عند عدم الغضب وانما يكون كذلك لو تحقق  
شروط مفهوم المخالفة وهو ممنوع (قوله فصل) ذكرنا في الاسلام رحمة الله ان التعديبه حكم لازم  
للتعليل عندنا نأخذ عند الشافعي رحمه الله فعندنا لا يجوز التعليل بالتعديبه الحكم من المحل المنصوص  
الى محل آخر فيكون التعليل والقياس واحدا وعند الشافعي رحمه الله يجوز زيادة القبول وسرعة  
الوصول والاطلاع على حكمه الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام في التعليل الغير  
المنصوص ثم جملة ما يقع التعليل لاجله أربعة الاول اثبات السبب أو وصفه الثاني اثبات الشرط أو  
وصفه الثالث اثبات الحكم أو وصفه الرابع تعديبه حكم مشروع معلوم بصفة الى محل آخر عما نهى في  
التعليل فالتعليل مختص بالتعديبه لا يجوز لاجل اثبات سبب أو وصفته لانه اثبات الشرع بالرأى ولا  
لايثبات شرط الحكم شرعى أو وصفته بحيث لا يثبت الحكم بدونها لان هذا ابطال للحكم الشرعى ونسخه  
بالرأى ولا لاثبات حكم أو وصفته ابتداء لانه نصب أحكام الشرع بالرأى فلا يجوز شئ من ذلك الا اذا وجد له  
في الشرع أصل صالح للتعليل فيعمل ويتعدى حكمه الى محل آخر سواء كان الحكم اثبات سبب أو شرط  
أو وصفهما أو اثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمه وغيرهما فصار الحاصل ان التعليل لاثبات العلة  
أو الشرط أو الحكم ابتداء باطل بالاتفاق لاثبات حكم شرعى مثل الوجوب والحرمه بطريق التعديبه  
من أصل موجود في الشرع ثابت بالنص أو الاجماع جائز بالاتفاق واختلاف في التعليل لاثبات السبب  
أو الشرطية بطريق التعديبه من أصل ثابت في الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص أو اجماع كون الشئ سببا  
أو شرطا للحكم شرعى فهل يجوز أن يجعل شئ آخر علة أو شرطا لذلك الحكم قياسا على الشئ الاول عند  
تحقق شروط القياس مثل أن يجعل الواطئة سببا للوجوب الحد قياسا على الزناو يجعل النية في الوضوء  
شرطا لصحة الصلاة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذاهب الى امتناعه وبعضهم الى

(قوله والغضب ان صيغة مبالغة الخ) في الكشف لا يحل القضاء الا عند سكون الغضب وان قل لانه  
لا يجوز عن شغل البتة فعلى هذا لا يحتاج الى اعتبار المبالغة (قوله ثم جملة ما يقع الخ) قدمنا المصنف  
الشكل من الاربعه لكن في تمثيله لاثبات الشرط بالشهود في النكاح بحث وهو انه قد وجد لجواز النكاح بلا  
شهود وأصل وهو عقود المعاملات فان النكاح منها يدل على انه يصح من الكافر والجواب ان اشتراط  
الشهود فيه باعتبار انه عقد مشروع للتناسل وانه يرد على محل ذي خطر مصون عن الاتذال فلا يظهر  
خطره يختص باشتراط الشهود فيه ولا يوجد أصل في الشرع وعان بهذا الصفة ليقاس عليه (قوله لانه  
اثبات الشرع بالرأى) أما في اثبات السبب فظاهره هو ما في اثبات صفة فلان السبب لما لم يعمل بدون صفاته  
كان اثباتها بالتعليل بمنزلة اثبات السبب وكان ذلك نصب شرع بالرأى وليس للعباد نصب الشرع بل لهم  
مباشرة الاسباب المشروعة (قوله لان هذا ابطال للحكم الشرعى الخ) لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط  
وبعد ما شرط له شرط كان متعلقا به ومعدوما قبل وجوده وكان اثبات الشرط بالتعليل ابقاء لشرط  
الحكم الثابت ونسخا وكذا التعليل لاثبات وصف الشرط لان الوصف بمنزلة الشرط يتوقف الحكم عليه

رحمة الله هي ثابتة بالاجماع فنذكرها فهو محتاج للاجماع انتهى كلام التحقيق ويريد من لم يشم  
رائحة الفقه فجر الدين الرازي امام المتكلمين والاشعريين في مقام الاهلية وصاحب المحل والفقهاء السبب وهذا نص في الوجوب





ما بعد تقرير السبب ووجوب الاداء لزمه في زمان مخصوص ليس بشئ لبعده عن قصد القوم لان ما ذكره ليس قرنا بين نفس الوجوب ووجوب الاداء بل بين وجوب الاداء باعتبار الزمان مطابقا ومقيدا (قوله وأيضاً) اشارة الى افتراقهما في الوجود (قوله لعدم الخطاب) قيل عليه يلزم أن لا يكون صوم المريض والمسافر أداء للواجب واتيانا بالأمور به وورد بان نفس الوجوب ثابت في حقه ما يتحقق السبب وهو ثم الله تعالى أو الوقت وإنما اللزوم من اتقاء الخطاب اتقاء وجوب الاداء وقوله تعالى فعدة من أيام أخرنا خير الاداء الى وقت آخر ولانسلم انه غير مأثور به وما قيل ان عند الشروع بتوجه الخطاب يلزمه الاداء كافي الواجب المخير مبني على عدم الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء على ما ذهب اليه الشافعية وبعض الحنفية وأنت تعلم ان ذلك بعد الاعتراض بالفرق بينهما في الواجب المالي بان الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال مما ليس ينبغي اذ نقول ان الواجب هو الصلاة والاداء فعل في تلك الهيئة بالفرق وكون المال أمراً موجوداً في الخارج بنفسه لا يفيد لان تعلق الوجوب بنفس المال مما لا يتصور بل تعلق حق البائع هو نفس وجوبه والاداء فعل في هذا الحس (قوله من وجوب الاصل) الذي هو نفس الوجوب ولا بد من

أن يكون ذلك ثابتاً حتى يتصور وجوب أدائه وأداؤه (قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب) لان خطاب من لا يفهم لغوه قيل عليه اللغو انما يلزم ان لو كان مخاطباً في حالة النوم مثلاً وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعله بعد الالتباه ورد بان الخطاب انما يكون بفهم الخطاب ولا يفهم له حالة النوم ونفس الوجوب ثابت في تلك الحالة ومعنى خطاب المعصوم انه يتوجه اليه الخطاب السابق على وجوده بعد دخوله تحت الوجود وثبوت الاهلية له لبقاء الشريعة الى قيام الساعة ثابتة في الحنف وفي أذهان الحفاظ وثبوت أمره صلى الله عليه وسلم في حق من وجد بعده ليس باعتبار اللفظ الصادر من فيه صلى الله عليه وسلم بل باعتبار وصول اللفظ الدال على المعنى الذي يدل عليه لفظه صلى الله عليه وسلم على ان هذا يجعله العرفي نفس لفظه صلى الله عليه وسلم فقد صدر أمره عليه الصلاة والسلام اياه وبلغ اليه وهو موجود فاهم لخطابه وممكن من أمره وان لم يكن كذلك في عصره عليه الصلاة والسلام (قوله ثم اذا كان الوقت الخ) هذا الاستدلال أورده المصنف رحمه الله لاثبات مذهبه الذي اختاره وهو يتنص حجة لما ذهب اليه الأئمة المتقدمون والفقهاء المحققون من ان الوقت ليس بسبب للوجوب على ما فصلناه في ناظورة الحنف وغيرها (قوله فإيا) اي اتصل به الاداء ولا يخفى علينا ان هذا يلزمه كون الصلاة تعلقاً بالموضوعات لا المقصود الذي هو التمام

أورد هذا الاشكالا على اثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجد له أصل وانما وقع ذلك للمصنف رحمه الله من أصول الحجاج وذلك انه اختار انه لا يصح اثبات السبب بالقياس فاورد القتل بالمثل اشكالا فاجاب بانا لاثبت سببية القتل بالمثل قياساً على سببية القتل بالسيف بل تبين ان السبب هو القتل العمدة العدوان سواء كان بالسيف أو غيره فالسبب واحد لا غير وأما مسألة حرمة الرابا بالجنس فأوردنا خبر الاسلام مثالا لا اشكالا فقال أما تفسير القسم الاول أي بيان ثبات الموجب فقتل قوتهم في الجنس بانفسراده انه يحرم النسبته وهذا خلاف وقع في الموجب للحكم فلم يصح اثباته ولا نفيه بالرأى اذ لا نجد أصلاً نفيه عليه بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة أو اشارة أو دلالة أو اقتضاء وذلك انه ثبت بالنص والاجماع حرمة الفضل الخالي عن العوض وقد بينا ان العلة هي القدرة والجنس ووجدنا حرمة الرابا حكماً تنبؤ في شبهة بحقيقته لما روى ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم نهى عن الرابا والريبة وللإجماع على حرمة البيع مجازفة كبيع صبرة حنطة بصيرة حنطة باعتبار تساويهما في رأى المتبايعين ووجدنا في النسبته شبهة الفضل وجوداً أو حد الوصفين فلان لا يحرم شبهة بالطريق الاول ويمكن أن يجاب بان ما ذكرتم يدل على الحل وما

الحنف وفي أذهان الحفاظ وثبوت أمره صلى الله عليه وسلم في حق من وجد بعده ليس باعتبار اللفظ الصادر من فيه صلى الله عليه وسلم بل باعتبار وصول اللفظ الدال على المعنى الذي يدل عليه لفظه صلى الله عليه وسلم على ان هذا يجعله العرفي نفس لفظه صلى الله عليه وسلم فقد صدر أمره عليه الصلاة والسلام اياه وبلغ اليه وهو موجود فاهم لخطابه وممكن من أمره وان لم يكن كذلك في عصره عليه الصلاة والسلام (قوله ثم اذا كان الوقت الخ) هذا الاستدلال أورده المصنف رحمه الله لاثبات مذهبه الذي اختاره وهو يتنص حجة لما ذهب اليه الأئمة المتقدمون والفقهاء المحققون من ان الوقت ليس بسبب للوجوب على ما فصلناه في ناظورة الحنف وغيرها (قوله فإيا) اي اتصل به الاداء ولا يخفى علينا ان هذا يلزمه كون الصلاة تعلقاً بالموضوعات لا المقصود الذي هو التمام



وهي ان كانت انتقصان في الوقت منتهت ان يصح فيه ما سبب عن وقت لا ينقص فيه لانه واجب كما لا فلا يتأدى باقضا وصرح الزيلعي  
 بعدم الصحة (قوله لم يتعين بتعيينه) نصا بان يقول عينت هذا الجز لا اذ اذ قيل بان يقول عينت هذا الجز للسببية وقال السيد الشريفي  
 هذا ليس يستدعي لان تعيين كون الجز للسببية ليس في وسع العبد (قوله بتعيينه) فملا كالتحليل الخ) قيل بان يؤدي الصلاة في أي جزء يريد  
 فيتعين بذلك الفعل ذلك الجز وقتا فعله كافي خصال الكفارة فان الواجب أخذ الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام لا يتعين شئ  
 منها بتعيين المكاف قصدا ولا تصاب بل يختار أيها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه قال السيد الشريفي قدس سره هذا الحصر لم  
 يقع في موقعه لاقتضائه ان يكون المؤدى به هو الواجب وليس كذلك بل الواجب هو أحد الامور يتأدى به لاشتماله على الواجب  
 وكذا قوله وتعين بفعله في المرصعين ليس كما ينبغي (قوله ومعرفة بالوقت الخ) اختلفت شراح كلام نجر الاسلام في تفسير قوله لانه قد  
 وعرف به فيضعهم بحله من المعرفة وآخرون من التعريف واليه ذهب المصنف رحمه الله حيث قال الامسالك عن المفطرات الخ قيل  
 عليه دخول الوقت في تعريف الصوم لا يدخل له في الممازية الاستكاف بان يكون المراد الدخول على وجه

ذلك المعنى العملية الحكم لم يصح الحكم بعلمه شئ آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت  
 علمه لانه تعليل بالمرسل اذ ثبت تأثير ذلك المعنى المناسب ولا ملائمة وهذا هو المختلف فيه  
 من اثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بجهة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التأثير  
 أو الملائمة

نحوه لان لا يتخلو عن أحد الامرين وهو كونه مؤذرا أو ملائما كما عهده الشارح وقد يجب بان مراد  
 الشارح تقرير كلام المصنف على وجه يتناول مذهبي الحنفية والشافعية وتخصيص كلامه بمذهب  
 الحنفية عند عدم التخصيص بمنا الحاجة اليه

(تم الجزء الثاني ويليه الجزء الثالث وأوله (فصل في الاستقصان))

مخصوص وهو ان يكون  
 الامسالك الشريفي مقارنا  
 لجميع أجزاء النهار غير  
 رائدولا ناقص وهذا  
 يقتضي القياس بقوله  
 لما كان الصوم عبارة  
 عن الامسالك المذكور  
 على الوجه المخصوص  
 يكون النهار معياره بئلا  
 تكاف أصلا (قوله  
 وسبب الوجوب) قال في  
 التقويم شهود الشهر  
 سبب الان الدليل قام  
 لنا بما حقه الاكل ايالي  
 الشهر كانه لا يكون  
 فيها الصوم فعلم ان المراد  
 بالشهر أيامه وقال شمس  
 الاعنة السنخسي السبب  
 مطلق شهود الشهر على  
 ماهو الظاهر من النص  
 والاضافة فان الشهر

اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه لثلاثين تقدم الشئ على سببه وهذا يجب  
 على من كان أهلا في أول ليلة من الشهر ثم جن قبل الصباح وأفاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية أداء الفرض في  
 الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا تولى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضي جواز الاداء فيه كمن أسلم  
 في آخر الوقت وأيضاً قوله عليه الصلاة والسلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجاعا بل ما ثبت بها وهو  
 بسبب شهود الشهر ما قصده للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان أمكن دفعه الا انها امارات تفيد بمجموعها  
 ان الوقت معرفة بالسبب مطلقا  
 مقارن له علمها اقوالا  
 الموضوع  
 المقصود الذي هو  
 ان السبب قوله  
 علامته قوله  
 صان